

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ







پژوهشنامه معارف اهل بیت (علیهم السلام)

سال دوم، شماره ۶، زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

مدیر مسئول: عباسعلی رستمی ثانی

سردبیر: محمد رضا آرام

ترجمه چکیده انگلیسی مقالات: محمد رضا آرام

ویراستار علمی و ادبی: محمد رضا آرام

مدیر داخلی: سلماز علیزاده

نشانی: تهران، ضلع شمالی میدان نیاوران (میدان باهنر)، پلاک ۵، طبقه چهارم،

پژوهشکده قرآن و عترت.

رایانه: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

تلفن: ۴۴۸۶۷۲۳۲ (۰۲۱) / نمایر: ۴۴۸۶۱۷۹۱ (۰۲۱)

وبگاه: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

ناشر: پژوهشکده قرآن و عترت نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه آزاد اسلامی

لیتو گرافی، چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

بهاء: ۳۰۰/۰۰۰ ریال

پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) در پایگاه های زیر نمایه می شود:

سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی: <https://eval.journals.iau.ir>

سامانه پژوهشکده قرآن و عترت (تسنیم): <https://tasnim.iau.ir>

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آراء نویسندگان آنها است.



هیأت تحریریه

(محسن قاسم‌پور راوندی) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران
(محمد رضا آرام) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات
(محمد جواد فلاح) دانشیار دانشگاه معارف اسلامی
(احمد حسنی رنجبر) استاد دانشگاه علامه طباطبایی تهران
(عبدالمجید طالب تاش) دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
(سوسن آل رسول) استاد دانشگاه فردوسی مشهد
(محمد شریفانی) دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی تهران

مشاوران علمی

عباس اشرفی، امیر توحیدی، مجید معارف، محمد علی مهدوی‌راد، محمد تیموری، سید محمد رضوی

همکاران این شماره در داوری مقالات

محمد رضا آرام، حسین مرادی، فاطمه رحمانی سیدشکری، عباسعلی رستمی ثانی، سید حاتم مهدوی
نور، مجتبی محمدی انویق، محمد تیموری.



راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله

فصلنامه پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) به نشر پژوهشهای قرآنی، حدیثی و معارف نورانی اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد. رسالت این مجله، توسعه روشهای پژوهش در مطالعات حدیثی و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است؛ هر مقاله‌ای که یک روش نوین پژوهش در این زمینه را ارائه کند، توسعه دهد، یا بومی‌سازی نماید، مطابق با رسالت مجله تشخیص داده خواهد شد و در اولویت نشر قرار خواهد گرفت. سیاستهای پذیرش، ویرایش و نشر مقاله در پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) بدین قرار است:

۱. مقاله‌ها باید نتیجه مطالعات و تحقیقات نویسندگان باشد. بر این پایه، زمانی برای داوران ارسال می‌شود که مؤلف یا مؤلفان با نگارش نامه‌ای به سردبیر، بدین ابراز تعهد، و تصریح کنند که: الف) مقاله خود را در جای دیگری چاپ نکرده‌اند، برای داوری به مجلات دیگری ارسال ننموده‌اند، از مجله دیگری پذیرش نگرفته‌اند، و مقاله آنها در هیچ مجله دیگری نیز مردود و غیر قابل چاپ شناخته نشده است؛

ب) مقاله اصیل، و دستاورد مطالعات مؤلفان است و همه مؤلفان، افزون بر ایفای نقش مؤثر در پژوهش، نسخه نهایی مقاله را نیز خوانده، و تأیید کرده‌اند؛

پ) هر گاه و در هر مرحله‌ای از مراحل داوری، ویرایش، نشر و پسانشر، خلاف این برای سردبیر پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) ثابت شود، اولیاء مجله حق دارند ضمن اعلام امر به مراجع ذیصلاح — از جمله محل تحصیل و خدمت مؤلفان یا دیگر نهادهای پایتگر اخلاق پژوهش — و درج خبر در سامانه‌های اطلاع‌رسانی مجله، اجازه ورود هیچ مقاله دیگری از ایشان را هم به سیستم گردش کار مجله ندهند و انتشار مقاله انتحالی و انتساب آن به پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) را نیز در هر مرحله‌ای رسماً انکار، و در این باره اطلاع‌رسانی نمایند.

۲. رسالت آموزشی پژوهشنامه معارف اهل بیت (ع) همواره مهم تلقی می‌شود. بر این پایه، همواره زبان و شیوه بیان مقالات باید چنان گویا و روان باشد که افزون بر ارائه یک مطالعه علمی روشمند و معطوف به حل مسأله، دانشجویان و دانشوران همه دانشها و گرایشهای علوم انسانی بتوانند با آن ارتباط برقرار کنند و از آن برای حل مسائل مشابه یا پاسخ گفتن به دغدغه‌های علمی دیگر خویش، الگو بگیرند. باید این رویکرد همواره در شیوه بیان، کاربرد اصطلاحات، مشخص کردن حرکات اعرابی روی کلمات سخت‌خوان، ارائه منابع و هر چه از این دست منظور شود.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۸>

۳. لازم است مقاله‌ها در محیط نرم افزار میکروسافت وُرد و با دبیره‌ای (فونتی) یونی‌کد نوشته، و با هر دو فرمت پی‌دی‌اف و وُرد به سامانه الکترونیکی مجله ارسال شوند.

۴. نام و نام خانوادگی مؤلف، رتبه دانشگاهی، گروه آموزشی، نام دانشگاه یا مؤسسه پژوهشی محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پستی دقیق منزل و محل کار به همراه کد پستی و نشانی الکترونیکی تک‌تک مؤلفان مقاله درج گردد.

۵. مقالات پژوهشنامه *معارف اهل بیت (ع)* اغلب حجمی در حدود ۶'۰۰۰ تا ۸'۰۰۰ کلمه دارند. شایسته است مقالات کوتاه‌تر به همایشهای تخصصی ارسال شوند. همچنین، سوگیری نظری مجله اقتضا می‌کند مقالات و تحقیقات بنیادی — که طولانی‌تر هستند — کم‌تر بدان راه یابند. هرگز دستاوردهای مطالعه ارزشمند یک پژوهشگر به بهانه زیادی حجم از نشر بازداشته نمی‌شوند. در عین حال، کوشش خواهد شد اثر مبسوط چنان ویراسته شود که با رویکرد آموزشی مجله همسو گردد و دانشجویان تازه‌کار علاقه‌مند به پژوهش نیز بتوانند به‌سادگی و بی‌سردرگمی با محتوای آن ارتباط برقرار کنند.

۶. مقاله به ترتیب مُشتمل خواهد بود بر: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۷۰ کلمه)، کلیدواژه‌هایی حاکی از موضوعات فرعی مطرح در مقاله که در عنوان و چکیده اشاره‌ای به آنها نشده باشد، درآمد (حاوی تبیینی فشرده از زمینه بحث، ضرورت‌های نظری مطالعه در آن، جایگاه مسأله این مقاله در آن زمینه، و مفاهیم بنیادین بحث)، طرح مسأله (مروری فشرده بر آنچه تا به حال در باره آن مسأله گفته‌اند، ابهامات و اشکالات آن دیدگاهها، سؤالاتی از آن میان که در این مطالعه قرار است برای آنها پاسخ یافت، و مراحلی که قرار است پیایی بدین منظور در بخشهای بعد پیموده شود)، بدنه مقاله (سه یا چهار بخش با حجمهای تقریباً مساوی، که هر یک دربردارنده سه یا چهار فصل با حجمهای تقریباً مساوی است و در هر یک، یکی از مراحل پیش‌گفته بازنموده می‌شود)، نتیجه‌گیری، منابع، و چکیده انگلیسی.

۷. ارجاعات همه داخل متن، بی‌فاصله پس از نقل مطالب، و میان پرانتز جای می‌گیرد و نام شهر مؤلف، سال نشر، جلد و صفحه مورد نظر را بیان می‌کند؛ مثل: (طباطبایی، ۱۳۹۵ش، ۱/ ۳۵). منابع مختلف در داخل متن با نقطه ویرگول از یکدیگر جدا می‌شوند.

۸. ارجاع به منابع دست دوم، کم اهمیت و غیر ضروری پذیرفته نیست. در فهرست پایانی منابع نیز، تنها باید منابعی ذکر شود که در متن بدانها استناد شده باشد. به ترتیب الفباء، نخست منابع فارسی و عربی، و بلافاصله منابع تألیفی به دیگر زبانها جای می‌گیرد.

۹. ارجاع در منابع پایانی چنین است: مشخصات مؤلف (نام اَشْهَرِ مؤلف، نام مؤلف)، سال نشر (همراه با علامت ش برای شمسی، ق برای قمری و م برای میلادی)، مشخصات اثر (نام کتاب با حروف درشت و کج یا نام مقاله داخل گیومه، ویرگول، نام کتاب یا مجله حاوی آن مقاله با حروف درشت و کج)، مشخصات مترجم یا مُصَحِّح اثر (مثلاً: ترجمه احمد آرام، یا به کوشش علی‌اکبر غفاری)، و سرآخر، مشخصات نشر (محل نشر و ناشر یا شماره سری و نوبت چاپ مجله). نیز، منابع به ترتیب الفبایی پشت سر هم قرار می‌گیرند و در پایان هر یک از آنها نیز نقطه نهاده می‌شود. برای نمونه:

- حسینی، محمد رضا (۱۴۱۰ق)، «مقولَةُ جِسْمٍ لَا كَالْأَجْسَامِ»، *تراثنا*، سال دهم، شماره ۱۹.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر (۱۹۶۴م)، *بُعَيْتَةُ الْوُعَاءِ*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت/ صیدا، المكتبة العصرية.

۱۰. نام اَشْهَرِ مؤلفان و کتابها را باید بر اساس شیوه یادکرد مؤلف در اغلب آثار یا مراجعه به کتب اعلام و دائرةالمعارفها بازشناخت و لزوماً عنوان پشت جلد اثر صحیح نیست. مثلاً، نام اشهر محمد حسن نجفی، «صاحب جواهر» است، یا گرچه مؤلف کتاب *مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه* در سده‌های متأخر به نام «شیخ صدوق» نیز شناخته می‌شود، نام اَشْهَرِ وی و ضبط آثاری همچون دائرةالمعارف بزرگ اسلامی «ابن بابویه» است. اگر مؤلفی به چند نام شناخته می‌شد، نامی را برمی‌گزینیم که با بی‌طرفی علمی سازگارتر باشد.

۱۱. اقتضای بی‌طرفی علمی، حذف القاب و عناوین است و از این رو، هر چیز غیر از نام شهر، نام و نام پدر فرد حذف می‌شوند. نیز، کنیه اشخاص نوعی لقب تلقی می‌شود و جای ذکر نامشان را نمی‌گیرد:

- صحیح: «عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم» غلط: «عطار نیشابوری، فریدالدین»
 - صحیح: «عجلی، احمد بن عبدالله» غلط: «عجلی، ابوالحسن».
- نیز، در صورت تطابق نام اَشْهَرِ فرد با نام کوچکش، تکرار لازم نیست؛ مثلاً می‌نویسیم: احمد بن حنبل، *المسند*، بیروت، دار صادر. سرآخر، هر گاه ناشر یا تاریخ و محل نشر مشخص نباشد، لازم به توضیحی زیاده در این باره حین ذکر مشخصات نیست؛ همچون ارجاع فوق به *مُسْنَدِ* احمد بن حنبل که تاریخ نشر مشخص نیست و از این رو، ذکر نشده است. وانگهی، در حکم به نامشخص بودن ناشر یا زمان و محل نشر، تعجیل نباید کرد؛ پشت جلد کتاب ملاک نیست و باید مشخصات نشر اثر حداً امکان با بهره‌جویی از فهرست کتابخانه‌ها و منابع مشابه تکمیل و تصحیح شوند.

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله < ۱۰ >

۱۲. افزون بر ارسال چکیده انگلیسی، لازم است عنوان مقاله، نام نویسندگان، و کلید واژه‌ها نیز به انگلیسی ترجمه، با فونت تایمز نیو رومن تایپ، و در صفحه چکیده انگلیسی درج و ارسال شوند. جدولها، شکلها و نمودارها با شماره‌گذاری، عنوان و توضیحات، هر کدام روی یک صفحه جداگانه آورده شود.

۱۳. ارسال مقاله به مجله مطالعات تاریخی قرآن و حدیث به معنای آن است که مؤلفان، اولاً، وارد کاری جمعی شده‌اند و بنا دارند مقاله را تا آخرین مرحله نشر، بر اساس نظر جمع (داوران، ویراستاران، سردبیر و هیأت تحریریه) اصلاح و بهینه‌سازی کنند و بهینه‌سازیهای صورت‌گرفته در مراحل ویرایش را نیز، پذیرا شوند؛ ثانیاً، همه امتیازات نشر مقاله خود را به مجله واگذار نموده‌اند؛ ثالثاً، در فرایند آماده‌سازی مقالات، همواره به تصمیمات جمعی اتخاذ شده در سیستم گردش کار مقالات پای‌بند هستند و تحت هیچ شرایطی نظر خود را بر نظر مراجع یادشده مقدم نمی‌دارند.

۱۴. بر پایه روندی که به تفصیل در پیوند صفحه اول سامانه مجله با عنوان «فرایند گردش کار مقالات» شرح داده شده است، برای نشر مقاله مراحل مختلفی طی خواهد شد که اجمالاً بدین قرار است: هر مقاله به محض دریافت بر پایه رسالت مطالعات تاریخی قرآن و حدیث سنجیده می‌شود. هر گاه کارشناسان مجله حکم به هماهنگی مقاله با رسالت مجله کنند، سردبیر مقاله را برای دو داور که تخصصی مرتبط با موضوع مقاله داشته باشند می‌فرستد. هر گاه مقاله با رسالت مجله تناسب نداشت، مؤلف بی‌درنگ آگاه می‌شود که بتواند آن را برای دیگر مجلات ارسال کند. همچنین، اگر پیکره‌بندی مقاله با شیوه‌نامه مجله هماهنگ نباشد، پیش از وارد کردن مقاله به سیستم گردش کار و ارسال برای دآوری، اصلاح آن از مؤلف طلب خواهد شد. مقاله‌هایی که با شیوه‌نامه مجله تطبیق نداشته باشد، برای ارزیابی ارسال نمی‌گردند.

۱۵. فرایند دآوری حدود دو هفته تا یک ماه به طول می‌انجامد. در موارد خاص — مثل وقتی که داور به هر دلیل، از دآوری خودداری کند، یا مثلاً، بخواهد شواهد خود را به تفصیل در نقد مقاله بازنماید — ممکن است این زمان قدری طولانی‌تر شود. پس از کسب نظر داوران، سردبیر مطابق تفصیل توضیح‌داده شده در پیوند «فرایند پذیرش» که قبلاً ذکرش رفت، بر پایه تشخیص غالب ایشان ممکن است مقاله را رد کند یا از مؤلف توضیح یا اصلاح بخواهد. اگر توضیحات یا اصلاحات مؤلف برای سردبیر قانع‌کننده بودند، مقاله در این مرحله تأیید خواهد شد و به جلسه تحریریه راه خواهد یافت. نظر اعضاء تحریریه تعیین‌کننده نهایی پذیرش مقاله خواهد بود. در پایان مقاله به ویراستاران سپرده خواهد شد. ویراستاران ساختار کلی مقاله و انسجام منطقی بحثها را بازمی‌نگرند، ارجاعاتی را از باب نمونه — یا حتی در مواقع لزوم، همه ارجاعات را — بازمی‌بینند، مقاله را با

رویکرد مجله و هدف آن — بومی‌سازی روشهای پژوهش — هماهنگ، و احیاناً، آن را خلاصه می‌کنند. ویراستاران مجله در تلخیص و ویرایش مقاله‌ها آزادند. سرآخر، مقاله ویراسته برای اطمینان از کیفیت آن به مؤلف هم عرضه می‌شود.

۱۶. ارسال مقاله به مجله، به معنای پذیرش نقش داوران و ویراستاران در اصلاح و بهینه‌سازی مقاله است. هر گونه تلاشی از جانب داوران و ویراستاران مقاله، همچون کمکی به عرضه بهتر نظریه مؤلف تلقی خواهد شد. بر این پایه، مؤلفان حتی اگر برای دریافت نظر داوران مجله انتظار کشیدند و سرآخر نیز پاسخ مطلوبی نگرفتند یا نقدها را برنرفتند، خود را وامدار خیرخواهی و نشر علم ایشان خواهند شناخت؛ همچنان که اصلاحات صوری و محتوایی داوران، پیشنهاد افزودن منابع، هم‌سان‌سازی اصطلاحات مقاله با اصطلاحات کاربسته در مقالات پیشین، اصلاح و تدقیق نتیجه‌گیریها، و هر ویرایشی از این دست سبب نخواهد شد باب گفتگو را بسته ببینند. در صورت بروز اختلاف میان مؤلف و ویراستاران و حل نشدن مشکل با مذاکره آنها، نظر سردبیر یا در صورت صلاحدید وی، هیأت تحریریه تعیین کننده خواهد بود. در هر حال، نشر مقاله به نام یک مؤلف تنها با تأیید نهایی او ممکن است.

۱۷. هر گاه مؤلف به هر دلیل پس از داوری مقاله از انتشار آن در *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث انصراف* دهد، باید بر اساس ضوابط پرداخت هزینه‌ها در دانشگاه آزاد اسلامی همه هزینه‌هایی را که از آغاز پذیرش مقاله تا زمان انصراف بر مجله تحمیل شده است، پرداخت کند؛ هزینه‌هایی مثل حق‌الزحمه داوران، ویراستاران علمی و ادبی اصل مقاله و چکیده انگلیسی آن، و آماده‌سازی مقاله برای انتشار. هر گاه اعلام انصراف وی پس از ویرایش مقاله و آماده‌سازی آن برای نشر باشد، همه حقوق معنوی نسخه ویراسته متعلق به مجله خواهد بود و مؤلف حتی پس از پرداخت هزینه‌های فوق، حق نشر کل یا بعض آن نسخه را بدون اجازه رسمی سردبیر و تصریح به نقش ویراستاران مجله در نسخه در دست انتشار نخواهد داشت.

۱۸. تنها زمانی برای مؤلف گواهی پذیرش صادر می‌شود که افزون بر تأیید داوران و تحریریه، مقاله به تأیید ویراستار علمی نیز برسد و در سنجشهای ویراستاران اصالت مقاله، انسجام مطالب و اعتبار منابع تأیید شود. هر گاه سردبیر یا ویراستاران مجله برای بررسی اعتبار ارجاعات احساس نیاز کنند، مؤلفان باید اصل یا کپی منابع درخواستی را به دفتر مجله ارسال دارند.

۱۹. مقالات ویراسته به ترتیب تاریخ پذیرش در آخرین شماره در حال نشر مجله چاپ می‌شوند؛ مگر آن که سردبیر تشخیص دهد برقراری چینش خاصی میان مقالات با اهداف مجله متناسب‌تر

راهنمای نگارش و ضوابط پذیرش مقاله <۱۲>

است؛ مثلاً، وقتی چند مقاله به یک موضوع مربوطند و فهم بهتر برخی، درگرو فهم برخی دیگر باشد.

فهرست

- مبانی و اصول فلسفه زیبایی شناختی قیام عاشورا... / حسینی، طباطبایی، سعدی.....۱۳
- الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده... / شریفانی، علوی‌نیا، زارعی.....۴۰
- بررسی «انکار اولیای الهی به عنوان وسیله»... / بابالیان، رادبین، پورستار.....۵۷
- نقش الگوهای ادبیات تعلیمی قرآن در تحقق حیات طیبه... / هانیه علیایی.....۷۴
- بررسی مفهوم «مربطه» در قرآن کریم... / شبانی، بسیج، قاسم‌پیوندی.....۸۷
- تعدد زوجات: رویکردی انتقادی به گزارش‌های سفرنامه‌نویسان... / علی بلوردی.....۱۰۱
- چکیده‌های انگلیسی ۱۲۴

تبیین مبانی و اصول فلسفه زیبایی شناختی قیام عاشورا و دلالت‌های آن در تربیت زیبایی شناسانه

سید حسام حسینی^۱

مریم‌السادات طباطبایی حسنی^۲

هتاو سعدی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۴، صفحه ۱۳ تا ۳۹ (مقاله پژوهشی)

چکیده

با نگاهی برصحنه قیام عاشورا در کلیت آن شاهد تجلی جلوه‌های زیبایی از عشق و معرفت و جوانمردی در میان زشتی‌ها و شقاوت‌ها خواهیم بود که به تماشا نشستن این زیبایی‌ها نگاهی زیبا بین می‌طلبد. لذا این پژوهش از حیث هدف، کاربردی و از لحاظ رویکرد، کیفی و جهت جمع‌آوری داده‌ها و برای نیل به هدف پژوهش از سه روش تحلیل اسنادی، گراند تئوری و استنتاج عملی فرانکنا بهره گرفته شد. جامعه آماری و منابع جمع‌آوری داده‌های پژوهش شامل نامه‌ها، مقاتل، مقالات، آثار و نوشته‌ها و روایت‌های تاریخی مرتبط با قیام عاشورا بوده است. برای جمع‌آوری اطلاعات، نمونه‌های مناسب از منابع مرتبط با موضوع پژوهش به صورت هدفمند انتخاب و برای ثبت داده‌ها از فرم فیش برداری استفاده شد و داده‌های بدست آمده در طول تحقیق به طور مستمر تحلیل و تفسیر گردید. بدین منظور ابتدا همه روایات‌های تاریخی پیرامون واقعه عاشورا با روش تحلیل اسنادی بررسی شد و واژه‌هایی که حاوی مفاهیم زیبایی شناسانه بود (۵۳ واژه) استخراج و در فرمهای فیش برداری ثبت گردید. سپس اهداف و مبانی با بهره‌گیری از روش داده بنیاد و با استفاده از کدگذاری موضوعی تبیین و طبقه‌بندی گردید. در مرحله بعد برای استخراج اصول و رهیافت‌ها با استفاده از اهداف و مبانی بدست آمده به عنوان مقدمات از روش استنتاج عملی فرانکنا بهره گرفته شد. براساس یافته‌های پژوهش هدف غایی قیام امام حسین (ع) و واقعه عاشورا در بعد زیبایی-شناختی، حرکت در راستای زیبایی مطلق و خداگونگی است. و برای نیل به این هدف چهار مبنای هفت اصل و هفت رهیافت تربیتی استنباط و استنتاج گردید.

کلیدواژه‌ها: زیبایی‌شناسی، عاشورا، امام حسین (ع)، تربیت زیبایی شناسانه.

۱. دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، مدرس دانشگاه جامع علمی کاربردی کردستان، ایران (نویسنده مسئول):

s.hesam_h@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه شاهد تهران، ایران: tabatabaei.alzahra@yahoo.com

۳. کارشناس ارشد شیمی - فیزیک، دبیر آموزش و پرورش کردستان، ایران: hatavsaaadi1364@gmail.com

درآمد

زیبایی‌شناسی در ادیان و مذاهب مختلف و نیز در میان اقوام و ملل گوناگون از جمله در میان فیلسوفان و مریبان عرصه تربیت دارای رتبه و ارزش بوده و هست. زیبایی‌شناسی به دلیل ماهیت ارزیابی زشتی، زیبایی و ارزش‌گذاری پدیده‌ها، عمدتاً در بطن نظام‌ها و دیدگاه‌های فلسفی ساخته و پرداخته شده و بر این اساس، گزاره‌های مبانی هر نظام فلسفی یا نحله فکری، درخصوص حقیقت هستی، انسان و ویژگی‌ها و نقش او در جهان به شمار می‌آیند. ارزش‌شناسی به عنوان یکی از مبانی فکری و فلسفی در تعلیم و تربیت هر اجتماع، نقشی بسیار مهم و تعیین کننده را در جهت‌دهی به رویکرد اخلاقی و تعیین ارزش‌های واقعی جامعه بر عهده دارد. که سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان فرهنگی به واسطه شناخت و استحکام ارزش‌ها و به تبع آن تبیین ضد ارزش‌ها در جهت رفع بحران‌ها در جامعه همت می‌گمارند. مسأله‌ای که در حال حاضر در ارتباط با زیبایی‌شناسی وجود دارد، نگاه تک ساحتی به آن و تکیه بر مفهوم ظاهری و صوری آن به عنوان زیباشناسی ظاهری و کم توجهی به ابعاد و لایه‌های درونی و باطنی زیبایی‌شناسی است. مسأله‌ی دیگر، تسامح و تساهلی است که در اوضاع بحرانی در رعایت و حفظ کنش‌های انواع مصادیق زیبایی‌شناسی بروز می‌کند؛ اوضاعی چون قرار گرفتن در شرایط سخت و بحرانی چون زلزله، جنگ، تصادفات و اوضاعی از این دست که به بروز روحیه تساهل و تسامح در رعایت و حفظ وجوه زیباشناسی در خور وضعیت‌های یاد شده می‌انجامد. حال آنکه با مطالعه در سیره اهل‌بیت به‌ویژه در واقعه عاشورا به عنوان واقعه‌ای همراه با اوضاع بحرانی، شاهد رفتارها و گفتارهایی به دور از روحیه تساهل و تسامح و عموماً مسأله بی‌توجهی به زیباشناسی روحی هستیم؛ درحالی‌که بر اساس شواهد قرآنی و روایات معصومین، افزون بر اینکه معنا و عمل زیباشناسی ابعادی فراتر از سطح ظاهری آن را در بر می‌گیرد، رعایت آن حتی در وضعیت بحرانی نیز ضرورت دارد. براین اساس مفروضات اساسی این پژوهش عبارت‌اند از اینکه: اولاً زیباشناسی در قرآن و روایات معصومین، با معنایی چندبعدی به کار رفته که از سطح ظاهری زیباشناسی در می‌گذرد. ثانیاً کنش‌های رفتاری زیبایی‌شناختی در واقعه عاشورا بازتاب عملی آیات و روایات معصومین است. ثالثاً پایبندی اهل‌بیت (ع) به حفظ مصادیق زیبایی‌شناسی و رعایت آن به عنوان یک فریضه، به وضعیت خاصی بستگی نداشته، بلکه حفظ و رعایت آن در همه اوضاع - اعم از عادی و بحرانی - از سوی آنان انجام گرفته است. رابعاً کنش‌های رفتاری مربوط به زیباشناسی در واقعه عاشورا از نتایج تربیتی برخوردار است که می‌تواند الگوساز باشد و در اوضاع کنونی جامعه به کار گرفته شود. این پژوهش به چهار دلیل انجام شده است: اول به آن جهت که پژوهش حاضر به موضوع زیبایی‌شناسی عاشورا از نگاه تربیتی می‌نگرد؛

رویکردی که به آن توجه نشده است. دوم از جنبه نتایج عملی حاصل از توجه به زیباشناسی است که این پژوهش به دست می‌دهد و طی آن می‌توان الگوهای رفتاری برآمده از کنش‌های رفتاری مربوط به زیبایی‌شناسی را در عمل به کار بست. سوم از نظر شرایط و زمینه‌های متفاوت و متنوعی است که کنش‌های مربوط به زیباشناسی در ارتباط با واقعه مهم عاشورا در آن به نمایش در می‌آید. در این پژوهش زیبایی‌شناسی در سه موقعیت عادی (پیش از واقعه)، بحرانی (هنگام واقعه) و نیمه‌بحرانی (پس از واقعه) آزموده شده است. لازم به یادآوری است که تقسیم جلوه‌های زیباشناسی در واقعه عاشورا در قبل از واقعه، حین واقعه و بعد از آن صرفاً به دلیل زمان وقوع اتفاقات مربوط به رفتارهای مهمی است که در این پژوهش به آن‌ها اشاره شده است. به عنوان مثال رفتار مربوط به رضامندی به درگاه خداوند و حریت طلبی لزوماً مربوط به وقایع قبل از واقعه عاشورا نیست و در حین و بعد از واقعه هم جلوه‌هایی از این دست وجود دارد. چهارمین وجه اهمیت این موضوع به زاویه نگاه پژوهش به زیبایی‌شناسی باز می‌گردد که در آن به درک معنای چندبعدی زیبایی در واقعه عاشورا نگاه شده است.

طرح مسأله

زیبایی‌شناسی از واژه یونانی آیستانوما^۱ به معنای توانایی دریافت به کمک حواس گرفته شده و از آنجا که بر احساس متکی است، ذهنی و سیال^۲ و بین مردم و فرهنگ‌ها طی زمان‌های مختلف، متغیر است. اصطلاح زیبایی‌شناسی را نخستین بار بومگارتن^۳ در تبادف با ادراک حسی بکار برد. (انصاری و همکاران، ۱۳۹۳: ۶۵). لیو ژیبایی^۴ شناسی را ادراک از یک شیء مبتنی بر دیده‌ها، شنیده‌ها و احساس‌ها تلقی می‌نماید. و نیز زیبایی‌شناسی را شیوه‌ای از تجربه برای قضاوت، درک و شناخت جهان تلقی می‌نماید (به نقل از جیتندر، ۲۰۱۸: ۳۳).

از دیدگاه هری برودی^۵ (۱۹۷۷) شناخت، قضاوت و عمل افراد به تجربه‌های زیبایی‌شناختی آنها بستگی دارد (به نقل از دهقانی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۸)، آیزنر^۶ (۲۰۰۲) نیز همسو با برودی معتقد است، زیبایی‌شناسی با مهار احساس فرد باعث می‌شود تا فرد بر رفتارش نظارت کند و خود را مورد ارزیابی و قضاوت قرار دهد (آیزنر، ۲۰۰۲: ۶).

1. Aisthanomai
2. Mental and fluid
3. Baumgarten, A. G
4. Liu, Y
5. Brody, H
6. Eisner, E. W

ویل دورانت^۱ نیز زیبایی را زاده میل دانسته و یکی از نشانه‌های برجسته اینکه زیبایی زاده میل است این است که شیء مطلوب پس از آنکه به دست آمد، زیبایی خود را از دست می‌دهد. آنچه می‌خواهیم برای خوبی آن نیست، بلکه برای آن خوب است که آن را می‌خواهیم. (ویل دورانت، ۱۳۷۴: ۳۵).

اندیشمندان مسلمان نیز زیبایی‌شناسی را به عنوان اصلی اساسی در مسائل اخلاقی تلقی نموده‌اند. در فرهنگ زیباشناسی قرآن، علاوه بر زیبایی جسمی به زیبایی‌های روحی انسان به عنوان خلیفه‌ی الهی توجه ویژه‌ای شده است. در این میان زیبایی‌های معنوی و معقول، به دلیل سنخیت و نزدیکی با روح انسان، از عالی‌ترین درجات پرجاذبه زیبایی مورد تأکید و تشویق دین اسلام بوده و در قرآن به آن‌ها توجه خاصی شده است؛ آیه «شکیبایی نما، شکیبایی زیبا» نمونه‌ای از زیبایی‌های معنوی است که در قرآن به آن اشاره شده است. زیبایی حالت تحمل و بردباری در راه هدف‌های والای زندگی، در برابر ناگواری‌ها و ناملایمات، هیچ‌گونه نمود ظاهری چونان نقاشی و ترسیمی و مناظر طبیعی ندارد، ولی از نوعی زیبایی برخوردار است که هرگونه زیبایی را معنی و محتوا می‌بخشد (جعفری، ۱۳۹۸: ۱۲۷).

مروری بر پژوهش‌های صورت گرفته گواه این است که در اسلام زیبایی‌شناسی همواره مورد توجه بسیاری از پژوهش‌گران بوده است. در این راستا میرزایی پور (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «هنر و زیبایی‌شناسی در اسلام» با هدف تبیین ویژگی‌های زیبایی‌شناسی در اسلام با رویکردی توصیفی و تحلیلی به موضوع نگرینسته و زیبایی را از دیدگاه اسلام تجلی قدرت خداوند و ذوق و قریحه‌ی انسان تلقی نموده است. متقی (۱۳۸۸) در پژوهشی تحت عنوان «زیبایی‌شناسی از منظر علامه جعفری و پیامدهای تربیتی آن» با هدف بررسی پیامدهای تربیتی زیبایی‌شناسی از نگاه علامه جعفری به بررسی ابعاد زیبایی‌شناسی در دیدگاه این عالم پرداخته و نتایج حاکی از آنست که علامه جعفری تعلیم و تربیت عاری از زیبایی را تربیتی بی معنا تلقی نموده است. خرقانی (۱۳۸۷) در پژوهشی تحت عنوان «مفاهم زیبایی‌شناختی در قرآن» با رویکردی تحلیلی و با هدف تبیین مفاهیم حاوی بار ارزشی در قرآن به موضوع زیبایی نگرینسته و یافته‌های پژوهش وی حاکی از آن است که خداوند سرچشمه همه زیبایی‌هاست و در آفرینش جهان و نعمت‌های آن زیبایی را مد نظر داشته است. کریمیان صیقلانی (۱۳۹۳) نیز در پژوهشی با عنوان «مبانی زیبایی‌شناسی در عرفان اسلامی» با رویکردی جامعه‌شناسانه و با هدف تبیین مبانی زیبایی به موضوع زیبایی در عرفان اسلامی

1. William James Durant

۲. فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا (معارج، آیه ۵)

پرداخته و نتایج پژوهش وی حاکی از این است که خداوند اصل و منبع زیبایی در تمامی عوالم هستی است و عالم جلوه جمال الهی و دارای بعد قدسی است.

اهداف و نتایج پژوهش‌های یادشده، نوآوری پژوهش حاضر را یکی در تأکید بر بعد تربیتی زیباشناسی عاشورا و دیگری در نگاه چندبعدی به آن نشان می‌دهد. بررسی ابعاد زیباشناسی در اوضاع متنوع عادی، بحرانی و نیمه‌بحرانی و برجسته کردن رفتارهای الگوساز حاصل از آن با تأکید بر ابعاد زیبایی‌شناسی نتایج بدیع و از نگاه نسبتاً متفاوت در این پژوهش به واقعه عاشورا را نشان می‌دهد که در پژوهش‌های قبلی به آن‌ها پرداخته نشده است.

لذا با توجه به آنچه در بیان مسأله و مفروضات و ضرورت‌های یادشده عنوان گردید، مسئله اصلی پژوهش حاضر اینست که: فلسفه زیبایی‌شناختی قیام عاشورا برچه مبانی و اصولی استوار و دلالت‌های آن در تربیت زیبایی‌شناسانه چگونه است؟

روش‌شناسی پژوهش

روش این پژوهش از حیث هدف، کاربردی و از لحاظ رویکرد، کیفی و جهت جمع‌آوری داده‌ها و برای نیل به هدف پژوهش از سه روش تحلیل اسنادی، گراند تئوری و استنتاج عملی فرارنگنا بهره گرفته شد. جامعه آماری و منابع جمع‌آوری داده‌های پژوهش شامل نامه‌ها، مقاتل، مقالات، آثار و نوشته‌ها و روایت‌های تاریخی مرتبط با قیام عاشورا بوده است. بدین منظور برای جمع‌آوری اطلاعات، نمونه‌های مناسب از منابع مرتبط با موضوع پژوهش به صورت هدفمند انتخاب و برای ثبت داده‌ها از فرم فیش برداری استفاده شد و داده‌های بدست آمده در طول تحقیق به طور مستمر تحلیل و تفسیر گردید.

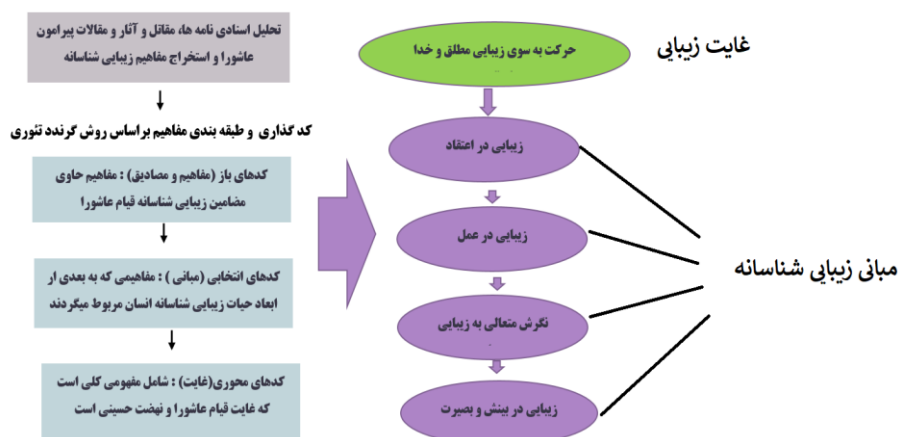
روایی پژوهش حاضر از نوع روایی درونی بود و بدین منظور تحلیل داده‌ها توسط نویسندگان مقاله انجام شد و سپس داده‌ها و تفسیر آنها در اختیار اساتید متخصص قرار گرفت تا آنان صحت داده‌ها و تفسیر از آنها را تأیید نمایند.

در ملاحظات عملی انجام پژوهش پس از مشورت با اساتید و صاحب نظران در انتخاب موضوع، به مطالعه مبانی نظری در خصوص عنوان ساخته شده پرداخته شد. در این پژوهش متناسب با پرسش و هدف پژوهش در مرحله نخست برای استخراج اهداف و مبانی، ضمن مطالعه و تحلیل اسنادی منابع پژوهش، واژه‌هایی که حاوی مفاهیم زیبایی‌شناسانه بود در فرم‌های فیش برداری ثبت گردید و سپس برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از روش «گراند تئوری» بهره گرفته شد. تحلیل داده‌ها در گراند

تئوری مقدمه‌ی انجام پژوهش است و به روش‌های متعددی از جمله مصاحبه^۱، بررسی اسناد^۲ و مشاهده^۳ صورت می‌گیرد که در این پژوهش از تحلیل اسنادی بهره گرفته شد. کار گردآوری داده تا زمانی ادامه می‌یابد که پژوهشگر اطمینان حاصل کند که ادامه گردآوری، چیز تازه‌ای به دانسته‌های او نمی‌افزاید؛ بنابراین پژوهشگر، ناگزیر است گردآوری داده را تا رسیدن به نقطه اشباع ادامه دهد. یکی از نشانه‌های رسیدن به نقطه اشباع روبه‌رو شدن با داده‌های تکراری است (استراس و کوربین^۴، ۱۳۹۰: ۲۲). در ادامه براساس رهیافت استراس و کوربین در سه مرحله کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی هدف غایی و مبانی تربیت زیبایی شناسانه قیام عاشورا تبیین گردید (شکل ۱).

دلیل استفاده از این روش در تحقیق، آن است که آموزه‌های اسلامی علیرغم برخورداری از انسجام بسیار زیاد، درصدد بیان همه مبانی، اصول و روش‌ها نبوده‌اند (باقری، ۱۳۸۷: ۳۸) و برخی اصول یا دستورالعمل‌های کلی در آموزه‌های اسلامی وجود دارند که مبنایی برایشان ذکر نشده است.

شکل ۱. نحوه استخراج هدف غایی و مبانی زیبایی شناسانه قیام عاشورا



در ادامه پژوهش برای استنتاج اصول و روش‌های مورد نظر از مبانی زیبایی شناختی قیام عاشورا، از روش استنتاج به صورت قیاس عملی الگوی فرانکنا بهره گرفته شد. مقدمه اول قیاس،

1. Interview
2. Content Analysis
3. Observation
4. Strauss and Corbin

گزاره‌ای هنجارین است که مبنای مورد نظر از تربیت زیبایی‌شناسانه را در بر می‌گیرد. مقدمه دوم نیز گزاره‌ایی واقع‌نگرانه را شامل می‌شود که براساس آنها درمی‌یابیم دست یافتن به مبانی یاد شده درگرو تحقق یافتن چه مواردی است. نتیجه این قیاس نیز گزاره‌ای هنجارین است که در مقایسه با مبانی، اصول تربیت زیبایی‌شناسانه را مشخص می‌کند. این اصول نیز، واسطه چهارچوبی کلی برای تعیین راهبردهای تربیت را فراهم می‌آورند.

در ادامه شیوه استخراج اصول و رهیافت‌ها از مبانی و اهداف بر اساس روش استنتاج عملی فرانکنا ذکر می‌گردد.

مقدمه اول: (هنجارین) در راستای رسیدن به غایت زیبایی، لازم است بایدهای زیبایی‌شناسانه (زیبایی در اعتقاد، زیبایی در عمل، نگرش متعالی به زیبایی‌ها، زیبایی در بینش و بصیرت) را در متریان فراهم آورد.

مقدمه دوم: (واقع‌نگر) نیل به این بایدها در گرو توجه به ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه (تعالی جویی و کمال‌گرایی، ایثار و شهادت، عزت‌طلبی، عدالت‌خواهی، تبیینی نو از مفهوم آزادگی و روشنگری و بیداری اذهان) در متریان است.

نتیجه: (هنجارین) برای نیل به بایدهای زیبایی‌شناسانه باید به اقتضای ویژگی‌های زیبایی‌شناختی (اصول تعلیم و تربیت زیبایی‌شناسانه) عمل نمود.

نحوه استخراج و استنتاج رهیافت و روش تربیتی:

مقدمه اول: (هنجارین) برای وصول به بایدهای تربیت زیبایی‌شناسانه لازم است ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه (تعالی‌جویی و کمال‌گرایی، ایثار و شهادت، عزت‌طلبی، عدالت‌خواهی، تبیینی نو از مفهوم آزادگی و روشن‌گری و بیداری اذهان) را در متریان فراهم آورد.

مقدمه دوم: (واقع‌نگر روشی) نیل به این ویژگی‌ها و اصول در متریان در گرو پرورش قابلیت‌ها، دانش‌ها و نگرش‌هایی (شناخت مصادیق و جهت‌دهی صحیح، ترویج فرهنگ ایثار و شهادت، بیان توانایی‌ها و تغافل از ضعف‌ها، الگو برداری و آگاهی بخشی از اسوه‌های زیبا، مرزشناسی آزادی و حریت‌طلبی، بصیرت‌دهی و روشنگری) در متریان است.

نتیجه: (هنجارین) برای نیل به اصول و ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه باید قابلیت‌ها، دانش‌ها و نگرش‌هایی را در متریان پرورش داد.

یافته های پژوهش

دنیای ما که مخلوق آفریدگار به عنوان مطلق زیبایی ها ست، همواره عرصه تقابل های گوناگونی چون خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، حق و باطل و غیره بوده است. و زیبایی عالم در همین تقابل ها جلوه می یابد. امام حسین(ع) نیز که پرورش یافته مکتب مطلق زیبایی هاست همواره سعی داشتند با اراده ای راستین و ثبات قدم در مسیر حرکت به سوی زیبایی مطلق حرکت نمایند. ایشان در قیام عاشورایی خود با تأکید بر زیبایی در اعتقاد، زیبایی عمل، نگرش متعالی به زیبایی ها و زیبایی بینش و بصیرت سعی در بیداری و زینت بخشیدن به اذهان تاریک غفلت زدگان و طاغوتیان را داشتند و به واسطه ای این جلوه های زیبا، سرور آزادگان جهان لقب گرفتند و تعریف جدیدی از نگاه به زیبایی های هستی را خلق نمودند.

لذا با توجه به یافته های پژوهش در بخش نخست که به شیوه تحلیل اسنادی و گراندد ثوری از مفاهیم و مصادیق روایت های واقعه عاشورا بدست آمده است هدف غایی قیام امام حسین(ع) و واقعه عاشورا در بعد زیبایی شناختی، حرکت در راستای زیبایی مطلق و خداگونگی است. و برای نیل به این هدف چهار مبنا، هفت اصل و هفت رهیافت تربیتی استنباط و استنتاج گردید. (جدول شماره ۱) که در ادامه به تشریح آنها می پردازیم.

جدول شماره ۱: مصادیق مبانی و غایت قیام عاشورا

کد انتخابی (هدف)	کد های محوری (مبانی)	کد های باز (مفاهیم و مصادیق)
حرکت به سوی زیبایی مطلق و خداگونگی	زیبایی در اعتقاد	۱. طالب لقای جمال الهی
		۲. خشنودی خدا،
		۳. دوست دار معروف
		۴. همسویی انسان با مشیت الهی و هماهنگی با خواست خداوند،
		۵. خلق زیبایی ایثار و شهادت در راه خدا،
		۶. اعتقاد به زیبایی ایثار و فداکاری در راه حفظ و بقای دین خدا
		۷. ایثار و گذشت نسبت به دشمنان خدا
		۸. پاسدار ارزشهای الهی
		۹. طلب زینت پرهیزکاران در دعا و نیایش
		۱۰. خوشبینی به محبت و کرامت آفریدگار

		<p>۱۱. امید به رحمت خداوند در سختیها و شداید</p> <p>۱۲. تقابل با زشتیهای اعتقادی،</p> <p>۱۳. سرسپردگی محض و اخلاص و عشق کامل به ساحت ربوبی،</p>
	<p>زیبایی در عمل</p>	<p>۱. عفو و چشم پوشی از انتقام</p> <p>۲. مروت و جوانمردی</p> <p>۳. حفظ عزت خود و جامعه اسلامی</p> <p>۴. تجلی جوانمردی در عمل</p> <p>۵. عدالت خواهی و حق طلبی</p> <p>۶. خویشتن داری نسبت به منتقدان</p> <p>۷. تقابل حق و باطل در عمل</p> <p>۸. عدم هراس و شجاعت در برابر فشارهای خارجی</p> <p>۹. قدردانی از یاران با ذکر نام و نشان در روز عاشورا</p> <p>۱۰. حفظ عزت</p> <p>۱۱. حفظ کرامت</p> <p>۱۲. شرافت و آزادگی</p> <p>۱۳. احیای ارزشهای اسلامی</p> <p>۱۴. تقابل با زشتیهای اخلاقی</p> <p>۱۵. از خود گذشتن برای دین خدا</p> <p>۱۶. بهره از زیبایی زندگی عزتمند به واسطه عزت پروردگار</p> <p>۱۷. تلاش برای کسب فضایل اخلاقی</p>
	<p>نگرش متعالی به زیباییها</p>	<p>۱. تغییر نگاه به زیباییهای هستی</p> <p>۲. تعریفی نو از پیروزی در اوج مظلومیت</p> <p>۳. روشننگری جلوه های دیده نشده از حماسه عاشورا</p> <p>۴. حریت طلبی و عدم تسلیم در برابر باطل</p> <p>۵. نفی بندگی دیگران و عشق به مطلق زیباییها</p>

		<p>۶. صداقت و آزادی حق انتخاب به یاران</p> <p>۷. زهد و گریز از زیبایی های ظاهری دنیا</p> <p>۸. نکوهش دنیا پرستی</p> <p>۹. تلقی شهادت در راه خدا همچون سعادت و زندگی با ستمکاران همچون هلاکت</p> <p>۱۰. نظر به آفاق و شهود زیبایی های حق و روی گردانی از زیبایی های جهان مادی</p> <p>۱۱. شوق دیدار پروردگار</p>
		<p>۱. دعوت به آزادی مخالفان و دشمنان خود در جهت فطرت اصیل انسانی</p> <p>۲. ایجاد بصیرت و بینش در یاران</p> <p>۳. بیداری اذهان به واسطه روایت ظلم و ستم</p> <p>۴. بصیرت دینی در خصوص نجات دین و آزادی انسان</p> <p>۵. روشننگری نسبت به جلوه های ظلم و ستم به واسطه بیداری اذهان</p> <p>۶. روشننگری در خصوص تغییر جایگاه ارزشها و ضد ارزشها در جامعه</p> <p>۷. ایجاد بصیرت در خصوص ارزشهای والای انسانی و تبعات پشت پا زدن به ارزشها</p> <p>۸. تحول در اذهان با بهره گیری از زیبایی های ادبی و اشعار حماسی</p> <p>۹. ایجاد شوق و بینش زیبایی شناسانه در نسلهای آینده و تجلی آن در شور انقلابی</p>

مبنای اول: زیبایی در اعتقاد

این مبنا ناظر به این باید حیات انسانی است که همه زیباییها دارای منشاء خدایی بوده که جلوههایی از آن به واسطه اعتقاد به این زیبایی مطلق در بشر تجلی می یابد. زمینه های شکل گیری حماسه عاشورا داشتن اذهانی زیبا با عقایدی زیباست که در سخت ترین شرایط نیز مسیر را زیبا در نظر می آورند. سرسپردگی محض و عشق کامل به ساحت ربوبی را می توان در این فراز از سیره امام

حسین(ع) ملاحظه نمود. قبل از واقعه عاشورا امام حسین(ع) در کنار قبر پیامبر(ص) حاضر می-شود و به درگاه خداوند می‌فرماید: «خدایا به راستی من معروف را دوست دارم و منکر را زشت می‌دارم. ای خدای بزرگ و بزرگوار من از تو می‌خواهم به حق این قبر [پیامبر] و کسی که درون آن است، برای من در این قیام آنچه رضایت تو و پیامبرت در آن است پیش آوری». (مجلسی، ۱۴۰۴ ج ۴۴: ۳۲۸). این واکنش ایشان می‌تواند یکی از وجوه زیبایی شناختی باشد. چرا که یکی از جلوه‌های زیبای رابطه میان خدا و بنده را به تصویر می‌کشد و پای منیت از آن درکشیده می‌شود. استاد مطهری در خصوص این جلوه بیان می‌دارد: «عنصر امر به معروف و نهی از منکر به نهضت حسینی ارزش داد و امام حسین(ع) هم به امر به معروف و نهی از منکر ارزش بخشید. امام از نقش کلیدی امر به معروف و نهی از منکر آگاه بود و از آنروست که هم در عرصه نظری ترسیم زیبایی از آن ارائه داد و هم در مرحله عمل عالی‌ترین درجه امر به معروف را به نمایش گذاشت» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

همچنین اوج زیبایی اخلاص، بندگی و محبت و عشق امام(ع) به خالق زیبایی‌ها را در نیایش زیر می‌توان ملاحظه نمود:

«ای معبود من و ای سرورم! دوست دارم هزار بار در راه اطاعت و عشق تو کشته شوم و زنده گردم» (نجمی، ۱۳۹۳: ۱۸۶).

اصول ناظر به این مبنا

۱-۱. تعالی جویی و کمال گرایی

تعالی جویی و کمال‌گرایی حس اصیلی است همچون حس حقیقت‌جویی (دانش) و نیک خواهی (اخلاق) که از اعماق وجود سرچشمه می‌گیرد. و این خود یکی از معماهای وجود بشر است که در برابر اموری ماورای منافع محسوس و ملموس خود، یک نوع تعظیم و تکریمی دارد و سر تعظیم فرود می‌آورد. البته هر میل و طلبی از وجود یک احتیاج عینی حکایت دارد، منتهای امر، مبدأ این احتیاج عینی نیازهای جسمانی و بدنی نیست، بلکه همان مرتبه مستقل روح انسان است.

از این رو بر اساس این اصل تشخیص و پی جویی زیبایی ریشه در روح انسان دارد، و در حقیقت انسان نیاز به ارتباط با منشأ زیبایی دارد. بنابراین بدون زیبایی روح در تاریکی و در سیطره کمیت‌ها باقی می‌ماند، کار زیبایی با انسان در حقیقت جلب نظر اوست در جهت گسیختن از کمیات و پرداختن به کیفیات تا حیات او طراوت و معنا یابد. و در واقع رابطه‌ای که بین حقیقت و معنا با زیبایی وجود دارد از این جهت تبیین می‌گردد که زیبایی نمودی است از کمال و یا حقیقت. امام حسین(ع) در راستای این اصل در فرازی عنوان می‌دارد:

«خدایا! اگر گوشتهای بدن مرا در راه تو و برای رسیدن به وصال و عشق به تو، قطعه قطعه کنند، غیر ممکن است که دوستی و علاقه غیر تو در دلم جای گیرد» (آیت میردامادی، ۱۳۷۵: ۳۲).

رہیافت تربیتی: شناخت مصادیق و جهت دهی صحیح

در تربیت زیبایی شناسانه از جمله نخستین وظایف مربیان تربیتی اینست که شناخت صحیحی از محتوا و موضوعاتی که آموزش می دهند به لحاظ ارزشمند بودن محتوا و همچنین تفاوت های فردی متربیان داشته باشد و با لحاظ نمودن این دو مهم به جهت دهی صحیح انگیزه تعالی جویی متربیان و برانگیختن احساسات آنها که به صورت بالقوه در آنها وجود دارد همت گمارند.

۱-۲. ایثار و شهادت

ایثار واقعی ارتباط تنگاتنگی با مفهوم شهادت دارد و باید گفت این دو مفهوم از یکدیگر تفکیک ناپذیرند. آنجا که انسان مکتبی و دین مدار، خون پاکش را در راه پاسداری از اسلام و ارزش های متعالی آن تقدیم می کند، به بالاترین درجه ایثار رسیده و محبوبترین مقام را نزد خدایش دارد؛ چنانکه رسول خدا (ص) درباره ارزش خون پاک شهیدان راه خدا می فرماید: «هیچ قطره های در پیشگاه خداوند، محبوبتر از قطره خونی که در راه خدا ریخته می شود نیست» (حرعاملی، ۱۳۶۷: ۸). یکی از زیباترین رفتارهای امام حسین (ع) که به قبل از واقعه عاشورا مربوط است، ویژگی ایثار امام حسین (ع) نسبت به سپاه دشمن می باشد. امام در مسیر خود به کوفه، از سرزمین اشراف گذشت و به اصحابش دستور داد آب فراوانی بردارند. نیز به دستور امام آب زیادی برداشتند و حرکت کردند. در منزلگاه بعدی به نام ذوحسم، به سپاه حربن یزید ریاحی برخوردند که مأمور بودند امام حسین (ع) را نزد ابن زیاد ببرند. در آن گرمای شدید، سپاهیان حر با تشنگی شدید مواجه شده بودند. در اینجا امام حسین (ع) به یاران خویش دستور داد تا نه تنها سپاهیان دشمن، بلکه اسبها و مرکب هایشان را نیز سیراب کنند. علی بن طعان محارمی می گوید: «من آخرین نفر از سپاه حر بودم که امام حسین (ع) با دست خود، من و اسبم را سیراب کرد. چون فشار آب از دهانه مشک زیاد بود، آن حضرت لبه مشک را به عقب برگرداند تا فشار آب کم شود و من به راحتی آب بخورم». (کافی، بی تا: جلد ۲: ۹۳).

از دیگر سوی شهادت از اموری است که در دین مبین اسلام زیبایی ذاتی دارد و موجب سعادت ابدی انسان در آخرت می‌گردد و انسان را به فوز عظیم^۱ می‌رساند. از این روست که اولیای الهی یکی از مهم‌ترین آرزوهایشان دستیابی به شهادت بود. امام حسین (ع) در تحلیلی زیبایی-شناسانه شهادت و زنده بودن فرهنگ شهادت طلبی را تنها راه اصلاح جامعه‌ای می‌داند که به ارزش‌ها پشت نموده و دنیا را مرکز آمال خود قرار داده است. در طول تاریخ هر جا جامعه‌ای اسلامی به ارزش‌ها و زیبایی‌های دین پشت نمود، خون شهدا زیبایی دوباره به آن بخشید. که این جلوه‌های زیبایی را به خوبی در پیروزی انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی تجربه نموده‌ایم. از اینروست که حضرت در زمان اعزام مسلم به کوفه در این خصوص می‌فرماید: « امیدوارم که من و تو در جایگاه شهدا قرار بگیریم» (خوارزمی، ۱۴۲۳: ۱۹۶).

در نتیجه زیبایی جلوه ایثار و شهادت و نشستن به تماشا جلوه حق تعالی که «مِمَّا يَدْرِكُ وَلَا يَوْصَفُ^۲» است در تعریف نمی‌گنجد، و با انگیزه نگرستن به همین جلوه از زیبایی است، که شهدای قیام عاشورا توانستند از همه چیز بگذرند و عزیزترین‌ها را فدا کنند. اصل ایثار و شهادت و گذشتن از خود در راه زیبایی مطلق و دیگر انسان‌ها عالی‌ترین شیوه حرکت و اقدام برای رسیدن به یک هدف متعالی است.

رہیافت تربیتی: ترویج فرهنگ ایثار و شهادت

برای ثبات و اشاعه زیبایی‌های فرهنگ ایثارگری در مراکز آموزشی، اولیای تعلیم تربیت و فرهنگ باید همواره درصدد غنی‌سازی فهم دینی و شناخت ارزش‌های ملی باشند تا متریان در برابر شناخت و فهم فرهنگ غیرخودی مقاوم و فعال باشند. که این مهم به دو شکل قابل تصور است،

اولاً به واسطه شناخت پیامدهای رفتار زیبای ایثارگران: پیامدهای مطلوب در شکل‌گیری رفتار حسنه متریان تأثیر بسزایی خواهد داشت و بخش عمده شناخت نوجوانان و جوانان از طریق بیان زیبایی‌های پیامدهای رفتار ایثارگرانه شکل می‌گیرد، به عبارت دیگر رفتار ایثارگرانه و پیامد این رفتار مبنای استناد انسان‌ها و قبول و پذیرش توسط افراد خصوصاً جوانان و نوجوانان است.

۱. إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَغَدَا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ الَّتِي بَاعْتُمْ بِهَا أَنْفُسَكُمْ وَأَنْفُسَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ (سوره مبارکه توبه آیه ۱۱۱).

۲. چیزی است که درک می‌شود، ولی توصیف پذیر نیست

ثانیاً به واسطه معرفی زیبایی‌های فرهنگ ایثار و شهادت: معرفی زیبایی‌های فرهنگ ایثار و شهادت به نسل امروز اهمیت و ارزش این فرهنگ را تبیین می‌کند و بیانگر لزوم حفظ و گسترش آن در تمام زمان‌ها خواهد بود. فدا کردن جان برای حفظ ارزش‌ها، عزت بخشیدن به افراد جامعه، همبستگی اجتماعی، ایجاد روحیه ظلم ستیزی و عدالت طلبی در جامعه، حفظ استقلال تمامیت ارضی کشور در مقابل بیگانگان، ایجاد شور و نشاط و تحرک در بین افراد جامعه همگی از زیبایی‌های فرهنگ ایثار و شهادت در جامعه می‌باشد که طی برنامه‌های متفاوت باید برای نوجوانان و جوانان تبیین گردد.

نمونه‌ای از بهره‌گیری از این رهیافت تربیتی در قیام عاشورا را می‌توان در تبیین جلوه‌های زیبای حرکت انقلابی امام حسین(ع) توسط زنان و اسرای اهل بیت (علیهم السلام) اعم از زینب کبری(س)، ام کلثوم(س)، فاطمه دختر امام حسین(ع) و امام سجاد(ع) و دیگران، در نقشی روشنگرانه ملاحظه نمود که با مرثیه‌نمایی، افشاگری، یادآوری مصائب و نوحه سرایی در تبیین حقیقت قیام عاشورا و جلوه‌های ایثار و شهادت همت گماشتند (طبری، ۱۹۶۷: ۴۵؛ کوفی، ۱۹۹۱: ۱۲۲؛ ابن اثیر، ۱۴۰۷: ۸۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۰۶؛ خوارزمی، ۱۴۲۳: ۸۳؛ اصفهانی، ۱۹۹۲: ۹۰).

مبنای دوم: زیبایی در عمل

این مبنا ناظر به این ویژگی زیبایی شناختی در انسان است که علاوه بر زیبایی در اعتقاد، باید در عمل نیز بایدها و نبایدهای زیبایی قابل دریافت باشد و این گزاره‌ها حاکی از تأثیر عمل و منش انسان در حرکت به سوی زیبایی مطلق است. از این رو در قیام عاشورا و حرکت امام حسین(ع) و یارانش شاهد ظهور جلوه‌های زیبایی در عمل همچون عزت طلبی و عدالت خواهی هستیم.

اصول ناظر به این مبنا

۱-۲. عزت طلبی

این اصل ناظر به ارزش و کرامت ذاتی انسان در حرکت به سوی زیبایی مطلق است و مقصود از عزت اینست که باید انسان را مکرم دانست و مایه‌های عزت نفس او را فراهم آورد. خداوند خود چنین می‌کند. خود را متکفل تدبیر و برآوردن عزت انسان می‌سازد از این رو یکی از اوصاف خداوند (رب العزه) می‌باشد. (باقری، ۱۳۸۳: ۱۳۲) خداوند در قرآن می‌فرماید: «هر که عزت خواهد پس عزت همه از آن خداست و به هر که خواهد داد»!

۱. مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (فاطر، آیه ۱۰).

خداوند مالک و صاحب عزت و پرور است و انسان برای اینکه عزت‌مند شود، باید ارتباط خود را با خداوند بیشتر کند. قدم در راهی که پیش پای انسان نهاده، بگذارد و گوش به فرمان‌های باری تعالی بدهد. کمال تربیت در این است که انسان به عزت دست یابد و حتی رسالت انبیا چنین بوده است. (یمینی به نقل از هوشیار، ۱۳۸۷: ۷۲).

در روز عاشورا هنگامی که امام (ع) به میدان آمد و مبارز طلبید، هرکس از پهلوانان سپاه دشمن پیش آمد؛ او را به خاک افکند، تا آنجا که بسیاری از آنان را به هلاکت رساند آنگاه به میمنه (به جانب راست سپاه) حمله کرد و فرمود: مرگ بهتر از زندگی ننگین است. سپس به میسر (جانب چپ سپاه) یورش برد و فرمود: «منم حسین بن علی (ع)، سوگند یاد کردم که [در برابر دشمن] سرفرو نیورم، از خاندان پدر حمایت نمی‌کنم و بر دین پیامبر (ص) رهسپارم. (مجلسی، ۱۴۰۴ ه.ق، ج ۴۵: ۴۹) و در روایت دیگری آمده است، امام (ع) فرمود: مرگ با عزت بهتر از زندگی با ذلت است. (همان: ۱۹۲)

این شعار که «مرگ با عزت از زندگی ننگین بهتر است» از مهمترین پیام‌های زیبایی شناختی قیام عاشورا است، پیامی که می‌تواند سراسر تاریخ بشر را روشن سازد، و به استعمار و استثمار و بردگی انسان‌ها پایان دهد. مردم غالباً از ترس ذلت دلیل می‌شوند، و از ترس ظلم تن به ظلم و ستم می‌دهند و جباران و ظالمان نیز از همین نقطه ضعف استفاده می‌کنند. درست است که امام حسین (ع) با این شعار به استقبال یزیدیان رفت و در یک نبرد نابرابر شهید شد، اما شهادت او سرآغازی برای قیام‌های مکرر بر ضد مزدوران بنی امیه و بنی مروان، و فرزندان «اکله الاکیاد» شد، که می‌رفت آثار پیامبر (ص) را محو و نابود کنند و سنت‌های جاهلی را به جای آنان بنشانند. و نیز خدا می‌خواست مکتبی ساخته شود که آزادی خواهان جهان در طول تاریخ در آن درس آزادی و افتخار بیاموزند و بدانند «مرگ با عزت و افتخار، بهتر از زندگی ننگین است.» وقتی حریم‌های عزت آدمیان می‌شکند، رنگ و بویی از انسانیت، سلامت، صداقت و صراحت باقی نمی‌ماند. و انحطاط اخلاقی چون خوره‌ای فرد و جامعه را به نابودی می‌کشاند. تربیت انسان‌های والا جز با عزت ممکن نیست، و اخلاقیات جز در زمین ارجمند آدمی شکوفا نمی‌شود. انسانی که زبان به ناراستی می‌گشاید و به تباهی تن می‌سپارد، از ذلت نفسش است. (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹: ۳۹۴)

رہیافت تربیتی: بیان تواناییها و تغافل از ضعفها

هرگاه مربی خود را توانا ببیند و دریابد که کاری از او ساخته است، احساس سربلندی و عزت خواهد کرد و هرگاه خویشتن را ناتوان بیابد احساس سرافکنندگی و ذلت خواهد داشت (باقری، ۱۳۸۳: ۱۹۴-۱۹۵). از اینرو لازم می‌آید که مربی از یک سو امکان بروز توانایی‌های مربی

را فراهم آورده و از دیگر سوی عزت متربی را با نادیده گرفتن خطاهای احتمالی وی در جریان تربیت حفظ نماید. در قیام عاشورا نیز به این اصل تربیتی زیبایی شناختی توجه شده بود به گونه‌ای که با الگو قرار دادن این اصل در عرصه‌ی تعلیم و تربیت؛ متربی خود را عزیز بیندارد و در مقابل زشتی‌ها و پلیدی‌های محیطی و تبلیغات دیگران احساس پستی نکند. در واقعه عاشورا هنگامی که امام(ع) از یارانش می‌خواهد تا با استفاده از تاریکی شب او را با دشمن تنها گذاشته و جان خود را دریابند، همگی آنها یک‌صدا وفاداری خود را در یاری آن حضرت(ع) ابراز می‌دارند. سخنان آن بزرگواران در این مجلس اوج شکوه و عزت عاشورائیان را نشان می‌دهد. گرچه در همه آن سخنان که در کتب تاریخی نقل شده، گوشه‌ای از کرامت آنها هویدا می‌شود، اما در اینجا تنها به ذکر سخنان زهیر بن قین اکتفا می‌کنیم که عرضه‌داشت: «به خداوند سوگند! دوست می‌داشتم کشته شوم، دوباره زنده گردم و به همین کیفیت هزارمرتبه کشته شوم و زنده گردم و خداوند متعال بدین وسیله تو و جوانان اهل بیت را از آسیب دشمنان نگاه‌داری کند» (کوفی، ۱۹۹۱: ۹۴).

۲-۲. عدالت خواهی

عدالت همواره در طول تاریخ عرصه زیبایی آرمان اندیشه بشری و عدالت خواهی قیام عاشورا عرصه تجلی اوصاف و فضایل زیبای امام حسین (ع) و یاران ایشان در عمل می‌باشد. «همه‌ی انسان‌ها با هر فرهنگ و زبان و سنت خواستار عدل‌اند و به آن عشق می‌ورزند از این روست که طبق بیان قرآن کریم « گوهر هر انسانی حق و عدل است خداوند تو را آفرید راست گردانید و به عدل سامان داد». پس قسط و عدل در ساختار هستی هر چیزی نهاده شده و همه‌ی آفرینش دارای گوهر عدل است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۸). لذا می‌بینیم که در بیان قرآن نیز برقراری عدل و قسط از اهداف رسالت انبیاء می‌باشد، ارزش و بزرگی عدالت در سطح اجتماع از منظر قرآن به حدی جدی است که به صورت اصلی بنیادین بدل ناپذیر مطرح گشته است و خداوند به طور قاطع به آن فرمان می‌دهد. این اصل قرآنی (اجرای عدالت کامل در جامعه‌ی بشری) در سیره‌ی عملی رسول خدا (ص) آشکار بود. و از این اصل تربیتی در تربیت نیز باید بهره برد. همچنین در قیام عاشورا هم از این اصل تربیتی بهره وافی برده شده است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۹۲).

رجوع به قیام عاشورا به لحاظ محتوا و اهداف آن و به لحاظ بستر تاریخی ایجاد آن، نشان از احیاء و تبیین عدالت و مساوات به عنوان یک حق اساسی برای بشر در این واقعه‌ی عظیم دارد. اصولاً یکی از زمینه‌های مخالف مردم کوفه و سایر مسلمانان با امویان ظلم و جور آن‌ها و بی

۱. اَلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (انفتار: آیه ۷).

۲. لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۗ (حدید: آیه ۲۵)

عدالتی حاکم بر دستگاه حاکم بود. تقسیم قدرت میان اقوام - فقر و اختلاف طبقاتی شدید (بی عدالتی اقتصادی) و بر هم خوردن تعادل در نظام معرفتی جهان اسلام با راه دادن افکار انحرافی در میان مسلمانان و ترویج رسمی آن‌ها به دست حکومت. امام حسین (ع) به عنوان یک فرد انقلابی عدالت خواه که طالب اصلاح است باید با این بی‌عدالتی‌ها و عدم تعادل‌ها و شکست تساوی‌های اساسی در زندگی اجتماعی مسلمانان بجنگد؛ و مردم را به قیام فرا خواند و به رشد و تعادل برساند امام حسین (ع) خود حتی در سخت‌ترین صحنه‌های نبرد روز عاشورا تابلویی زیبا و نمادین از احترام به تساوی انسان‌ها و کرامت یکسان آن‌ها به نمایش گذاشت. کسانی که امام (ع) خود را به بالین آن‌ها رسانده است عده‌ی معدودی هستند دو نفر از آن‌ها افرادی هستند که ظاهراً یکی مسلم است که قبلاً برده آزاد شده بوده و یکی از آن‌ها رومی است (ترک هم گفته اند) وقتی از روی اسب افتاد، حضرت امام حسین (ع) خودش را به بالین او رساندند اینجا دیگر منظره‌ی فوق العاده عجیب است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۹۲).

این کوچک‌ترین نمونه از عملکرد امام حسین (ع) در سخت‌ترین شرایط در اعتقاد به تساوی بشر در بشریت آن است. امام حسین (ع) در قیام علیه حکومت جابر به دنبال برقراری حکومتی صالح بود که بتواند مساوات و عدالت اجتماع را رقم بزند، چرا که اصولاً هدف از تشکیل حکومت به دست انبیاء و اولیاء همواره ایجاد عدالت اجتماعی بوده است. تحقق عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اهداف بعثت انبیاء نیازمند فراهم شدن مقدماتی است که روشن‌ترین و ضروری‌ترین مقدمه‌ی آن تشکیل حکومت است، تلاش صادقانه و مستمر انبیاء و جانشینان آنان برای تشکیل حکومت آنها ایجاد عدالت اجتماعی در تمام زمینه‌ها بوده است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۵۹).

عدالت در زمینه‌ی زندگی مادی مردم با آگاه سازی آنها از اوضاع زمانه، فساد و بی‌عدالتی حکومت امویان و بر پا داشتن قیام مسلمانان علیه آن‌ها امکان پذیر بود که امام به آن اقدام کرد اما عدالت دارای مفاهیم گسترده‌ی معنوی و معرفتی نیز هست که تنها در قالب دین و احیای سنن الهی تبیین و اجرا می‌شود و احیای این امور خود به نوعی احیای عدالت و مساوات تکوینی و حنیفی عالم است که جز با تلاش معصوم (ع) و علم جامع او و اتصال به منابع معرفت الهی به نحو کامل ممکن نیست، لذا در این جهت نیز عنایت به حقوق بشر در زمینه عدالت و مساوات و تبیین صحیح آن‌ها در قالب قوانین جهان شمول جز با بازخوانی آموزه‌های ناب اسلامی و الگوهای قیام حسینی امکان پذیر نمی‌باشد.

رہیافت تربیتی: الگو برداری و آگاهی بخشی

الگو برداری برحسب نیاز فطری انسان و همانندسازی و الگوپذیری از همان زمان کودکی است، ولی هرم این الگو هر چه مناسب تر و کامل تر باشد، آدمی را در راه رسیدن به کمال مطلوب بیشتر یاری می‌رساند. اسلام چون به نقش مهم و سازنده الگوها و اسوه‌های حسنه در تربیت افراد، واقف بوده، به افراد ممتاز که دارای موقعیت خاص اجتماعی هستند و می‌توانند برای سایرین الگو و سرمشق باشند، سفارش می‌کند که قبلاً سیره و رفتار خودشان را اصلاح نمایند. از این رو لازم می‌آید مریبان علاوه بر اینکه خود در رفتار و کردار نسبت به متریبان با عدالت برخورد نموده و الگوی عملی شاگردان باشند در شناساندن الگوهایی که تجلی زیبایی اخلاق حسنه می‌باشند همت گمارند زیرا مقتضای عدالت این است که در متریبان آگاهی لازم نسبت به عواقب اعمال نامطلوبشان فراهم آمده و به واسطه این آگاهی زیبایی‌های اخلاق در آنها تجلی یابد.

مبنای سوم: نگرش متعالی به زیبایی‌ها

این مبنا ناظر به این ویژگی است که گاهی عظمت در نگاه زیبا بین است، نه در چیزی که بدان می‌نگرند. آنگونه که برخی گفته‌اند، گاهی هم زیبایی در نگاه و دید انسان است، نه در دیدنی‌ها. آنکه به چشم نظام احسن به همه‌ی هستی می‌نگرد، از نگاه او آیات و بینات الهی همه زیبا دیده می‌شود، بخشی از زیبایی‌ها به نحوه نگرش ما به هستی بستگی دارد به اینکه از کدام زاویه به هستی و حوادث آن بنگریم. آموختن اینکه آدمی، در زشت‌ترین زشتی‌ها همواره می‌تواند آیات و آفات را زیبا ببیند و گشودن چشم زیبایی‌ها به این عالم و مصائب آن از تعالیم و تنبیهات فوق العاده مهم نهضت عاشورای حسینی است.

گاهی انسان به خاطر شدت شور و شعف یک حماسه، چنان محسور و مسخر جنبه‌های غم انگیز آن می‌شود که ابعاد دیگرش را فراموش کرده و از زیبایی‌های آن غافل می‌گردد اما امام حسین (علیه السلام) و یارانش درس زیبا دیدن را در تابلویی به بلندای تاریخ پیش روی بشریت ترسیم نموده‌اند. کربلا بیش از آن اندازه که نمایشگاه شقاوت و بدی و ظهور پلیدی بشر باشد نمایشگاه روحانیت و معنویت و اخلاق عالی و زیبایی‌های انسانیت است ولی اهل خطابه و منبر کمتر به این جنبه توجه دارند (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۳).

اصول ناظر به این مبنا:

۱-۳. تبیینی نو از مرزهای زیبایی

در مطالعه در مبانی نظری دریافتیم که مفهوم زیباشناسی در قرآن که فرهنگ و واقعه عاشورا نیز به تاسی از آن شکل گرفته و بازتاب یافته است، گسترده‌تر از مفهوم دریافت‌شده از سوی عامه

مردم است که در آن به زیبایی ظاهری تعبیر می‌شود. جلوه‌ها و نمودهای رفتاری و کنش‌های مربوط به زیباشناسی به میزان زیادی در موقعیت‌های گوناگون واقعه عاشورا بازتاب یافته است. به طور کلی بازتاب انواع جلوه‌های زیباشناسانه واقعه عاشورا در رویدادهای پیش از واقعه، در حین واقعه و پس از واقعه قابل شناسایی است. این جلوه‌ها حاوی الگوهایی رفتاری هستند که هرکدام حاوی درس مایه‌هایی برای مخاطبان تربیت می‌باشد. یافته‌های پژوهش نشان داد که امام حسین (ع) و اهل‌بیت و یاران ایشان در اوضاع عادی پیش از عاشورا، حین واقعه عاشورا و بعد از واقعه، جلوه‌های زیبایی از رفتار زیبا را در ظاهر و باطن به تصویر کشیده‌اند. این رفتارها شامل اعمال ظاهری، گفتار نیکو، اندیشه و تدبیر به جا و مناسب بوده است.

استنباط کلی از زیباشناسی عاشورا این است که خلق رفتارها و گفتارهای زیبا و موثر در تربیت، همواره و در هر وضعیتی، امری با ارزش و با اهمیت بوده و رعایت و حفظ آن به وضعیت خاصی محدود نمی‌شود؛ بنابراین رعایت و حفظ مصادیق زیباشناختی رفتار چه در اوضاع عادی و یا حتی در شرایط بحرانی امکان پذیر است.

رهیافت تربیتی: تحول در زیبایی بینش متریبان

در این ره‌یافت سعی بر آن است که تصور متریبان از زیبایی‌ها دگرگون شده به گونه‌ای که با تعمق در امور، زیبایی‌های باطنی را از زیبایی‌های سطحی و ظاهری بازشناسند. و دید وسیعی پیرامون زیبایی‌های دنیا، آخرت و حقیقت وجودی آدمی در آنها شکل گیرد. تحول در بینش متریبی منجر می‌گردد وقتی به زشتی‌های عاشورا می‌نگرد آن را زشت‌ترین روز و وقتی از دریاچه زیبایی‌ها به نظاره آن بنشیند آن را زیباترین روز به حساب آورد. بر این اساس است که حضرت زینب(س) می‌فرماید: « در سرتاسر صحنه کربلا جز زیبایی از معبود خود ندیدم» (نوری، ۱۳۶۴: ۱۹۳). یعنی حضرت از ابعادی و رای زیبایی ظاهری نظاره‌گر این واقعه بودند.

۲-۳. تبیینی نو از مفهوم آزادی

امروزه واژه آزادی تداعی بخش مفاهیمی چون آزادی از قانون، حق پیروی از منافع فردی، برابری در برابر قانون و به رسمیت شناختن مالکیت در اذهان می‌باشد. اما امام حسین (ع) با حرکت انقلابی خود مفهومی نو از آزادی را بنیان نهاد که بر آزادی درون، نفی سازش با ستمکار، نفی ذلت و دنیا طلبی تکیه داشت.

هواها و هوس‌ها هستند که موجب نفی آزادی درونی انسان می‌شوند و از درون انسان را به بند می‌کنند. انسانی که از درون به بند کشیده شده است. نمی‌تواند از موهبت آزادی درونی بهره‌مند شود. و در تعالیم دینی ارزش‌های والای انسان مورد توجه قرار گرفته شده است؛ و نفی بندگی و

سلطه‌پذیری انسانی از انسان دیگر اعلام گردیده است؛ از این رو، رسالت همه‌ی پیامبران این بوده است که آدمی را به آزادی حقیقی برسانند و از بندگی غیر خدا آزاد ساخته و به بندگی خدا برسانند. لذا برای آزاد سازی مردم به مبارزه با طاغوت زمان خویش پرداختند و این اهل در سوره‌ی اعراف چنین آمده است. « فرعونیان را نجات بخشیدیم با آنها که پیوسته شما را شکنجه می‌دادند. پسرانتان را می‌کشتند. و زنانتان را (برای خدمتکاری) زنده می‌گذاشتند و در این، آزمایش بندگی از سوی خدا برای شما بود». ^۱ چرا که روح بزرگ و بزرگوار مانع می‌شود در برابر ظلم و ستم به بندگان خدا تنها نظاره‌گر باشد؛ بدعت‌ها را در دین خدا مشاهده می‌کنند، حاکمیت اشرار را بر سرنوشت جامعه ببیند و تعقل نمایید به همین جهت، روح آزاده و تداوم شجاعت آن حضرت، شخصیتی ساخته بود؛ که در برابر ظلم و بی‌عدالتی قیام نمود. (ورعی، ۱۳۸۱: ۱۳۷).

بنابراین یکی از بارزترین ویژگی‌های شخصیت امام حسین (ع) رادمردی بود؛ بدین وسیله، روح آزادگی و رفتار آزادمنشانه امام حسین (ع)، بیعت با یزید را نپذیرفت و با خلق حماسه‌ی عاشورا نبود و زنجیرهای جهالت و گمراهی را نیز از احرار مبارز آزاده ساخت؛ بر این اساس، کربلا و عاشورا حریت بخشیدن است.

در حقیقت آزادگی و حریت یکی از اصل‌های اساسی نهضت حسینی است، امام حسین (ع) نه تنها خود آزادگی را سرلوحه‌ی عمل خویش قرار داده بود. حتی نسبت به اقوام و یاران خویش این اصل را رعایت می‌کرد و آنان را در همراهی با خودش آزاد گذاشت. آن حضرت حتی مخالفان و دشمنان خود را در جهت فطرت اصیل انسانی دعوت به آزادی‌خواهی می‌کرد چنانکه در این باره به آنان فرمود: «وای بر شما، ای پیروان آل ابوسفیان، اگر شما دین ندارید و از حساب روزقیامت نمی‌ترسید، پس دستکم دردنیای خود آزاد مرد باشید. اگر به گمان خود عرب هستید، به حسب و نسب خود بازگردید.» (ابن طاووس، ۱۳۷۸: ۱۴۶).

در این سخن، خواسته‌ی امام حسین (ع)، از ما این است که آزاده باشیم؛ و در برابر شهوت‌ها، طمع‌ها و هرگونه فشارهای درونی و نیز در برابر ترس، هراس و فشارهای خارجی تسلیم نشویم. لذا باید با الگو گرفتن از عاشورا که طی آن دلیر مردانی در رکاب امام حسین (ع) آن تجربه‌ی دشوار را در نور دیدند. و از آن سربلند بیرون آمدند. به تربیت جان‌های خود می‌پردازیم. (فضل الله، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

۱. وَإِذْ أَنْجَيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُقْتُلُونَ آبْنَاءَكَ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكَ عَظِيمٌ. (اعراف: ۱۴۱)

در حقیقت یکی از علل فهم حرمت و منزلت قیام امام حسین (ع) آزادی‌خواهی است که به منظور ستم‌ستیزی حاکمیت حق و عدالت قیام نمود. (اکبریان و همکاران، ۱۳۸۶: ۲۱۳).

رهیافت تربیتی: مرزشناسی آزادی و حریت طلبی

براساس این رهیافت مریبان باید در بدو امر مرزهای آزادی را برای متریبان ترسیم نمایند زیرا در پیچ و خم‌ها و فراز و نشیب‌های زندگی، گاهی صحنه‌هایی پیش می‌آید که انسان‌ها به خاطر رسیدن به دنیا یا حفظ دارایی‌ها و تامین تمنیات و خواسته‌ها یا چند روز زنده ماندن، هر گونه حقارت و اسارت را می‌پذیرند. اما احرار و آزادگان، گاهی با ایثار جان هم، بهای «آزادگی» را می‌پردازند و تن به ذلت نمی‌دهند. ویژگی مرزشناسی در تعلیم و تربیت زیبایی‌شناسانه موجبات نفی بندگی و سلطه‌پذیری متریبان را فراهم می‌آورد. جنبش متفکرانه، مسالمت‌آمیز فرهنگی و دینی عاشورا، جنبشی برای آزادی، آزادگی و حریت طلبی است. هدفش همان هدف والایی است که پیامبر (ص)، آموزگار آن وقت می‌شود؛ و برای آموزش آن دستور بعثت می‌یابد. (یزدی، ۱۳۸۸: ۲۳۷).

مبنای چهارم: زیبایی‌بینش و بصیرت

این مبنا ناظر به انتخاب انسان و مسئولیت‌پذیری در برابر انتخاب خود است. به این معنا که همه مخلوقات چون پیام از عالم ملکوت دارند، زیبا هستند و انسان در این میان علاوه بر زیبایی، امکان تشخیص و خلق زیبایی را نیز دارد، که معیار و میزان خلاقیت زیبایی انسان به بصیرت و توانایی او در دریافت و احساس عالم ملکوت است.

زیبایی در همه فعالیتهای انسان با توجه به رابطه معنا و شکل یا صورت (فرم و محتوا)، امکان ظهور دارد، به گونه‌ای که در گفتار، رفتار و نهایتاً در کلیه آثار او متجلی می‌شود. از این رو، هر انسانی تجلی ذات خود را در کلیه فعالیتهای حیاتی دارد.

از سوی دیگر، همین استعداد ویژه‌ای که انسان از خلقت عالم هستی کسب کرده و به موجب آن داری اختیار و آزادی انتخاب شده است، او را قادر می‌سازد عوالم «غیر» را نیز ببیند، عوالمی که خود ساخته و خیالی است. این عوالم به جهت انحصار، معارض با عالم «غیب» یا ملکوت و زیبایی‌های آن است.

اصول ناظر به این مبنا

۱-۴. روشنگری و بیداری اذهان

در این اصل حقایق به وضوح تبیین گردیده، آگاهی و بینش لازم به افراد داده می‌شود تا آگاهانه مسیر خود را انتخاب کنند و خردمندانه عمل نمایند. امام حسین (ع) در جریان قیام عاشورا،

برخلاف روش معمول در سایر نظام‌ها، تمام اسرار و حقایق را با یارانش در میان می‌گذاشت و به آنان بینشی می‌داد تا بر اساس شناخت و آگاهی تصمیم بگیرند.

شاید بارزترین روشنگری امام حسین (ع) در شب عاشورا برای یاران خودش باشد. از لحاظ نظامی، معمولاً باید شب‌های عملیات به نیروها روحیه داده شود و نقاط ضعف دشمن برجسته گردد، و بر پیروزی آینده مانور داده شود و بر آمادگی نیروها برای رزم و پیکار تشویق و تاکید به عمل آید. اما شیوه‌ای که امام حسین (ع) برگزیده است، برخلاف شیوه‌های معمول، شیوه روشن‌گرانه برای اعطای بینش به یارانش می‌باشد. چون شب عاشورا شد، امام حسین (ع) اصحاب خویش را جمع نمود، پس از حمد و ثنای الهی، فرمود: «به درستی که من نه اصحاب و یارانی بهتر از شما سراغ دارم و نه اهل‌بیتی بهتر از اهل‌بیت خویش؛ خداوند به همه شما جزای خیر دهد. اکنون که شب چونان پرده‌ای سیاه همه جا را در برگرفته است، شما هم شبانه حرکت کنید و هر یک دست یکی از افراد خاندان مرا گرفته و دور شوید و مرا با این قوم تنها گذارید. زیرا آنها غیر از من، با کس دیگر کاری ندارند.» (ابن اثیر، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۷).

پس از سخنان روشن‌گرانه امام، یاران و اصحابش با بصیرت و بینش، قاطعانه اعلام داشتند که برای فداکاری و شهادت آماده‌ایم و هرگز تو را تنها نمی‌گذاریم. اولین بار حضرت ابوالفضل اعلام وفاداری نمود. سپس مسلم بن عوسجه به پاخواست و چنین گفت: «آیا ما تو را در حالی که این همه دشمن پیرامونت را فرا گرفته، رها کنیم و برویم؟ نه، به خدا سوگند! خداوند چنین عمل زشتی را روزی و قسمت من نگرداند که من دست به این کار بزنم. من تا پایان کار با تو هستم. تا لحظه‌ای که با نيزه‌ام سینه آنها را بشکافم و تا زمانی که شمشیر در دست من است، با شمشیر با آنان خواهم جنگید و اگر سلاحی در دست نداشته باشم، با پرتاب سنگ با آنها می‌جنگم و از تو جدا نخواهم شد، تا در رکاب تو شربت شهادت را بنوشم.» (مفید، بی تا، ج ۲: ۹۲) در ادامه سعد بن عبدالله، زهیر بن قین وفاداری خود را ابراز داشتند. اینگونه بود که یاران امام آگاهانه در قیام حضور یافتند و با قلب مالا مال از عشق و ایثار به استقبال شهادت شتافتند.

رهیافت تربیتی: بصیرت دهی و روشنگری

رسالت همه ی پیامبران، معلمان و مصلحان بشری آگاهی بخشی به جامعه بشری بوده تا شاید به یمن فضیلت فهم و آگاهی، جامعه به رفاه و آرمان اتوپیایی برسد و از این رهگذر، بشریت به سرمنزول مقصود برسد. آگاهی بخشی همان وظیفه خطیری ست که ایجاد فهماندن می‌کند. تولید فکر، فهم و دانش، آرزوی دیرینه همه معلمان، مربیان، منادیان، پیامبران و پیام آوران روشنایی و نور، در طول تونل تاریک تاریخ بوده است. پیامبران همان مربیان بزرگی بودند که برای مبارزه با

جهل و خرافات قیام کردند. سلاح آنان در این مبارزه نابرابر ایجاد فهم و دانایی بود. روشنگری، فهماندن و فرایند تفکر غایت کار هر مربی است. از این رو بنابر این رهیافت تربیتی مربی در عصر حاضر که جلوه‌های مصرف‌گرایی و نئولیبرالیسم با دست‌کشی مخملی بر جامعه سایه افکنده است و وظیفه خطیری در بصیرت بخشیدن به متریبان در شناسایی جلوه‌های استکبار و روشنگری آنها بر عهده دارد.

جدول ۲: مبانی، اصول و روشهای تربیتی استنتاج شده از زیبایی شناسی قیام عاشورا

هدف	مبانی	اصول	روش
حرکت در راستای	زیبایی در اعتقاد	تعالی جویی و کمال گرایی	شناخت مصادیق و جهت دهی صحیح
		ایثار و شهادت	ترویج فرهنگ ایثار و شهادت
زیبایی مطلق و خداگونگی	زیبایی در عمل	عزت طلبی	بیان تواناییها و تغافل از ضعفها
		عدالت خواهی	الگو برداری و آگاهی بخشی از اسوه های زیبا
	نگرش متعالی به زیباییها	تبیینی نو از مفهوم آزادگی	مرزشناسی آزادی و حریت طلبی
	زیبایی بینش و بصیرت	روشنگری و بیداری اذهان	بصیرت دهی و روشنگری

بحث و نتیجه گیری

چنانچه صحنه وقایع قیام عاشورا را به نمایشگاهی تشبیه نماییم زیبایی‌های چون مروت و جوانمردی، ایستادگی در برابر ظلم و ظالم و تلاش برای محو آن، از ویژگی‌های زیبای فرهنگ اسلامی است که در فرهنگ عاشورا و حماسه قیام امام حسین - علیه السلام - به زیباترین شکل متجلی شد. حماسه عاشورا را می‌توان رویارویی خیر و شر تفسیر نمود؛ انسان‌هایی که اعمال آنها از قدرت ایمان و جهان بینی آنان نشات می‌گرفت و شهادت اسارت جز حلاوت، زیبایی و جلوه-های شورانگیز عشق و عرفان چیز دیگری به همراه نداشت. عاشوراییان با الهام از پیامبر (ص) و آیین مقدس او، هدف خویش را دفاع از ارزش‌ها و آرمان‌های اسلامی قرار داده بودند و هرگونه

تحمل سختی‌ها و رنج‌ها را فرصتی برای پیوستن به محبوب می‌دانستند و در نتیجه مسائل عاطفی، عشق و علاقه به خانه و خانواده و دل‌بستگی به جهان برای آنان دارای چنان لذت معنوی بود که درد ناشی از آن نتوانست حتی احساس تسلیم در برابر دشمن را برایشان ایجاد کند.

پژوهش حاضر با هدف تبیین مبانی و اصول فلسفه زیبایی شناختی قیام عاشورا و دلالت های آن در تربیت زیبایی شناسانه صورت گرفت. نتایج این پژوهش همسو با نتایج پژوهش های میرزایی پور (۱۳۹۱)، خرقانی (۱۳۸۷) و کریمیان صیقلانی (۱۳۹۳) که غایتی الهی برای تربیت زیبایی‌شناسانه در اسلام لحاظ نموده بودند، غایت زیبایی شناختی قیام عاشورا را حرکت و اتصال به خدای عزوجل به عنوان مطلق زیبایی نتیجه گرفته است.

یافته های پژوهش همسو با نتایج پژوهش متقی (۱۳۸۸) تعلیم و تربیت را در پرتو ظهور جلوه‌های زیبایی در متریان معنا نموده است. و وجه تمایز یافته های پژوهش با پیشینه پژوهش‌های صورت گرفته، در طی مسیر نیل به غایت تربیت زیبایی‌شناسانه جلوه می یابد که این مهم به واسطه تغییر در نگاه زیبایی شناسانه متریان و بیداری اذهان بدست می‌آید. از این روست که امام حسین (ع) خالق زیبایی عاشورایی با تأکید بر اصول تعالی جویی و کمال گرایی و همچنین ایثار و شهادت در راه حق زیبایی در اعتقاد و باور را به معنای واقعی معنا نموده و با عزت طلبی و عدالت خواهی زیبایی در عمل را به اثبات رسانیده است.

اما مقدمات ظهور زیبایی در عمل و در عقیده متریان نه در خلأ بلکه به واسطه تغییر در اذهان خود و دیگری میسر می‌گردد. از آن روست که خالق زیبایی عاشورا با روشنگری و بیداری اذهان تبیینی نو از مرزهای زیبایی و مفهوم زیبای آزادگی می‌آفریند و زمینه ساز شکل‌گیری نگرشی متعالی به زیبایی‌ها را در یاران خود و امت اسلامی پس از خود، فراهم آورد.

در تعلیم و تربیت نیز این تلقی و برداشت از زیبایی می‌تواند راهنمای مربیان و متریان در پیمودن مسیر باشد به گونه‌ای که برداشت عمیق و متعالی به زیبایی‌های اسلام جایگزین نگاه سطحی و ظاهری گردد. که در راستای این مهم پیشنهاداتی ارائه می‌گردد.

پیشنهادات

در دنیای امروز که آموزه‌های نرم نئولیبرال همچون مصرف گرایی، رقابت، خصوصی سازی و ابزارانگاری معرفت شناسانه و ارزش شناسانه بر نظام‌های تربیتی در سطح جهان به طور عام و نظام آموزشی ما به طور خاص سایه افکنده و رسانه‌های جمعی نیز بر شدت آن افزوده و دشمنان اسلام در تلاش برای کم فروغ جلوه دادن زیبایی‌های ایثارگری و شهادت در جامعه هستند. توجه به نقش مدارس در معرفی جلوه‌های زیبای ایثارگری می‌تواند در نهادینه سازی تعلیم و تربیت اسلامی اصیل

مؤثر واقع گردد لذا پیشنهاد می‌گردد که نظام آموزشی در قالب فعالیت‌های فرهنگی و آموزشی اقدامات ذیل را در دستور کار قرار دهد:

۱. استفاده از آیات و روایات مربوط به ابعاد و مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی قیام عاشورا در کتب درسی

۲. بهره‌گیری از روشهای داستان، شعر، نمایش، فیلم و نقاشی در تبیین مؤثرتر جلوه‌های زیبایی‌شناسی قیام عاشورا

۳. برنامه‌ریزی جهت جلسات مباحثه و سخنرانی با دعوت از صاحب‌نظران

۴. معرفی الگوهای ایثار و شهادت در کتابهای درسی با در نظر داشتن فهم و توانایی‌های فردی شاگردان

۵. ساخت بازی و محتوای آموزشی دربردارنده ارزش‌های عاشورایی

۶. تشویق و ترغیب دانش‌آموزان به انجام کارهای پژوهشی در زمینه جلوه‌های ارزش‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه قیام عاشورا

۷. بهره‌گیری از خاطرات و تجارب زیسته ایثارگران دفاع مقدس شامل آزادگان، جانبازان و خانواده‌های معظم شهدا در مراسم و یادواره‌های فرهنگی

۸. برگزاری نمایشگاه و مسابقاتی با مضمون هنر و زیبایی‌شناسی ایثار و شهادت و قیام عاشورای

منابع

۱. قرآن کریم (۱۳۹۲)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

۲. ابن اثیر، علی (۱۴۰۷ق)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق: قاضی علی، بیروت: دار الکتاب العلمیه.

۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۸)، *لهوف*، ترجمه عقیق بخشایشی، چاپ پنجم، قم، دفتر نشر نوید اسلام.

۴. استراس، آنسلم و کوربین، جولیت (۱۳۹۰)، *اصول روش تحقیق کیفی: نظریه‌های مبنایی، رویه‌ها و شیوه‌ها* مترجم: بیوک محمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۵. اصفهانی، ابوالفرج (۱۹۹۲)، *مقاتل الطالبین*، تحقیق احمد صقر، بیروت، دارالمعرفه .

۶. اکبریان، سید محمد؛ بهروز، محمد رضا و محمد سبحانی (۱۳۸۶)، *پاسخ‌های برگزیده*، تهران: چاپ دوم، نشر هستی‌نما.

۷. انصاری، و همکاران (۱۳۹۳)، تحلیلی بر نظریه تجربه زیبایی شناسی جان دیویی، *مجله پژوهش در برنامه ریزی درسی* ۱۱ (۱۴). ۶۲-۵۱.
۸. آیت میردامادی، محمد باقر (۱۳۷۵)، *پیام عاشورا*، تهران: انتشارات مفید.
۹. باقری، خسرو (۱۳۸۳)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، ج اول، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات مدرسه.
۱۰. باقری، محمد حسین (۱۳۸۷)، *آموزه‌ها و پیام‌های قیام عاشورا*، بی‌جا: مجموعه مقالات همایش امام حسین (ع).
۱۱. جعفری، سید حسین محمد (۱۳۹۸)، *تشیع در مسیر تاریخ*. ترجمه سید محمد تقی آیت‌اللهی. چاپ چهارم تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، قم: مرکز نشر اسرا.
۱۳. حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۳۶۷)، *وسائل الشیعه*، جلد ۱۱، قم: مؤسسه آل‌البیت لا حیات التراث.
۱۴. خمینی (ره)، روح‌الله (۱۳۷۳)، *ولایت فقیه*، تهران: مرکز نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. خوارزمی، محمد بن احمد (۱۴۲۳ق)، *مقتل‌الحسین علیه‌السلام*، قم: انوار الهدی.
۱۶. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹)، *سیره‌ی نبوی*، تهران: انتشارات دریا.
۱۷. دهقانی و همکاران (۱۳۹۵)، بررسی مبانی نظری اندیشه‌های آیزنر و دلالت‌های تربیتی آن: با نقدی بر نظرات وی. *فصلنامه پژوهش‌های کیفی در برنامه درسی*، ۱ (۴). ۲۶-۱.
۱۸. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۷۴)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، ج. ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳)، *الاحتجاج*، ج ۲، مشهد، نشر مرتضی، چاپ اول.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۹۶۷)، *تاریخ الامم و الملوک (تاریخ طبری)*، ج ۵، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث، چاپ دوم.
۲۱. فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، *حدیث عاشورا*، ترجمه فرزاد اسدی، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. کوفی، ابن اعثم (۱۹۹۱)، *الفتوح*، ج ۵، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول.
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *حضرت زینب علیها السلام در دوران اسارت*. بی‌جا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، *حماسه حسینی*. چاپ پنجم، قم: انتشارات صدرا.

۲۵. طهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *حق و باطل*. قم: انتشارات صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار، فلسفه حجاب*، قم: انتشارات صدرا.
۲۷. مفید، محمد بن نعمان (بی تا)، *الارشاد فی معرفه الله علی العباد*، ج ۲.
۲۸. نجمی، محمد صادق (۱۳۹۳)، *سخنان حسین بن علی (ع) از مدینه تا کربلا*، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات بوستان کتاب.
۲۹. نوری، میرزا حسین (۱۳۶۴)، *لؤلؤ و مرجان*، تهران: انتشارات فراهانی.
۳۰. ورعی، سیدجواد (۱۳۸۱)، *عنصر آزادگی در نهضت حسینی، نشریه حکومت اسلامی*، شماره ۲۵.
۳۱. یزدی، عصمت. (۱۳۸۸)، *مبانی نهضت عاشورا در قرآن، مجله بینات*، شماره ۶۴.
۳۲. یمینی، محمود (۱۳۸۹)، *نهضت عاشورا ماندگارترین الگوی حق علیه باطل، ماهنامه علمی - فرهنگی - سیاسی و اجتماعی حوزه اندیشه*، مشهد. دانشگاه علوم اسلامی رضوی. سال ۱۶. ش ۵.
33. Eisner, E. W. (2002). What can education learn from the arts about the practice of education? *Journal of Curriculum and Supervision*, 18(1), 4-16.
34. Jitender, P. S. (2018). Understanding the Relationship between Aesthetics and Product Design. *International Journal of Engineering Technology Science and Research*, 5(3), 2394-3386.

الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده با نگاه به سبک زندگی رضوی (یک مطالعه کیفی)

محمد شریفانی^۱

نسرین علوی‌نیا^۲

طیبه زارعی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵، صفحه ۴۰ تا ۵۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

خانواده به عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی، زیر بنای زندگی فردی و شخصیت انسانی است که تحکیم آن مورد توجه ادیان و مذاهب مختلف و مورد پژوهش اندیشمندان متعدد است. از مهم‌ترین عوامل تحکیم بنیان خانواده گفتگو میان اعضای آن است که تحقق آن مستلزم فراهم‌بودن الزامات متعدد و استفاده از تعالیم دینی مانند سیره رضوی است. بدین جهت هدف از پژوهش حاضر شناسایی الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده با توجه به سبک زندگی رضوی است. روش پژوهش کیفی با رویکرد پدیدارشناسی و تحلیل مضمون می‌باشد که از مشاوران خانواده و اساتید دانشگاه به شیوه نمونه‌گیری قضاوتی، نظری و هدفمند با الگوی گلوله برفی انتخاب شدند. نمونه مورد مطالعه با توجه به اشباع نظری داده‌ها ۱۲ نفر انتخاب شد و اطلاعات از طریق مصاحبه‌های نیمه ساخت‌یافته جمع‌آوری گردیده است. تحلیل اطلاعات با الگوی کلازی (۱۹۷۸) انجام شد. پس از جمع‌آوری اطلاعات، مفاهیم و جملات کلیدی مصاحبه‌ها استخراج و مضامین اصلی کشف شد. این مضامین با توجه به سیره رضوی شامل ۴ مضمون اصلی مقدمات و شرایط، فنی و فرآیندی، ابعاد گفتگو و پیامدها هستند. نتایج پژوهش بیانگر این است که سیره رضوی سرشار از نکات و مفاهیم اخلاقی و اجتماعی است که زمینه‌ساز شکل‌گیری و تقویت گفتگو میان اعضا از یک سو و تحکیم بنیان خانواده از سوی دیگر است و می‌تواند به عنوان الگویی کاربردی یاری‌گر تحکیم خانواده‌ها گردد.

کلیدواژه‌ها: الزامات گفتگو، تحکیم بنیان خانواده، سبک زندگی رضوی، پدیدارشناسی کلازی.

۱. دانشیار دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران: sharifani40@yahoo.com

۲. مدرس گروه معارف اسلامی، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران: na.alavinia@yahoo.com

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

t.zareie18@gmail.com

درآمد

یکی از محیطها و ساحت‌هایی که باید‌ها و نبایدهای آن بسیار حائز اهمیت است، خانواده می‌باشد که نحوه تعامل زوجین در خانواده و تحکیم بنیان خانواده به عنوان یک نهاد اجتماعی مقدم بر شکل‌گیری سایر نهادهای اجتماعی دیگر است و این بدان علت است که زندگی اجتماعی و بقا و تداوم نسل به جز با شکل‌گیری کانون خانواده و ایفای کارکردهای مختلف آن ناممکن است (ایرانی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸: ۲۸).

تحکیم بنیان خانواده از آن‌جا حائز اهمیت است که خانواده نهاد اصلی جامعه بشری و محمل فرهنگ‌های گوناگون است و پیشرفت و توسعه جوامع و یا عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی جوامع وابسته به رشد و یا تنزل این نهاد است. همانطور که اولین شرط داشتن جامعه‌ای سالم، پویا و موفق، سلامت و پایداری خانواده است؛ تمام دستاوردهای علمی و هنری بشر در سایه وجود خانواده‌های سالم و بنیان‌دار پدید آمده است (حسن‌زاده، ۱۳۹۵: ۴۶).

در آیات قرآن و روایات معصومین (ع) به جایگاه خانواده بسیار توجه شده است. آنگونه که در سیره رضوی نیز به اهمیت و نقش خانواده و انتخاب همسر و ازدواج توجه شده و ایشان در مناسبت‌های مختلف در این باره نکات و دستوراتی را بیان فرموده‌اند. به عنوان مثال به تعبیری از امام رضا (ع) اگر ازدواج که یک سنت الهی است، وجود نداشت، باز انسان به آن عمل می‌کرد و به آن رغبت نشان می‌داد تا از این طریق از نیکی با خویشان و پیوند با بیگانگان و نزدیک شدن قلب‌ها و دیگر فواید آن بهره‌مند گردد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۳۷۴).

امام رضا (ع) محبت و نیکی را در همه حالات و ارتباطات ضروری می‌دانستند و در رابطه با خانواده آن را بیشتر توصیه نموده‌اند و در این رابطه بیان داشته‌اند: «اگر نسبت به کسی محبتی و دوستی دارید آن را آشکار کنید، زیرا اظهار دوستی نیمی از خردمندی محسوب می‌شود و در خانواده لازم است زن و شوهر عواطف خود را در خصوص یکدیگر آشکار سازند» (اربلی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۴).

طرح مسأله

تحولات مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جهان در دهه‌های اخیر، نظام خانواده را با چالش‌ها، تغییرات، مسائل و نیازهای متنوع و جدیدی روبرو ساخته است. طی این مدت بنیان و کانون خانواده به شکلی فزاینده با عوامل و علل متعددی در معرض تهدید قرار گرفته است و کارکردهای زیستی، اجتماعی، شناختی و عاطفی آن آسیب دیده و اعضای آن احساس رضایتمندی

خود را از دست داده‌اند و در نتیجه بنیان خانواده سست شده است (نوابخش و محمدی، ۱۳۹۵: ۴۱).

اسلام به عنوان یک دین انسان‌ساز، بیشترین توجه را به تکریم، تنزیه و تعالی بنیان خانواده دارد و این نهاد ارزشمند را کانون تربیت و مرکز دوستی و رحمت می‌داند که خوشبختی و شقاوت جامعه انسانی وابسته به صلاح و فساد این بنا است و هدف از تشکیل آن تأمین نیازهای مادی، عاطفی، ارتباطی و معنوی انسان و از جمله رسیدن به سکون و آرامش برمی‌شمارد (حسن‌زاده، ۱۳۹۵: ۴۵). اگر در تشکیل خانواده و مخصوصاً هنگامی که جوانان به ازدواج نیاز پیدا می‌کنند و زمان آن فرارسیده است، کوتاهی شود، به تعبیر امام رضا (ع) منجر به آسیب می‌شود و ایشان در این رابطه می‌فرمایند: «هنگامی که دختران به خواستن چیزی برسند که زنان طالب آن هستند، درمانی جز ازدواج برای آن‌ها نیست، وگرنه دچار فتنه خواهند شد» (عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۲۰۶).

ازدواج، تشکیل خانواده و زندگی اجتماعی بدون ارتباط ممکن نیست و ارتباطات افراد با یکدیگر در خانواده و جامعه اساس زندگی اجتماعی و تبادلات را شکل می‌دهد و از طریق ارتباط است که خانواده تعریف می‌شود و در تعریف آن آمده است که «خانواده متشکل از گروهی افرادی است که از طریق ارتباط زناشویی، هم‌خونی یا پذیرش فرزند با یکدیگر به عنوان زن، مادر، پدر، شوهر، برادر، خواهر و فرزند در رابطه متقابل هستند، فرهنگ مشترک پدید می‌آورند و در واحد خاص زندگی می‌کنند» (جهانفر، ۱۳۷۶: ۱۳۰) و در واقع خانواده‌ها از طریق سیستم‌های ارتباطی و تعامل با یکدیگر، خود را در نسل‌ها تداوم می‌بخشند و تکرار می‌کنند (میلر، ۲۰۱۷). همچنین ویژگی خاص انسان تمایل به برقراری ارتباط، گفتگو و معاشرت با دیگران است و خداوند متعال نیز بهترین شیوه برخورد و رفتار صحیح انسانی در مقابل دیگران را شایسته سخن گفتن (نساء، ۵)، رفتار و برخورد صحیح می‌داند (نساء، ۲۱) و به همین دلیل امام رضا (ع) به نقل از پیامبر (ص) اخلاق نیکو و رفتار شایسته و مهربانی نسبت به خانواده را از عوامل نزدیکی به پیامبر (ص) در روز قیامت می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۸۳: ۴۱).

گفتگو اصول و مبانی روشنی دارد که آگاهی از آن‌ها می‌تواند در انجام کاربردی آن مفید باشد و پنج اصل نظری و مؤلفه عملی گفتگو مشارکت و گوش دادن، انسجام و احترام، آگاهی و تعلیق، بازگشایی و خودآوایی و کمال‌پذیری و امیدواری است (قاضی مرادی، ۱۳۹۷). گفتگو باب ارتباط و تفاهم است و از مسیر آن، مفاهمه و درک متقابل همراه با اعتماد شکل می‌گیرد و در کنار رعایت ارزش‌ها و هنجارهای دینی با انجام گروهی کارها، تعاون و همکاری سبب ایجاد وحدت، کاهش

کنترل رسمی، شکل‌گیری و تقویت وجدان جمعی و همیاری و صمیمیت بیشتر در میان افراد و تحکیم خانواده می‌شود (قربانی و جباری، ۱۳۹۴: ۱۰).

بدون تردید خانواده برای شکل‌گیری، دوام و بقای خود نیازمند ارتباط و تعامل است، ارتباط و تعاملی که اعضای آن در درون خانواده با خود برقرار می‌کنند و تعامل و ارتباطی که با دیگران و در خارج از خانواده صورت می‌دهند، همه در سلامت اعضای خانواده اثرگذار است و نتایج برخی پژوهش‌ها نشان داده است که ارتباط و تعامل موثر باعث کسب آرامش در خانواده و میان اعضای آن می‌شود و این عامل نقش شریان حیات‌بخش به زندگی را دارد که در تمام قسمت‌های زندگی رسوخ می‌کند (ایرانی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸). همچنین پیشرفت فناوری باعث کمرنگ شدن روابط کلامی و گفتگو شده است که نتیجه آن سرد شدن روابط، تزلزل بنیان خانواده، جامعه و روابط جهانی است (واعظی و همکاران، ۱۴۰۱: ۱۲۱) که این امر اهمیت گفتگو و ارتباطات کلامی را بیشتر می‌کند و نکته مهم چگونگی ارتباط و برقراری گفتگو، مبانی و الزامات آن با توجه به منابع اصیل و تأیید شده است. سیره و سبک زندگی امام رضا (ع) به عنوان الگویی کامل و جامع برای زندگی دارای ویژگی‌های اخلاقی مانند در نظر گرفتن حقوق و کرامت انسانی، احترام، درک متقابل و توجه با اخلاق و ارزش‌های انسانی در برخورد با انسان‌های دیگر و پیروان سایر ادیان است که می‌تواند دربردارنده مبانی و الزامات لازم برای اثرگذاری گفتگو در تحکیم بنیان خانواده باشد. به همین دلیل هدف پژوهش حاضر بررسی الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده با نگاه به سبک زندگی رضوی است.

پیشینه پژوهش

موضوعات گفتگو و تحکیم خانواده از جمله مسائلی هستند که پیرامون آن‌ها کنفرانس‌ها، نشست‌ها و همایش‌های متعددی برگزار شده و مقالات و پژوهش‌های متعددی به رشته تحریر درآمده است و با بررسی‌های متعدد پژوهشگران در این زمینه برخی از تحقیقات که ارتباط نزدیک‌تری با موضوع پژوهش حاضر دارند بیان می‌گردد:

عباسی و همکاران (۱۴۰۱) با مطالعه جامعه شناختی عوامل و موانع تحکیم بنیان خانواده از نظر کارشناسان و مراجعه‌کنندگان به دادگاه‌های شهر زنجان به این نتیجه رسیدند که از نظر کارشناسان به ترتیب عوامل عاطفی، اعتقادی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و همچنین به ترتیب موانع اعتقادی، عاطفی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در تحکیم بنیان خانواده اثرگذار هستند. همچنین میان جنس، نحوه انتخاب همسر، رضایت زوجین، همبستگی اعضا، تشریک مساعی در

امور، اعتماد بین اعضای خانواده و میزان مهارت‌های زندگی در خانواده و تحکیم آن رابطه مستقیم وجود دارد.

هاتفی‌راد و همکاران (۱۴۰۱) مطالعه‌ای پیرامون برساخت گفتگو میان زوجین یزدی با استفاده از روش نظریه داده‌بنیاد گفتگو در میان خانواده‌ها در قالب دوگانه گفتگو- تک‌گویی نگاشته‌اند و بیان کرده‌اند که با توجه به اهمیت گفتگو در سلامت خانواده و بهبود وضعیت آن، اعضای خانواده به گفتگو، گفتمان‌سازی و آگاهی بخشی در این زمینه نیازمند هستند.

طاها و همکاران (۱۳۹۹) با مطالعه عدم شکل‌گیری گفتگو در میان همسران در زندگی مشترک در میان کارکنان آموزش و پرورش تهران براساس نظریه داده‌بنیاد به این نتیجه رسیدند که در کنار شرایط زمینه‌ای و شاغل بودن در آموزش و پرورش، شرایط علی این امر ناتوانی در بیان مسائل، احساسات و انتظارات، خودمحوری، عدم تشخیص موقعیت مناسب برای گفتگو و فقدان مهارت گفتگو و شرایط مداخله‌گر شامل مسائل گذشته و تکرار آن‌ها، یکسان‌انگاری خانواده‌ها در گفتگو می‌باشد که مانع از شکل‌گیری گفتگو میان زوجین و خانواده‌ها می‌شود و در زمینه‌هایی که گفتگو شکل نمی‌گیرد، همسران راهبردهایی چون مشورت نکردن، مشاجره، پرخاشگری به فرزندان و سکوت را انتخاب می‌کنند که پیامدهای آن فشارهای روحی و روانی، درگیری ذهنی، اتخاذ روش‌های متفاوت برای تربیت فرزندان، احساس درک نشدن و عدم توافق در زمینه‌های مختلف می‌شود.

ایرانی‌زاده و همکاران (۱۳۹۸) در مطالعه‌ای که پیرامون کشف الگوی تحکیم خانواده براساس نظریه لازاروس در زوجین شهر یزد از طریق روش کیفی داشتند به این نتیجه رسیدند که عوامل تحکیم خانواده شامل ۷ مضمون اصلی (رفتار، عاطفه، شناخت، حواس، رابطه، تصورات ذهنی و ابعاد جسمانی) و ۱۴ مضمون فرعی (پایبندی به خانواده، صمیمیت، ارتباط مؤثر، اهمیت دادن به مشاوره، گذشت، درون‌ریزی/برون‌ریزی، وقت‌گذاری، تقویت حواس، صله رحم، مراسم خانوادگی، اعتماد به نفس، تاثیر رسانه، تنوع در تغذیه، ورزش و گردش) هستند.

مهدی نژادقوشچی و اسدپور (۱۳۹۷) با بررسی شاخص‌های گفتگوی مؤثر زوجین به این نتیجه رسیدند که مهمترین مضامین در گفتگوی مؤثر زوجین شامل؛ ۱- عوامل مؤثر بر ایجاد و تداوم گفتگو، ۲- مراحل و فرایند گفتگوی مؤثر، ۳- برنامه ریزی برای گفتگو، ۴- محتوای گفتگو و ۵- مهارت‌های ارتباطی هستند.

مبارکی و همکاران (۱۳۹۷) با بررسی تاثیر طرح بصیرت‌افزایی و تعالی معنوی خانواده بر تحکیم بنیان خانواده‌های شهرک شهید چمران با استفاده از روش پیمایش به این نتیجه رسیدند که

تأثیر طرح بصیرت‌افزایی و تعالی معنوی خانواده بر تحکیم بنیان خانواده شهرک شهید چمران بالاتر از شاخص میانگین بوده و نشان دهنده اثرگذاری بالا در سه بعد اعتقادات مذهبی، اخلاق و مهارت‌های زندگی است.

حسن‌زاده (۱۳۹۲) با مطالعه و بررسی عوامل تحکیم خانواده در فرهنگ اسلامی این عوامل را در حُسن معاشرت در خانواده، نظم و انضباط، حاکمیت صداقت و دروی از سوء ظن، پرهیز از حسد، رازداری و وفاداری، برخورد و رفتار با آرامش و بی‌تکبر، داشتن روحیه مشورت در خانواده، صبر و پایداری در امور مختلف زندگی، داشتن عفو و گذشت، حلم و بردباری، ترس از مجازات الهی، دوری از افراط و تفریط، فروتنی، دوری از سختگیری و اسراف و نیز نیکی به پدر و مادر می‌داند.

در میان مطالعات و پژوهش‌های خارج از ایران نیز گفتگو و ارتباط کلامی در خانواده مورد توجه بوده و نتایج آلبرگ^۱ و همکاران (۲۰۲۱) نشان داده است که خانواده‌هایی که بیمار با مراقبت ویژه دارند و با بیمار به صورت مستقیم گفتگو می‌کنند، در مقایسه با خانواده‌هایی که فقط مکالمه‌های پشتیبان دارند، در گذر از بیماری و رسیدن به کیفیت زندگی سالم‌تر توانمندتر هستند. همچنین در مطالعه دیگری آلبرگ^۲ و همکاران (۲۰۲۰) با بررسی مؤلفه‌های عملکرد خانواده هنگام مشارکت خانواده‌ها در گفتگوهای سلامت خانواده به این نتیجه رسیدند که مداخله گفتگوی سلامت خانواده به دلیل درک بهتر از یکدیگر و موقعیت و آگاهی نسبت به عملکرد خانواده در کنار آزادانه صحبت کردن اعضای خانواده با یکدیگر تسهیل یک بیماری بحرانی و کمک به حفظ عملکرد سالم خانواده شد.

خواطر موسی فلاح^۲ (۲۰۱۸) در مطالعه خود که به تأثیر مکالمه بین زوجین با روش کیفی با توجه به منابع اسلامی پرداخته است به این نتیجه رسید که بحث و گفتگو در خانواده از نگاه اسلام به عنوان ستون ارتباط در خانواده و از اولویت‌های آن است که باعث تقویت فرهنگ خانواده، ایجاد شادی و فضایی سرشار از عشق، محبت و آسایش روانی، ایجاد خانواده متعادل و پایدار، ایجاد جامعه متعادل و با ثبات، منجر به عدم صمیمیت و تفاهم، تثبیت خانواده و حل بسیاری و دستیابی به آسایش روانی می‌شود و بزرگترین علت مشکلات بین همسران عدم وجود زبان گفتگوی بین آنهاست که این امر منجر به افزایش مشکلات می‌شود.

1. Ahlberg

2. khwater musa fadlalla

همانطور که پیشینه پژوهش نشان می‌دهد کمتر پژوهشی به بررسی نقش الزامات گفتگو در تحکیم بنیان خانواده با توجه به سیره رضوی پرداخته است و حداقل پژوهشگر تحقیقی در این مورد پیدا نکرد. به همین دلیل این پژوهش سعی دارد با استفاده از نظرات خبرگان و کارشناسان آگاه از موضوع و آشنا به سیره رضوی، اطلاعاتی هرچند اندک را در این رابطه ارائه دهد.

روش و ابزار پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی و با روش تحلیل مضمون انجام شده است. روش پژوهش کیفی و با استراتژی پدیدارشناسی^۱ انجام شده است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات علاوه بر منابع کتابخانه‌ای و تحقیقات مرتبط پیشین، مصاحبه‌های بدون ساختار است که با شرکت‌کنندگان در پژوهش انجام شد. مشارکت‌کنندگان استادان و مشاوران خانواده در استان فارس هستند که سابقه فعالیت در امور خانواده و آگاه از موضوع پژوهش هستند. نمونه مورد مطالعه ۱۲ نفر با توجه به معیار اشباع نظری و دستیابی به فهم روشن از موضوع و تکرار پاسخ‌ها توسط پاسخگویان (هالووی و ویلر، ۲۰۰۲)^۲ به صورت هدفمند و با توجه به روش نمونه‌گیری نظری و از روش گلوله برفی انتخاب گردید. اطلاعات به دست آمده در این پژوهش با روش کلایزی^۳ که از روش‌های مرسوم در مطالعات پدیدارشناسی و تحلیل مضمون است (ابوشوش، ۲۰۱۲)^۴ مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. ویژگی‌های توصیفی مشارکت‌کنندگان در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱- اطلاعات جمعیت شناختی شرکت‌کنندگان پژوهش

اطلاعات	گروه‌ها	تعداد	درصد
سن	۳۰-۴۰	۴	۳۳٪
	۴۱-۵۰	۵	۴۲٪
	+ ۵۰	۳	۲۵٪
جنس	مرد	۶	۵۰٪
	زن	۶	۵۰٪
تحصیلات	فوق لیسانس	۲	۱۷٪
	دکتری	۱۰	۸۳٪

1 Phenomenology

2 Holloway & Wheeler

3 Colaizzi

4 Abu Shosh

سابقه	۵-۱۰	۳	۲۵٪
فعالیت	۱۱-۱۵	۷	۵۸٪
	۱۶ و بیشتر	۲	۱۷٪

همانطور که در جدول ۱ مشخص است مشارکت‌کنندگان در این پژوهش ۱۲ نفر از مشاوران و استادان با تجربه در زمینه خانواده و فرآیندهای گفتگو و مهم‌تر از آن آشنا با سبک زندگی و سیره رضوی بودند که عمدتاً در دانشگاه‌ها و مراکز مشاوره مشغول به کار و ارائه خدمت بودند. از مشارکت‌کنندگان پژوهش ۴ نفر در سن ۳۰-۴۰ سالگی، ۵ نفر سن ۴۱-۵۰ سال و ۳ نفر بالاتر از ۵۰ سال داشتند. از نظر جنسیت تعداد مردان و زنان (۶ نفر برای هر گروه) برابر و تحصیلات ۸۳ درصد از آنان دکتری بود. سابقه فعالیت ۷۵ درصد از آنان نیز بالاتر از ۱۰ سال بود.

در فرآیند پژوهش و در راستای جمع‌آوری اطلاعات لازم، مصاحبه‌های نیمه‌ساختاریافته پژوهش از مشارکت‌کنندگان سؤال‌های زیر به شکل کلی پرسش شد و سایر سؤالات پیرامون نیز براساس فرآیند مصاحبه پیش رفت.

- مهم‌ترین عوامل و شرایط و مؤلفه‌های لازم برای شکل‌گیری یک گفتگوی سازنده در خانواده با توجه به سیره رضوی چیست؟

- آیا گفتگو در تحکیم خانواده نقش دارد و با توجه به گفتگوها و مناظرات رضوی یک گفتگو چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا در تحکیم خانواده اثر لازم و مطلوب را داشته باشد؟

- به طور کلی چه الزاماتی برای شکل‌گیری یک گفتگوی مناسب برای تحکیم خانواده با توجه به سیره رضوی لازم است؟

یافته‌ها

پس از کدگذاری مصاحبه‌ها، الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده در ۴ مضمون اصلی، ۱۰ مضمون فرعی و ۷۸ مفهوم کلی طبقه‌بندی شد. مضامین اصلی کدگذاری شده عبارتند از: مقدمات و شرایط (همراه با ۳ مضمون فرعی زیرساخت‌ها، اهداف گفتگو و اخلاق گفتگو)، عوامل فنی و فرآیندی (همراه با ۳ مضمون فرعی پای‌بندی به اصول و قواعد گفتگو، تعیین خط قرمزها و الگوگیری)، ابعاد گفتگو (با ۲ مضمون فردی و جمعی) و پیامدها (با دو مضمون فرعی پیامدهای اولیه و پیامدهای ثانویه) که در ادامه در جدول ۲ ارائه شده است.

جدول ۲- مضامین اصلی، فرعی و مفاهیم نقش شکل‌گیری گفتگو در تحکیم بنیان خانواده

مضامین اصلی	مضامین فرعی	مفاهیم کلیدی
مقدمات و شرایط	زیرساخت‌ها	دانش و مهارت گفتگو، شناخت حقوق و تکالیف، استفاده از متن و نوشتار، مکان مناسب، زمان مناسب و وقت‌گذاری برای گفتگو، پذیرش تفاوت‌ها و شباهت‌ها، افزایش مطالعه، شیوه تربیتی والدین، کسب مهارت‌های زندگی، داشتن مرزهای مناسب، نگاه و نگرش خوب به گفتگو،
	اهداف گفتگو	تفاهم، حل مشکلات، احساس باهم بودن، هدف داشتن از سخن، مشورت
	تعامل و گفتگو، حقیقت‌گویی، سخن به موقع،	
عوامل فنی و فرآیندی	اخلاق گفتگو	بکارگیری واژگان مناسب، تکریم طرفین، پرهیز از ناسزا گفتن، پرهیز از حسد و دشمنی، رعایت ادب، شیوا سخن گفتن،
	پای‌بندی به اصول و قواعد گفتگو	احترام سن و جایگاه، حفظ حریم و حرمت، خودداری از غیبت، تجسس نکردن، صبور بودن، رعایت حق تقدم، حفظ عدالت، تکریم کودکان و همسران و سالمندان، حق‌گویی، خوش‌بینی، وفای به عهد، بازخورد دادن،
	تعیین خط قرمزها	شفافیت در صحبت و بیان، موعظه، دقت و حواس جمعی، رازداری، عدم گفتگو برای درماندگی، حریم و مسائل شخصی، پرهیز از بکاربردن کلمات زشت و ناپسند
	مسائل اعتقادی و ارزشی، مسائل سیاسی،	
	الگوگیری	دقت در الگوهای قرآنی گفتگو، بهره از منابع دینی و علمی متناسب،

توجه به گفتگوهای معصومین (ع)، گفتگوها و مناظرات امام رضا (ع)		
مسائل فردی، گفتگو شخصی، گفتگو دو نفره، گفتگو میان همسران، گفتگو میان فرزندان، گفتگو میان یک والد و یک فرزند	فردی	ابعاد گفتگو
مسائل جمعی خانواده، گفتگوهای عمومی، گفتگوی جمعی، گفتگو در خانواده گسترده، گفتگو در مورد مسائل اجتماعی،	جمعی	
سلامتی، آسایش و آرامش، نزدیک شدن به یکدیگر، تبادل اطلاعات، سازگاری، حمایت از اعضا، شادی و نشاط، صمیمیت در خانواده، رفع سوء تفاهم‌ها، صمیمیت زناشویی، همدلی،	اولویه	توجه به پیامدها
تحکیم و تقویت خانواده، تثبیت روابط، رضایت بیشتر از زندگی، درک دیدگاه دیگران، کاربردی شدن سیره رضوی، جامعه متعادل، توسعه مهارت‌ها، مقابله بهتر با چالش‌ها، کاهش تعارضات،	ثانویه	

براساس نتایج و کدبندی ارائه شده در جدول ۲ مهم‌ترین الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده شامل ۴ مضمون اصلی «مقدمات و شرایط»، «عوامل فنی و فرآیندی»، «ابعاد گفتگو» و «توجه به پیامدها» هستند که در ادامه به صورت مختصر مورد تبیین قرار می‌گیرند.

مقدمات و شرایط

براساس کدبندی و ترکیب مفاهیم به دست‌آمده از مصاحبه‌ها یکی از الزامات مهم و اساسی در نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده مضمون «مقدمات و شرایط» است که دربردارنده سه مضمون فرعی «زیرساخت‌ها، اهداف گفتگو و اخلاق گفتگو» است. در توضیح این مضمون باید گفت برای آنکه ارتباط کلامی و گفتگو در خانواده بتواند اثرگذار باشد و در راستای تحکیم خانواده مورد توجه قرار گیرد، لازم است تا مقدمات و شرایطی برای آن فراهم شود، زیرا لازمه هرکار فراهم بودن زیرساخت و لوازم مناسب، داشتن هدف و رعایت اخلاق است. به همین دلیل دقت و توجه به

شرایط زمانی و مکانی گفتگو، آگاهی از نحوه گفتگو، برخورداری از دانش لازم و رعایت مرزبندی - ها در خانواده از مهمترین زیرساخت‌های گفتگو هستند. گفتگو برای آنکه نتیجه مطلوب داشته باشد باید دارای هدف باشد و مهم‌تر آنکه در صحبت و ارتباطات کلامی و بیانی رعایت اخلاق ضروری و لازم است. در تمام زمان‌ها و گفتگوها به صورت کلی و گفتگو در خانواده باید اصول اخلاقی مورد توجه باشد تا نتیجه مطلوب از آن حاصل شود. به عنوان مثال در گفتگوها هیچگاه نباید تمسخر و یا تحقیر دیگران باشد که این امر در آموزه‌های قرآن (حجرات، ۱۱) و سیره رضوی مورد توجه و تأکید است و امام رضا (ع) «مسخره کردن و شوخی‌های بی مورد را از بی خردی و کار انسان‌های نادان دانسته است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵: ۳۶۹). همچنین ایشان رعایت اخلاق، نیکی و مهربانی با خانواده را عامل سعادت و نزدیکی به ایشان در قیامت می‌داند و در این رابطه فرموده است: «در قیامت نزدیک‌ترین شما به من از نظر مقام و جایگاه، خوش‌خوترین شما است و خوب‌ترین شما آن کسی است که به خانواده خود با نیکی و مهربانی رفتار کند» (ابن بابویه، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۸). در مصاحبه‌های انجام شده نیز عمده پاسخگویان به رعایت اخلاق و ادب در گفتگوهای خانوادگی به عنوان یک امر لازم در جهت تحکیم خانواده اشاره داشتند. به عنوان مثال پاسخگوی شماره ۳ چنین بیان داشت: «همانطور که خداوند در قرآن ایه ۳۴ سوره فصلت فرموده است: "ادفع باللّتی هی احسن"؛ به شیوه نیکو و احسن دفع کن، در خانواده نیز مراودات و گفتگوها باید به شیوه احسن باشد و البته در گفتگو صبوری، حوصله و متانت را حتما لحاظ کنند و رعایت اخلاق و آداب سخن گفتن که از مهمترین لوازم گفتگو در راستای تحکیم خانواده است را داشته باشند».

عوامل فنی و فرآیندی

از الزامات دیگر نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده شکل‌گیری مضمونی با عنوان «عوامل فنی و فرآیندی» است که توجه و رعایت آن ضروری است. زیرا گفتگو به عنوان یک فرآیند بر کل ساختار خانواده و تحکیم بنیان آن اثرگذار است. منظور از عوامل فنی و فرآیندی توجه به فرآیند گفتگو و عوامل فنی مرتبط با آن است که خود شامل سه مضمون فرعی «پای‌بندی به قواعد و اصول گفتگو، رعایت خط قرمزها و الگوگیری» است. این مضامین شامل مفاهیم اجتماعی و فرهنگی است که توجه به آن‌ها در تمام زمینه‌ها می‌تواند یاریگر تحکیم بنیان خانواده باشد. اموری مانند رعایت حق تقدم در گفتگو، وفای به عهد و پیمان، شفافیت در سخن، رازداری، حفظ حریم و مسائل شخصی، رازداری، الگوگیری از گفتگوها و مناظرات امام رضا (ع) از جمله مهم‌ترین مفاهیم فنی و فرآیندی گفتگو در راستای تحکیم بنیان خانواده هستند. وفای به عهد و پیمان یک عامل مهم در اثرگذاری گفتگو و تحکیم بنیان خانواده است که همچون شیرازه‌ای روابط اجتماعی، سیاسی و

... جامعه را محکم و پابرجا نگه می‌دارد (عبدوس و محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۳: ۱۸۷-۱۸۸) و امام رضا (ع) در این رابطه فرموده‌اند: «ما خاندانی هستیم که معتقدیم وعده‌هایی که داده‌ایم به منزله دینی است که ادای آن لازم است، همانطور که پیامبر (ص) اینگونه رفتار می‌نمودند» (عطاردی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۸۴).

از قواعد و اصول گفتگو در خانواده با توجه به سیره رضوی توجه به کم‌گویی و سکوت است که مانع از رنجش و یا گمراهی و سوءظن می‌شود و به تعبیر امام رضا (ع) «خاموشی دری از درهای حکمت است. خاموشی و سکوت (کم‌گویی) دوستی آور و راهنمای هر خیری است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۴۴۵).

اصل و الزام مهمی که عمده مشارکت‌کنندگان به آن اشاره داشتند، توجه به خط قرمزها و دقت در محتوا و فحوای کلام در خانواده است. زیرا بدون تردید گفتگو در خانواده با گفتگوهای عمومی متفاوت است و بسیاری از پاسخگویان نیز بر این عقیده بودند که در فرآیند گفتگو باید به خط قرمزها توجه شود و هیچگاه در گفتگوهای خانوادگی از این خطوط عبور نشود. اموری مانند بی‌احترامی، خودپسندی و تهمت از جمله خط‌قرمزهای گفتگو هستند که باید مورد توجه قرار گیرند و در تعالیم قرآنی و سیره رضوی نیز به دوری از آنها تأکید شده است. چنانکه در قرآن (حجرات، ۱۲) به پرهیز از گمان‌های نادرست (تهمت و یا افتراء) امر شده است و امام رضا (ع) به شدت از تهمت‌زدن نهی نموده و بیان داشته‌اند که؛ «کسی که مرد یا زن مؤمنی را بهتان و تهمت بزند، یا چیزی را که در او نیست، به او نسبت دهد، خداوند متعال در روز قیامت او را بر تلی از آتش نگاه خواهد داشت تا اینکه از عهده آنچه که در مورد آن مؤمن نسبت داده، برآید» (ابن بابویه، ۱۳۸۳، ج ۲: ۳۳) و به همین علت در گفتگوهای خانوادگی پای‌بندی به اصول اخلاقی و توجه ویژه به خط قرمزها لازم است و همچنین هر مطلب و حرفی را نباید بیان نمود. به عنوان مثال یکی از پاسخگویان چنین ابراز داشت: «همچنین امر دیگری که لازم است رعایت شود توجه به این نکته است که در گفتگوهای خانوادگی و مخصوصاً هنگامی که همه افراد خانواده حضور دارند، باید مراقب خط قرمزها بود و هر سخن و یا مطلبی را بیان نکرد، زیرا ممکن است علاوه بر جوانب منفی، باعث سست شدن بنیان خانواده گردد» (پاسخگوی شماره ۵).

ابعاد گفتگو

توجه به ابعاد گفتگو یکی دیگر از مضامین اصلی است که شامل ابعاد فردی و اجتماعی می‌شود و توجه به آن جایگاه مهمی در روشن‌سازی و کاربردی شدن نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده دارد. دقت و توجه به اینکه گفتگو میان همسران است یا یکی از والدین و فرزندان و به

صورت فردی صورت گیرد یا گروهی و جمعی از الزامات دیگر گفتگو در تحکیم بنیان خانواده است. اگرچه گفتگو در خانواده بیشتر مربوط به مسائل خانوادگی است، ولی بین گفتگوهای فردی و جمعی فرق است و باید ابعادی که در هر کدام مطرح می‌شود، مورد دقت قرار گیرد. آنچنان که سخن گفتن با کودکان به تنهایی و سخن گفتن با جمع خانواده متفاوت است. هنگام گفتگو باید کرامت همه اعضای خانواده حفظ شود و در سیره رضوی نیز بسیار بر این امر تأکید شده است و کرامت کودکان حفظ می‌شد. زیرا زیرا کودکی که تکریم شود و شخصیت او محترم و ارزشمند قلمداد شود، به احساس خود ارزشمندی (عزت نفس و کرامت) دست می‌یابد و چنین کسی خود را به زشتی‌ها و گناهان آلوده نمی‌کند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۳۹). همچنین از نکات دیگر پیرامون ابعاد گفتگو می‌توان به حفظ احترام و قطع نکردن سخن دیگران و مخصوصاً کودکان اشاره نمود که در سیره رضوی به شدت مورد تأکید بوده است و آمده است که امام رضا (ع) «هرگز اتفاق نیفتاد که در سخن گفتن به کسی جفا کند. هر که با او گفت و گو می‌کرد، کلامش را قطع نمی‌کرد و فرصت می‌داد تا آخرین سخن خود را بگوید...» (ابن بابویه، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۸۴).

توجه به پیامدها

در نظر گرفتن آثار و پیامدهای نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده الزام مهم دیگری است که باید مدنظر قرار گیرد و با توجه به آن‌ها از این ویژگی فطری در راستای رشد و تعالی بهره‌مند گردید. این پیامدها در دو گروه پیامدهای اولیه و ثانویه گروه‌بندی شدند. منظور از پیامدهای اولیه اموری است که بیشتر متوجه جمع خانواده و آثاری است که در کوتاه مدت مشخص و پدید می‌آید و شامل موضوعاتی مانند همدلی، صمیمیت زناشویی، سلامتی، آرامش، نزدیک شدن به یکدیگر، تبادل اطلاعات، سازگاری و حمایت بیشتر اعضا از یکدیگر می‌شود و این امور در کنار نتایج و پیامدهای ثانویه مانند کاهش تعارضات، توسعه مهارت‌ها، تحکیم و تقویت خانواده، تثبیت روابط، رضایت بیشتر از زندگی و درک دیدگاه دیگران به تحکیم بنیان خانواده یاری می‌رساند. هنگامی که گفتگو در خانواده به شیوه صحیح انجام شود، با فراهم سازی زمینه‌های همدلی، دوستی و مودت میان اعضای خانواده شرایط برای نوع دوستی و رفع گرفتاری از دیگران نیز آماده می‌شود و رضایت بیشتر از زندگی فراهم می‌گردد. در سیره رضوی نیز رفع گرفتاری و کارگشایی از دیگران به عنوان یک فضیلت مورد توجه بوده است و ایشان در این رابطه فرموده‌اند: «هرکس مؤمنی را از رنج و گرفتاری نجات دهد، خداوند دل او را در روز قیامت گشایش می‌دهد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۹۷).

جمع‌بندی، نتیجه‌گیری و پیشنهادات

گفتگو و برقراری رابطه کلامی به عنوان یکی از ابزارها و راهکارهای مهم ارتباط و همدلی در خانواده است که اگر به شیوه مناسب و براساس دستورات ارزشی و دینی مورد استفاده قرار گیرد، می‌تواند به تحکیم بنیان خانواده یاری رساند. متکی بودن گفتگو بر الگوهای مذهبی و تناسب با فرهنگ و ارزش‌های خانوادگی و اجتماعی می‌تواند اثرگذاری آن را در راستای تقویت بنیان خانواده ارتقا بخشد. براساس آیات قرآن و روایات معصومین (ع) گفتگو یکی از مهمترین ابزارهای ارتباطی بین اعضاء خانواده است و مهمترین شیوه تربیت و انتقال فرهنگ و میراث خانوادگی هم در زمینه‌های مختلف و از جمله تعاملات و معاشرت‌های بین اعضاء خانواده گفتگوهای کلامی و بیانی است که این امر نیازمند برخورداری و شناخت الگوهای مناسب در این زمینه است. یکی از مهم‌ترین منابع ارزشی و کاربردی برای افزایش نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده سیره و سبک زندگی امام رضا (ع) است که براساس دستورات قرآن و مهارت‌های علمی و عملی بنا نهاده شده است. اما برقراری گفتگو نیازمند فراهم بودن شرایط و الزاماتی است که شناخت آن‌ها می‌تواند نقش گفتگو و اثر آن را افزایش دهد و به تحکیم بنیان خانواده یاری رساند. به همین دلیل هدف از پژوهش حاضر مطالعه و شناخت الزامات نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده با توجه به سبک زندگی و سیره رضوی از نگاه آگاهان به موضوع، مشاوران خانواده و برخی استادان دانشگاه به شیوه کیفی و براساس مصاحبه و با استفاده از الگوی کلایزی و تحلیل مضمون بود. نتایج حاصل از مصاحبه و تحلیل اطلاعات پژوهش همانطور که در جدول ۲ ارائه شده است موجب شکل‌گیری ۴ مضمون اصلی «مقدمات و شرایط»، «عوامل فنی و فرآیندی»، «ابعاد گفتگو» و «پیامدها» به عنوان مهمترین الزامات یک گفتگوی سازنده در خانواده با توجه به سیره رضوی گردید. مضامین اصلی شامل ۱۰ مضمون فرعی و ۷۸ مفهوم کلیدی هستند که از مصاحبه‌ها و اطلاعات پژوهش جمع‌آوری و کدبندی گردید. مضمون اصلی مقدمات و شرایط شامل ۳ مضمون فرعی (زیرساخت‌ها، اهداف گفتگو و اخلاق گفتگو)، مضمون اصلی عوامل فنی و فرآیندی شامل ۳ مضمون فرعی (پای‌بندی به اصول و قواعد گفتگو، تعیین خط قرمزها و الگوگیری)، مضمون ابعاد گفتگو شامل ۲ مضمون فرعی (فردی و جمعی) و مضمون اصلی پیامدها شامل ۲ مضمون فرعی (پیامدهای اولیه و پیامدهای ثانویه) است که هرکدام مفاهیم کلیدی خاص خود را دارند.

در تبیین یافته‌های بدست آمده باید گفت که خانواده مهم‌ترین نهاد اجتماعی است و گفتگو به عنوان یکی از ابزارهای مهم تربیتی و ارتباطی نقش مهمی در تحکیم بنیان آن دارد و مسلماً تحقق

آن بسته به فراهم بودن مقدمات، الزامات و شرایطی است که در سبک زندگی و سیره رضوی به خوبی تبیین شده است و به تثبیت روابط، رضایت از زندگی و رسیدن به جامعه متعادل منتهی شود. یافته‌های پژوهش حاضر را می‌توان با نتایج پژوهش هاتفی‌راد و همکاران (۱۴۰۱) مبنی بر اهمیت گفتگو در بهبود وضعیت خانواده و سلامت اعضای آن، نتایج پژوهش مهدی نژادقوشچی و اسدپور (۱۳۹۷) مبنی بر رعایت اخلاق گفتگو و پای‌بندی به اصول آن، نتایج پژوهش طاها و همکاران (۱۳۹۹) مبنی بر تشخیص و شناسایی موقیعت و مهارت گفتگو، نتایج پژوهش ایرانی‌زاده و همکاران (۱۳۹۸) مبنی بر وقت‌گذاری و داشتن ارتباط مؤثر، نتایج پژوهش حسن‌زاده (۱۳۹۲) مبنی بر حسن معاشرت، رازداری و داشتن صداقت و دوری از سوءظن، آلبرگ و همکاران (۲۰۲۱) و آلبرگ و همکاران (۲۰۲۰) مبنی بر اثر گفتگو بر سلامتی و نتایج پژوهش خواطر موسی فلاح (۲۰۱۸) مبنی بر اثرات گفتگو مانند تقویت فرهنگ خانواده، شادی و نشاط، آسایش و آرامش، تعادل همسو دانست. باتوجه به نتایج پژوهش می‌توان گفت که تحکیم بنیان خانواده بر پایه گفتگو علاوه بر آنکه نیازمند الزامات نامبرده است، فرآیندی مستمر و فعال است که باید آموخته شود و برای اثرگذاری و رسیدن به هدف دارای شاخص‌های قرآنی مانند داشتن اندازه (بقره، ۲۳۵)، مستدل و محکم (نساء، ۲)، شیوا و واضح (نساء، ۶۳) و زیبا و نیکو (بقره، ۸۳) و الگوهای تأیید شده مانند سیره معصومین علیهم السلام و مخصوصاً سیره امام رضا (ع) باشد. چرا که تعالیم قرآن و سیره فکری و عملی امام رضا (ع) الگویی جامع و کارگشا برای مسائل مختلف و از جمله نقش گفتگو در تحکیم بنیان خانواده است. در همین راستا و براساس نتایج پژوهش پیشنهادات زیر ارائه می‌گردد:

- طراحی الگوی کاربردی گفتگوهای خانوادگی بر اساس سبک زندگی و سیره رضوی.
- تقویت و توسعه مبانی ارتباطات فردی و اجتماعی در خانواده.
- آموزش و یاددهی دانش و مهارت گفتگو در خانواده از دوران کودکی.
- برگزاری دوره‌ها، سمینارها و همایش‌های رایگان برای معرفی نقش و جایگاه گفتگو در تحکیم بنیان خانواده با الهام از آموزه‌های قرآن و سیره امام رضا (ع).

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۸۳)، *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه علی اکبر غفاری. تهران: صدوق.
۲. اربلی، علی بن عیسی (۱۴۰۵ق)، *کشف الغمّة*، بیروت: دارالاضواء.

۳. ایرانی زاده، جلال؛ زارعی محمودآبادی، حسن؛ وزیری، سعید و افشانی، سیدعلیرضا (۱۳۹۸ش)، کشف الگوی تحکیم خانواده براساس نظریه لازاروس در زوجین شهر یزد (مطالعه کیفی)، *دوماهنامه علمی طلوع بهداشت یزد*، ۱۸(۵)، ۲۷-۴۰.
۴. جهانفر، محمد (۱۳۷۶ش)، *مبانی جمعیت‌شناسی*، تهران: دهخدا.
۵. حسن‌زاده، صالح (۱۳۹۲ش)، عوامل تحکیم خانواده در فرهنگ اسلامی، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ۴(۱۵)، ۴۵-۶۸.
۶. زارعی محمودآبادی، حسن؛ بهرامی، فاطمه؛ احمدی، سیداحمد و اعتمادی، عذرا و دیگران (۱۳۹۵ش)، *پیشگیری از طلاق و جدایی (مفاهیم، نظری‌ها و کاربریست مدل بومی)*، یزد: دانشگاه یزد.
۷. طاها، زهره؛ ابوالحسن تنهایی، حسین و ازکیا، مصطفی (۱۳۹۹ش)، مطالعه مقوله عدم شکل‌گیری گفتگو در میان همسران در زندگی مشترک (مورد مطالعه: کارکنان آموزش و پرورش تهران)، *فصلنامه علمی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شوشتر*، ۱۴(۴)، پیاپی ۵۱، ۹۵-۱۲۱.
۸. عباسی، رقیه؛ پورجبللی، ربابه و ذوالقدر، خدیجه (۱۴۰۱ش)، تحلیل و تفسیر جامعه‌شناختی عوامل و موانع تحکیم بنیان خانواده (از منظر کارشناسان و مراجعه‌کنندگان به دادگاه‌های شهر زنجان)، *فصلنامه خانواده‌درمانی کاربردی*، ۳(۱)، پیاپی ۱۰، ۴۰۲-۴۲۵.
۹. عبدوس، محمدتقی و محمدی اشتهاردی، محمد (۱۳۸۳ش)، *آموزه‌های اخلاقی رفتاری امامان شیعه (ع)*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۱۰. عطاردی عزیر الله. (۱۴۰۶ق)، *مسند الامام رضا (ع)*؛ جلد ۱ و ۲، چاپ اول، مشهد: استان قدس رضوی.
۱۱. قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۷ش)، *شوق گفتگو و گستردگی فرهنگ تک‌گویی در میان ایرانیان*، چاپ دوم، تهران: اختران.
۱۲. قربانی، فهمیده و جباری، امین (۱۳۹۴ش)، *بررسی رابطه بین سرمایه اجتماعی و امنیت اجتماعی (مطالعه موردی استان زنجان)*، مجموعه مقالات نخستین همایش سبک زندگی، نظم و امنیت، زنجان: دانشگاه زنجان.
۱۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵ش). *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۴. مبارکی، محمدرضا؛ عزیزآبادی فراهانی، فاطمه و امام جمعه، فرهاد (۱۳۹۷ش)، تأثیر طرح بصیرت‌افزایی و تعالی معنوی خانواده بر تحکیم بنیان خانواده‌های شهرک شهید چمران، *مجله مدیریت فرهنگی*، ۱۱(۴۱)، ۳۶-۵۲.
۱۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت: إحیا التراث العربی.
۱۶. مهدی نژادقوشچی، رحمان، و اسدپور، اسماعیل. (۱۳۹۷ش)، شناسایی شاخص‌های گفتگوی مؤثر زوجین: مطالعه‌ای پدیدار شناختی. *مجله فرهنگی تربیتی زنان و خانواده*، ۱۳(۴۴)، ۸۸-۶۷.
۱۷. نوابی نژاد، شکوه؛ شفیع‌آبادی، عبدالله و دیگران (۱۳۹۸ش)، *مبانی مشاوره و راهنمایی*، چاپ نهم، تهران: سمت.
۱۸. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ اول، قم: آل‌البیت.
۱۹. واعظی، سیدحسین؛ طوفانی‌فرد، خدیجه و سعادت‌مند، زهره (۱۴۰۱ش)، بررسی جایگاه و مفهوم گفتگو و پرسشگری در اموه‌های حضرت علی(ع)، *مجله پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*، ۳۰(۵۷)، ۱۱۷-۱۵۰.
۲۰. هاتفی‌راد، لیدا؛ پارسامهر، مهربان و روحانی، علی (۱۴۰۱ش)، برساخت گفتگو میان زوجین یزدی: به سوی یک نظریه زمینه‌ای، *فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی*، ۲۲(۸۴)، ۱۴۶-۱۰۹.
21. Abu Shosha G. (2012). *Employment of colaizzi's strategy in descriptive phenomenology: a reflection of a researcher. European Scientific Journal*; 8(27): 31-43.
22. Ahlberg M, Gunilla Hollman F, Carina B, Susanna Å (2020). *Family Health Conversations create awareness of family functioning*. *Nurs Crit Care, Mar*; 25(2): 102-108. doi: 10.1111/nicc.
23. Ahlberg M. Carina P. Carina B, Susanna Å (2021). *Family health conversations versus support group conversations when a family member has been critically ill: A mixed methods study*, *Fam Syst Health Jun*;39(2):293-305. doi: 10.1037/fsh0000607.
24. Holloway I, Wheeler S.(2002). *Qualitative Research for Nurses*, 2th edition. Oxford:BlackWellScience.
25. khwater musa fadlalla M (2018). The Impact of Conversation Between Couples. *Research on Humanities and Social Sciences*. ISSN 2224-5766 (Paper) ISSN 2225-0484 (Online)Vol.8, No.2. www.iiste.org.
26. Miller-Day, M. (2017). *Family communication*. Oxford Research Encyclopedia of Communication.

بررسی «انکار اولیای الهی به عنوان وسیله» در تفسیر «مصطفی حسینی طباطبائی»

مجید بابالیان^۱

علیرضا رادبین^۲

ملیحه پورستار^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵، صفحه ۵۷ تا ۷۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

جریان وهابی‌گرای "قرآنیان" با شعار بازگشت به قرآن و ادعای حذف خرافات در شیعه و طرح دیدگاه‌های کلامی سلفیت، برخی از بنیان‌های عقیدتی شیعه را که مبانی کلامی و قرآنی متقن دارد، مورد تخطئه قرار داده است. مصطفی حسینی طباطبائی مؤلف تفسیر «بیان معانی در کلام ربانی» از جمله عناصر این جریان، در تفسیر خود با رد واسطه‌گری و وسیله‌جویی در تقرب به خدا، هرگونه توسل به اولیای الهی را رد نموده و با نفی انتساب وسیله به اولیای الهی در آیات قرآنی و محدود نمودن آن به اعمال صالح، با شبیه‌سازی توسل شیعیان به عبادت بت‌پرستان، شیعیان را به قبرپرستی متهم نموده است. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی بر اساس آیات قرآن و روایات، ثابت شد اولیای الهی از جمله مصادیق وسیله در آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ بوده و تتبع ناقص وی به آیات قرآن مبنی بر توسل به رسول خدا و کم‌اعتنائی وی به احادیث صحیح در این زمینه، از جمله دلایل این پیش‌دآوری است.

کلیدواژه‌ها: توسل، وهابیت، واسطه‌جویی، قرآنیون.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات آذربایجان شرقی، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران:

majbaybayer@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران (نویسنده مسئول): radbin@iaut.ac.ir

۳. استادیار گروه الهیات، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران: poursatar@iaut.ac.ir

درآمد

در دوران رژیم پهلوی عنوان مبارزه با خرافات، بی‌آنکه تعریفی مشخص یا چهارچوبی معین برای آن ارائه شود، به صورت یک ارزش فرهنگی درآمد بود و بسیاری از افراد درباره آن اظهار نظر می‌کردند و دامنه آن را به دین و مظاهر و شعائر مذهبی می‌کشاندند (ملک زاده، ۱۳۹۶ش، ۱۵). مطمئناً این افراد تجدید نظر طلب در مسائل مختلف با یکدیگر همسان نبودند ولی از بین این افراد، جریان سلفی‌گرای قرآنیان در ایران با شعار بازگشت به قرآن، بر اساس اصول خاصی در یک مجموعه قرار داشتند. زیر سؤال بردن روحانیت، تأثیر پذیری از نگرش وهابیت بدلیل کم‌اعتنایی به حدیث شیعه و ادعای قرآن‌گرایی از جمله مشخصه‌های اصلی آنان بود (جعفریان، ۱۳۸۶ش، ۸۰۹-۸۱۰).

از مهم‌ترین افراد این جریان در آن دوره عبارت است از: شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۲۵۰-۱۳۲۰ق)؛ سید اسدالله میراسلامی خارقانی موسوی معروف به خرقانی (۱۲۱۷-۱۳۱۵ش)؛ شریعت سنگلجی (۱۲۶۹-۱۳۲۲ش)؛ میرزا یوسف شعار (۱۲۸۱-۱۳۵۱ش)؛ حیدرعلی قلمداران (۱۲۹۰-۱۳۶۸ش)؛ سید ابوالفضل برقی (۱۲۸۷-۱۳۷۰ش)؛ مصطفی حسینی طباطبائی (ت ۱۳۱۴ش). تفسیر «بیان معانی در کلام ربّانی» نوشته مصطفی طباطبائی نیز که مهم‌ترین تالیف وی است تا کنون از ۱۳ جلد آن، ۱۲ جلد در فضای مجازی منتشر یافته است. هر چند تا کنون نقدی بر این تفسیر نوشته نشده لیکن بر برخی از آثار او و جریان وهابی‌گرای قرآنیان تألیفاتی صورت گرفته است.

علیرغم اینکه تاکنون پژوهش‌های فراوانی در خصوص وهابیت و سلفیت صورت گرفته، لیکن پیرامون عقائد شبه وهابی مصطفی طباطبائی در حدّ اندکی صورت گرفته و تا این لحظه هیچ کتاب و رساله‌ای در نقد تفسیرش به نام «بیان معانی در کلام ربّانی» تالیف نشده است. در نقد دیگر آثار مصطفی طباطبائی کتاب «بررسی و نقد مبانی فکری و اعتقادی جریان شبه سلفی در ایران با تأکید بر آرا و عقاید مصطفی طباطبائی» اثر محمد ملک‌زاده و رساله‌ی دکترای سید محمد یزدانی با عنوان «واکاوی اندیشه‌های سید مصطفی حسینی طباطبائی» از جمله این آثار است. البته در فضای مجازی یکی از همفکران قبلی وی به نام محمد تقی حسینی ورجانی سایتی با نام «قرآنیون»^۴ راه اندازی نموده بود که در آن، ضمن اعلام براءت از این جریان، ردیه‌ای بر عقائد مختلف جریان قرآنیان سنت‌گریز و تفسیر وی به صورت مختصر نوشته شده است. اخیراً نقد محمد تقی ورجانی بصورت کتاب درآمد و تحت عنوان «موحدان سلفی و کتاب خدا» به چاپ رسیده است.

تفاوتی که این پژوهش با دیگر آثار فوق دارد این است که تاکنون پژوهی مستقل برای نقد تفسیر مصطفی طباطبائی در زمینه آیات مربوط به توحید و شرک به ویژه در خصوص توسل و استغاثه و وسیله‌جویی صورت نگرفته بود که نگارنده اخیراً موفق شد در دو زمینه توسل و استغاثه با عناوین « ادله تفسیری مصطفی طباطبائی در ردّ توسل به دعای پیامبران و اولیای الهی » و « دیدگاه مصطفی طباطبائی در شرک انگاری استغاثه با تأکید بر انکار ولایت تکوینی » به ترتیب در مجله علمی پژوهشی شیعه پژوهی و اندیشه دینی به چاپ رسانده که این مقاله به بحث وسیله‌جویی خواهد پرداخت.

مصطفی حسینی طباطبائی در تفسیر خود با ردّ واسطه‌گری در تقرب به خدا، هرگونه توسل به اولیای الهی را ردّ کرده و با نفی اطلاق وسیله به اشخاص در آیات قرآنی و محدود نمودن وسیله به اعمال صالح بر اساس روایتی، بدون اشاره به روایات دیگر، با شبیه‌سازی توسل شیعیان به عبادت بت‌پرستان، شیعیان را به قبرپرستی متهم می‌نماید و هرگونه وسیله‌جویی و استعانت در امور ماورای طبیعی را انکار می‌نماید. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بر اساس آیات قرآن و روایات، ادعاهای ایشان که با آموزه‌های تشیع و حتی اکثریت اهل سنت در تناقض بوده و به مانند عقائد سلفیت و وهابیت می‌باشد، مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت. برداشت‌های مختلف از این مسئله در بین مسلمانان حتی موجب تکفیر همدیگر شده که لزوم بررسی این امر را دوچندان نموده است.

در این مقاله به سئوالات ذیل پاسخ داده خواهد شد:

- آیا قرآن کریم هرگونه وسیله‌جویی را نفی می‌کند؟
- آیا تسرّی دادن امور ماورای طبیعی به غیر از خداوند صحیح است؟
- آیا انتساب وسیله به اشخاص در آیات قرآن به عنوان یکی از مصادیق "وسيله" درست است؟

مفهوم شناسی

وسيله و توسل

توسل از ریشه «وسل» در لغت به معنای تقرب و نزدیکی و عملی که با آن به خدا تقرب کند اطلاق می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۷۲۴). راغب وسیله را چنین تعریف می‌کند: التَّوَصَّلُ إِلَى الشَّيْءِ بِرَغْبَةٍ: با میل به چیزی برسد (راغب، ۱۴۲۸ق، ۵۳۸). ابن اثیر جزری نیز چنین تعریف می‌کند: مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الشَّيْءِ وَيُقَرَّبُ بِهِ: آنچه با آن به چیزی منتهی می‌شود و به آن نزدیک می‌شود. در حدیث نیز مراد از آن را الْقُرْبُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى: تقرب به خداوند متعال، تعریف می‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۹۹ق، ۵ ص ۱۸۵). معنای اصطلاحی «توسل» به معنای لغوی آن نزدیک است. «توسل» در اصطلاح

این‌گونه تعریف شده است: مقصود از توسل آن است که بنده چیزی یا شخصی را نزد خداوند واسطه قرار دهد تا او وسیله قربش به خدا گردد (آلوسی، روح المعانی، ۶ ص ۱۲۴-۱۲۸). این تعریف با معنای لغوی آن تفاوت چندانی ندارد. لذا با توجه معنای وسیله، توسل مفهوم گسترده‌ای دارد و هر عملی که بر اساس قرآن و روایات صحیح انسان را به خدا نزدیک نماید توسل به‌شمار می‌رود.

شفاعت

«شفاعت» از ماده «شفع» به معنای اتصال و پیوستگی دو چیز و خلاف وتر و به معنی جفت است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳ ص ۲۰۱) راغب اصفهانی «شفع» را چنین تعریف می‌کند: ضم الشی الی مثله: الحاق چیزی به ماندش (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق، ۲۶۶). خلیل بن احمد فراهیدی می‌گوید: شافع یعنی کسی که از غیر خودش طلب می‌کند و می‌گوید نزد فلان شخص واسطه و شفیع من باش. اسم مصدر آن شفاعت است و کسی را که طلب شفاعت می‌کند شفیع می‌نامند (فراهیدی، ۱ ص ۲۶۱). با این تعاریف شفاعت به معنای ضم الشی الی مثله است و این همان توسل است زیرا در توسل هم ضم الشی، صورت می‌گیرد لذا توسل و شفاعت رابطه تساوی دارند اما توسل کار ماست و شفاعت کار آن وسیله‌ای است که به خدمت گرفته می‌شود. معنای توسل و استشفاع رابطه تساوی دارند. اما شفاعت با استشفاع متفاوت است شفاعت کار وسیله است و استشفاع کار شخصی است که از وسیله استفاده می‌کند.

۱) نفی واسطه‌گری و وسیله‌جویی

مصطفی حسینی طباطبائی با برداشت سطحی از برخی آیات، هرگونه واسطه‌جویی را نفی نموده است آیاتی که وی به آن تمسک جسته به شرح ذیل است:

- **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ** ﴿۱۸۶﴾ (بقره: ۱۸۶): و چون بندگان من از تو پرسند، (بدانند که) من به آنها نزدیکم، هرگاه کسی مرا خواند دعای او را اجابت کنم (حسینی طباطبائی، ۱ ص ۱۱۸).

- **وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ** ﴿۲۹﴾ (اعراف: ۲۹): خدا را از سر اخلاص در دین بخوانید (حسینی طباطبائی، ۴ ص ۲۲).

ایشان در این زمینه می‌نویسد: «این چه روحیه درهم و برهمی است که واسطه تراشی و پارتی بازی را بد می‌دانند و مقامات را بخاطر آن ملامت می‌کنند ولی خداوند را پذیرای واسطه‌گری شخصیت‌ها قلمداد می‌نمایند» (حسینی طباطبائی، ۱۰ ص ۳۸).

سپس در جای دیگری برای اثبات شباهت واسطه‌جویی شیعیان با بت‌پرستان بدون اینکه اشاره کند دلیل مذمت بت‌پرستان در اصل عبادت بت‌ها بوده نه واسطه‌جویی - حتی اگر

به دلیل واسطه‌جویی باشد با توجه به اعتقاد به تأثیر استقلالی بت‌ها است - می‌گوید: «دلیل مشرکان قریش برای چاکری و بندگی بت‌ها درست به مانند قبرپرستان کنونی این بوده که می‌گفتند اینان شفعای ما در برابر خدا هستند» (حسینی طباطبائی، ۵ ص ۱۲).

نقد و بررسی

دلایل قرآنی

نکته‌ای که در خصوص تفاسیر وهابیت و مصطفی طباطبائی، باید به آن توجه نمود این است که آنها با تمسک به این آیات هرگونه خواندن اولیای الهی را همانند خواندن بت‌ها می‌دانند. در پاسخ باید گفت منظور از خواندن با اخلاص خدا و مذمت خواندن غیر خدا در برخی از آیات مورد اشاره مصطفی طباطبائی مانند *وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ*، صرف دعا و خواستن نیست؛ بلکه ندای خاصی است که با قصد آن معنا، مرادف با معنای عبادت می‌شود و آن معنای الوهیت و یا ربوبیت است. همچنین مجموع آیات مربوط به مشرکان این مطلب را نشان می‌دهد که آنها برای بت‌هایشان (یا آن موجوداتی که این بت‌ها رمز آن‌هاست) برخی از شئون تدبیر جهان مانند نصرت، روزی و... قائل بودند. پر واضح است که هر نوع دعا و تواضعی با این اعتقاد عبادت او محسوب شده و شرک است (رضوانی، ۱۳۸۸ ش، ص ۴۲۲). اما در خواندن اهل بیت چون به قصد الوهیت و عبادت ایشان نیست لذا اخلاص در خواندن خدا محفوظ می‌ماند و این خواندن طولی است و در عرض خواندن خداوند نیست.

همچنین یکی از راههای تقرّب به خداوند سبحان، خواندن مستقیم ذات احدیت است ولی این آیات به معنای تنها راه ارتباط با خدا نیست خداوند سبحان در قرآن کریم بیان فرموده با وسیله به من نزدیک شوید:

یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ.. (مائده: ۳۵): «ای کسانی که ایمان آورده اید، بترسید از خدا و به سوی او وسیله ای را بجویید و در راه او جهاد کنید». صیغه امر «وابتغوا» نه تنها در مقام مشروعیت توسل بلکه تأکیدی بر وسیله‌جویی دارد.

مراد از وسیله در آیه شریفه، سبب است، به این دلیل که در ادامه آیه می‌فرماید: « وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ » یعنی ابتدا به اهل ایمان دستور می‌دهد که سبب بگیرند و سپس جهاد فی سبیل الله را یکی از اسباب رستگاری می‌شمارد (سبحانی، ۱۳۹۶ ش، ۹۲).

لذا مسأله توسل و دست به دامن شدن به بعضی از مقربین درگاه خدا، به طوری که از این آیه برمی‌آید عمل صحیحی است و غیر از آن عملی است که مشرکان انجام می‌دهند؛ چرا که آنان متوسل به درگاه خدا می‌شوند، ولی تقرب و عبادت را نسبت به ملائکه، جن و اولیای انس انجام می‌دهند، و

عبادت خدا را ترک می‌کنند و امیدوار به رحمت وسیله و بیمناک از عذاب او هستند. آیاتی مانند: قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا: (اسرا: ۵۶): بگو: «کسانی را که غیر از خدا (معبود خود) می‌پندارید، بخوانید! آنها نه می‌توانند مشکلی را از شما برطرف سازند، و نه تغییری در آن ایجاد کنند.»، گویای این اعتقاد آنان نسبت به بت‌ها است (المیزان، ۱۳ ص ۱۷۶-۱۷۴). اگر بت‌پرستان، بت‌ها را در طول خداوند، شفیع می‌دانستند، وجهی نداشت که خداوند از بت‌ها نفی ملکیت می‌کند و می‌فرماید: «فلا يملكون»؛ بت‌ها مالک برطرف کردن مشکلات نیستند (کریمی حسینی، ۱۳۸۹ ش، ۹۸). عبارت «فَلَا يَمْلِكُونَ»؛ نشان می‌دهد که در زعم مشرکان بت‌ها مالکیت در موثر بودن داشتند و این اعتقاد یعنی هم‌عرض بودن با خدا؛ زیرا در صورت طولی بودن آنها تابع بودند و مالکیت نداشتند.

همچنین در عین حالی که درهای رحمت خدا باز است، خداوند دعای پیامبر را نیز به عنوان یک در رحمت معین کرده و در چندین آیه از جمله آیه ۶۴ نساء فرموده: ...وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا: «و اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند به نزد تو می‌آمدند؛ و از خدا طلب آمرزش می‌کردند؛ و پیامبر هم برای آنها استغفار می‌کرد؛ خدا را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند». یعنی برای طلب آمرزش از خداوند، از پیامبر بخواهید تا برای شما طلب بخشش کند و اطلاق این آیه نشان می‌دهد طلب دعا و استغفار از آن حضرت در همه زمان‌ها مؤثر است و دعای پیامبر مانند دعای دیگران نیست. (سبحانی، ۱۳۹۶ ش، ۹۲-۱۰۳).

وقتی فرق بین توجه و تبرک‌جویی به سنگ‌های کعبه و حجرالاسود را با توجه به بت‌ها مقایسه می‌کنیم، فرق حجرالاسود و سنگ‌های کعبه و بت‌ها با توجه به اولیای الهی (آئی توجهت بکم ... الی الله)، نه در وجود واسطه است؛ بلکه فرق در نوع نگاه استقلالی یا باذن الله و نگاه عرضی یا طولی به آنها است.

در پاسخ به اهانت‌های وی به شیعیان و متهم نمودن شیعه به قبر پرستی نیز اظهارات موسس فرقه وهابیت را یادآوری می‌کنیم:

ابن تیمیه در اقتضاء الصراط‌العتل برآوردن حاجات در قبور پیامبران و صالحین می‌گوید: «إذا وقع یكون کرامة لصاحب القبر: اگر تا این اندازه واقع شود، به خاطر کرامت صاحب قبر است... وما فی قبور الأنبياء والصالحین، من کرامة الله و رحمته: و آنچه در قبور انبیا و صالحان است، از کرامت و رحمت خدا است» (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ۲ ص ۲۵۵). پس در پاسخ به شبهه وی باید گفت: واسطه صاحب قبر می‌باشد نه خود قبر.

دلایل روایی

کم اعتنائی مصطفی طباطبائی به روایات کاملاً مشهود بوده و هر جا حدیثی موافق نظرات خود در این زمینه می‌بیند بدان اشاره می‌کند و گرایش به سمت قرآن‌بستگی را اثبات می‌کند. از بین دهها روایت که در خصوص توسل وارد شده به چند روایت که در منابع مهم اهل سنت نیز موجود می‌باشد اشاره می‌شود:

۱. در معتبرترین کتاب حدیثی اهل سنت یعنی صحیح بخاری و صحیح ابن حبان (م ۳۵۴.ق) آمده: وقتی خشکسالی شدت گرفت، عمر بن خطاب به وسیله ی عباس، عموی پیامبر صلی الله علیه و آله طلب باران کرد؛ او گفت: «خدایا! ما به وسیله ی پیامبر به تو متوسل می‌شدیم، و تو ما را سیراب می‌کردی؛ هم اکنون به وسیله ی عموی پیامبر، به تو متوسل می‌شویم؛ ما را سیراب گردان!» راوی می‌گوید: و سیراب شدند (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۵ ص ۱۲۰ و ۲ ص ۲۷؛ ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ۷ ص ۱۱۱)

شاهد دیگر مطلبی است که ابن حجر عسقلانی، شارح صحیح بخاری در کتاب فتح الباری از قول عمر نقل کرده است. او می‌گوید: وقتی عمر به عباس، عموی پیامبر متوسل شد، مقام عباس را متذکر شد و از او تحت عنوان وسیله تعبیر کرد (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۲ ص ۴۹۷). همچنان که شاهد هستیم مصطفی طباطبائی در مرقومات خود در تلاش است اشخاص را به عنوان مصداق وسیله معرفی نکند اما حتی در منابع کهن و معتبر اهل سنت نیز، اولیای الهی مانند عموی پیامبر به عنوان وسیله به سوی الله معرفی شده است.

۲. قحطی و خشکسالی شدیدی اهل مدینه را فراگرفت. مردم به عایشه شکایت کردند. عایشه به آنها گفت: به قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله بنگرید، از قبر آن حضرت روزنه ای به سوی آسمان قرار دهید تا اینکه بین قبر و آسمان هیچ مانعی نباشد. مردم این کار را انجام دادند و آنقدر باران بارید که علف‌ها رویدند و شتران فربه شدند. (دارمی، ۱۴۱۲ق، ۱ ص ۲۲۷؛ ابن اسحاق، ۱۴۰۵ق، ۳ ص ۹۴۶).

این حدیث نیز به صراحت گواهی می‌دهد که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله توسل به آن حضرت را امری جایز و مطلوب می‌دانستند؛ دارمی در سنن خود پس از نقل حدیث، همه راویان را ثقه دانسته است (دارمی، ۱۴۱۲ق، ۱ ص ۲۲۷).

۳. برخی از علمای معروف اهل سنت در تفسیر آیه شریفه ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۳۷) به نقل از رسول خدا منظور از واژه «کلمات» که

حضرت آدم با توسل به آن توبه اش پذیرفته شد، توسل به حق محمد و آل محمد (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ۲ ص ۳۵۸-۳۵۹)؛ یا «بحق حضرت محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین» (سیوطی، الدرالمثور، ۱۴۰۴ق، ۱ ص ۱۴۷)؛ یا «بحق محمد» که عمر (خلیفه دوم) از پیامبر نقل نموده (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۲ ص ۶۷۲)، دانسته اند. حال سؤال این است که اگر توسل به یک فرد غائب دارای اشکال و یا شرک است چرا خداوند به توسل ایشان ترتیب اثر داده و توبه او را پذیرفته است.

۲) اختصاص امور ماورای طبیعی به خداوند

مصطفی طباطبائی با توجه به آیه **وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا** (کهف: ۸۴): «و از هر چیزی وسیله‌ای به او عطا کردیم». اذعان می‌دارد که خداوند به‌طور کلی جدا از استثنائات با اسباب کار بندگان را به جریان می‌افکند و لازمه‌ی اعتقاد به خداوند انکار اسباب نیست (حسینی طباطبائی، ۶ ص ۱۵۹). سپس استعانت و استغاثه از اسباب را فقط در امور دنیوی جایز دانسته و ورای اسباب دنیوی را شرک می‌داند. وی در تفسیر آیه **أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ** (صافات: ۱۲۴-۱۲۵): «آیا بت بعل نام را (خدا) می‌خوانید و خدای بهترین آفریننده عالم را ترک می‌گویید؟» می‌گوید: " **أَتَدْعُونَ بَعْلًا** نشان می‌دهد خواندن غیر خدا به عنوان پناه‌جویی و حاجت‌خواهی در ورای اسباب دنیوی شرک است" (حسینی طباطبائی، ۱۰ ص ۳۱).

سپس در شرح آیه ۳۳ سوره سبأ با توجه به عبارت « **نَجْعَلُ لَهُ أَندَادًا** »: «بر او شریکانی قرار دهیم»، می‌نویسد: شریک قائل شدن یعنی پناه‌دهی و حاجت‌روایی، اراده بخشایش و عذاب که ورای اسباب طبیعی در اختصاص خدا است، به دیگران تسری دهیم (حسینی طباطبائی، ۹ ص ۱۳۶).

نقد و بررسی

اگرچه قرآن کریم خداوند را مدبر مستقل و تنها رب جهان می‌داند ولی به وجود برخی مدبرات و مؤثرات وابسته دیگر نیز تصریح دارد مثل **فَالْمُدْبِرَاتِ أَمْرًا** (النازعات: ۵) و نیز **يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً** (انعام: ۶۱) و نیز فرشتگانی که قبض روح می‌کنند **فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ** (محمد: ۲۷). جمع‌بندی تمام آیات شریفه به این است که تدبیر و ربوبیت استقلالی منحصرأ از آن خداوند است و در عین حال اعتقاد به سببیت، هیچ تنافی با توحید ندارد البته این بدان معنی نیست که خداوند این امور را به آنها تفویض نموده، زیرا اعتقاد به اینکه خداوند برخی امور خلقت مانند شفاعت و آمرزش را به یکی از مخلوقاتش واگذار کرده شرک است (سبحانی، ۱۳۹۶ش، ۸۸-۹۲). همچنین خداوند متعال نفی نظام طولیت در عالم طبیعت را نمی‌کند و لذا خودش را قهار و غالب معرفی کرده و می‌فرماید: **وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**: (رعد: ۱۶) (رضوانی، ۱۳۸۸ش، ۱۵۳).

شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «وهابیان ناآگاهانه به نوعی استقلال ذاتی در اشیاء قائل شده‌اند و از این‌رو نقش مافوق حد عوامل معمولی داشتن را مستلزم اعتقاد به قطبی و قدرتی در مقابل خدا دانسته‌اند. غافل از آن‌که موجودی که به تمام هویتش وابسته به اراده حق است و هیچ حیثیت مستقل از خود ندارد، تأثیر مافوق طبیعی او مانند تأثیر طبیعی او، پیش از آن‌که به خودش مستند باشد مستند به حق است و او جز مجرای برای مرور فیض حق به اشیاء نیست. آیا واسطه فیض وحی و علم بودن جبرئیل، و واسطه رزق بودن میکائیل و واسطه احیاء بودن اسرافیل و واسطه قبض ارواح بودن ملک الموت شرک است؟! از نظر توحید در خالقیت، این نظریه بدترین انواع شرک است زیرا به نوعی تقسیم کار میان خالق و مخلوق قائل شده است، کارهای ماوراء الطبیعی را قلمرو اختصاصی خدا و کارهای طبیعی را قلمرو اختصاصی برای مخلوق قائل شدن عین شرک در فاعلیت است. همچنانکه قلمرو اشتراکی قائل شدن نیز، نوعی دیگر از شرک در فاعلیت است. برخلاف تصوّر رایج، وهابگیری تنها یک نظریه ضدّ امامت نیست بلکه پیش از آن‌که ضدّ امامت باشد، ضدّ توحید و ضدّ انسان است» (مطهری، ۱۳۸۹ش، ۷۳-۷۴).

علامه طباطبایی نیز قائل به مؤثر بودن موجودات حتّی در امور و رای مادی به شرط عدم اعتقاد به استقلال تأثیر موجودات را تأیید نموده و می‌گوید: «ثبوت تأثیر برای موجودات، چه موجودات مادی و چه معنوی، ضروری و انکارناپذیر است. بی‌تردید خداوند متعال در کلام خود، انواع آثار را به موجودات نسبت داده است. نفی تأثیر از موجودات به صورت مطلق، مستلزم ابطال قانون عام علیت و معلولیت است که رکن مهمی در همه ادله توحید است و انکار آن موجب نابودی پایه‌های توحید است. بله، آنچه نفی‌پذیر است، استقلال موجودات در تأثیر است؛ نه اصل تأثیر و افعال آنها اما نفی مطلق تأثیر، به معنای انکار بدیهیات عقلی و خروج از فطرت انسانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۱۰ ص ۲۹۵).

لذا به محض آن که فعلی از بنده - حتی از و رای اسباب دنیوی - با فعل خداوند در کنار یکدیگر به طور مشترک بیان شود، نباید آن را شرک دانست و با توحید ناب متضاد شمرد. چون خداوند در قرآن از این نوع موارد را آورده و آن‌ها را تأیید کرده است. مانند این آیه‌ی کریمه که می‌فرماید: ه... وما نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَنْعَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ... ﴿۷۴﴾ «و آنان خشم و خرده ای [بر خدا و پیامبرش] نگرفتند جز آن که خدا با فضل خود آنان را بی‌نیاز کرد و پیامبرش نیز بی‌نیازشان ساخت». در این آیه، رسول خدا صلی الله علیه و آله را مُعْنَى (بی‌نیاز کننده) می‌داند و در آیه شریفه ه... هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصَرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿۶۲﴾ (انفال: ۶۲) «اوست کسی که تو را به نصرت [غیبی] خود و به وسیله مؤمنان تقویت می‌کند» مؤمنان را در کنار نصرت حق تعالی، مؤید رسول خدا می‌شمرد. از نگاه موحد،

این امور شرک نامیده نمی‌شود چون این امور در طول فعل خداست نه در عرض آن؛ یعنی از نظر موحد همه چیز در این نظام در همه جا و هر لحظه، با اذن خدا تحقق می‌یابد و تأثیر می‌گذارد، هیچ چیز در این نظام از خود هیچ استقلالی ندارد (نجارزادگان، ۱۳۹۲ش، ۳۲). پس به طور کلی اختصاص امور ماورای طبیعی به خداوند بر خلاف عقل و قرآن است و تسری دادن آن به دیگران به اذن الهی شرک نیست.

۳ ادعای عدم اطلاق وسیله به اشخاص

مصطفی طباطبائی اظهار می‌کند: «ما هم برای تقرب به خدا محتاج اسبابیم، اسبابی چون نماز، کارهای نیک... اما غلط است که بندگی اولیاء را اسباب تقرب بدانیم» (حسینی طباطبائی، ۶ ص ۱۵۹). وی در تفسیر آیه **أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَيَّ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ..** (اسرا: ۵۷): کسانی را که آنان می‌خوانند، خودشان وسیله‌ای (برای تقرب) به پروردگارشان می‌جویند، وسیله‌ای هر چه نزدیکتر؛ و به رحمت او امیدوارند، بیان می‌کند: «وسیله در این آیه به اشخاص نیست و به معنی منزلت است. یعنی به سوی خدا تقرب می‌جویند» (حسینی طباطبائی، ۶ ص ۹۲-۹۳).

همچنین ذیل آیه **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ..** (مائده: ۳۵)، وسیله را نوعی اتصال معنوی به اموری می‌داند که انسان را به خدا نزدیک کند. سپس با رد وسیله بودن امامان علیهم‌السلام، بر اساس خطبه‌ی ۱۰۹ نهج البلاغه که در آن وسیله به ایمان و اعمال صالحه محدود شده، فقط اعمال صالح را موجب تقرب به خداوند می‌داند (حسینی طباطبائی، ۳ ص ۳۴).

نقد و بررسی

اولاً در تعریف ریشه "وسل" با توجه به معنای لغوی آن گفتیم که مقصود از توسل آن است که بنده چیزی یا شخصی را نزد خداوند واسطه قرار دهد تا او وسیله قربش به خدا گردد. لذا وسیله به هر چیزی که منشأ قرب به خداوند متعال شود اطلاق می‌شود (اعمال صالح، قرآن و...) و یکی از آن وسایل قرب را مقام و دعای پیامبر صلی الله علیه و آله است و از آنجا که حیات اولیای الهی ثابت شده لذا توسل به مقام و دعای آن بزرگواران از وسایل تقرب به خداوند به حساب می‌آید (رضوانی، ۱۳۸۸ش، ۴۲۳).

بی شک هر کسی که معتقد باشد غیر از خداوند موجود دیگری مستحق عبادت و دارای جایگاه معبودیت است، این فرد مشرک است؛ خواه آن موجود مورد پرستش موجود نامقدس باشد؛ همانند بت‌ها و یا موجود مقدس باشد؛ مانند فرشتگان، انبیا، لذا به آقای حسینی طباطبائی باید گفت بندگی اولیای الهی شرک است ولی توسل به آنها و ولایت معصومین علیهم السلام را در طول ولایت خدا دانستن بلامانع است.

همچنین آیه ۵۷ اسرا دلالت می‌کند که مقربان نیز خود به اقتضای مقامشان در جستجوی وسیله- ای برای تقرب به سوی خدایند (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ۱۳ ص ۱۱۰). بنابراین نمی‌توان احتجاج آیه شریفه را منوط بر این دانست که ملائکه و جن و انس که مورد پرستش بت پرستان قرار گرفته اند اصلاً قدرت ندارند، بلکه حجت مزبور مبتنی بر این است که خدایان، مستقل در ملک و قدرت نیستند، و در هر چه دارند مثل خود پرستش کنندگانشان محتاج به خدایند، و به درگاه او روانند (طباطبائی، ۱۳۷۴ش، ۱۳ ص ۱۷۷). سیاق آیه‌ی قبل از این آیه: قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا: (اسرا: ۵۶): ، گویای این اعتقاد آنان نسبت به بت‌ها است. جالب این است که علیرغم افکار و هابیت زده مصطفی حسینی طباطبائی که هرگونه خضوع در برابر اهل بیت را شرک می‌داند و با عنوان بندگی اولیا خطاب می‌کند، ابن تیمیه به عنوان تئوریسین اصلی و هابیت در کتاب مجموع الفتاوی می‌گوید: «اگر بر فرض کسی در جلوی بت سجده کند، اما مقصود او در قلبش، سجده بر خداوند باشد، این کار کفر نیست» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ۱۴ ص ۱۲۰) پس روشن است که برای تحقق عبادت در توسل، نیت فرد مهم است و صرف احترام و خضوع فردی، یا خواندن آنها عبادت حساب نمی‌شود.

از سویی دیگر در آیاتی مانند وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ (منافقون: ۵): هر گاه به آنها گویند: بیاید تا رسول خدا برای شما (از حق) آمرزش طلبد سر بیچند و بنگری که با تکبر و نخوت (از حق) روی می‌گردانند. نیز آیه ۶۴ سوره نساء: وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ، صراحتاً ما را به توسل به دعای پیامبر توصیه می‌نماید که معلوم می‌شود اطلاق وسیله به اشخاص بر اساس آیات قرآن مورد تأیید است. در نتیجه منزلت یکی از مصادیق «وسیله» است. همچنین پیامبر و اهل بیت نیز یکی از مصادیق وسیله است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۴ ص ۵۹).

مصطفی طباطبائی برای اینکه دیدگاه خود را اثبات نماید به روایتی از نهج البلاغه که در آن بعضی از مصادیق توسل به خدا ذکر شده اشاره می‌کند اما از روایات متعددی که در منابع معتبر اهل سنت و تشیع آمده صرف نظر می‌کند که به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم:

مصادیق وسیله بر اساس روایات معصومین و اقوال بزرگان اهل سنت

۱. حذیفه شنید که شخصی آیه ی شریفه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ را تلاوت می‌کند. او گفت: منظور، تقرب جستن است. سپس گفت: آن کسانی از اصحاب پیامبر که دارای منزلت و مقام والا هستند می‌دانند که ابن مسعود نزدیک ترین آنها از جهت

وسيله به سوی خداست. مستدرک (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ۲ ص ۳۴۱). باز از حدیفه چنین روایت شده است:

لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد أن ابن أم عبد من أقربهم إلى الله وسيله (زلفه): آن کسانی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله که دارای منزلت و مقام والا هستند، می‌دانند که ابن مسعود نزدیکترین آنها از جهت وسیله به سوی خداست. (احمدبن حنبل، ۱۴۰۳ق، ۲ ص ۸۴۱؛ ابن حبان، ۱۴۰۸ق، ۱۵ ص ۵۳۸؛ احمدبن حنبل، ۱۴۲۱ق، ۳۸ ص ۳۳۷، ۳۶۷، ۳۷۳؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق ج ۷، ص ۱۰۳، ترمذی، ۱۳۹۵ق، ۵ ص ۶۷۳)

ترمذی در خصوص این روایت، در صفحه فوق الذکر، حَسَنٌ صَحِيحٌ گفته است. آلبانی عالم وهابی معاصر نیز علیرغم اینکه بسیاری از روایات مربوط به توسل را جزء احادیث ضعیف می‌داند بر خلاف معمول در کتاب صحیح و ضعیف سنن الترمذی، این روایت را صحیح خوانده است. (آلبانی، بی تا، ۸ ص ۳۰۷)

از این خبر به دست می‌آید که حدیفه، عبدالله بن مسعود را از مصادیق این آیه ی شریفه می‌دانسته است؛ وقتی حدیفه ابن مسعود را از مصادیق آیه بدانند؛ روشن است که از نظر او، اهل بیت ﷺ مصداق بارز این آیه خواهد بود. لذا روشن می‌شود که این آیه، هم شامل اعمال صالح می‌شود و هم پیامبران و صالحین.

۲. امام شافعی یکی از ائمه اربعه اهل سنت، خاندان پیامبر اکرم را به عنوان وسیله به سوی خدا معرفی نموده است (شافعی، محمد ۱۴۲۰ق، ۵۱؛ هیتمی، ۱۴۱۷ق، ۲ ص ۵۲۴؛ فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ۱۴۱).

«آل النبی ذریعتی و هم الیه وسیلتی ارجو بأن اعطی غدا بیدی الیمین صحیفتی»
۳. بعضی روایت کرده اند که وقتی حضرت فاطمه ی زهرا (سلام الله علیها) خطبه‌ی تاریخی و مشهور خود را بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله ایراد فرمودند. در آن خطبه به این مطلب نیز اشاره کرده، می‌فرمایند: «خدایی را حمد و ستایش کنید! که به خاطر عظمت و نورش، هر که در زمین و آسمان است به سوی او وسیله می‌جوید؛ و ما (اهل بیت) وسیله ی او در بین مردم هستیم» (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۳ ص ۳۳۱ و ۴ ص ۱۸۶)

۴. ابن ابی الحدید این عالم بزرگ معتزلی اهل سنت با آوردن دو حدیث در خصوص مصادیق وسیله نقل نموده: پیامبر گرامی اسلام در باره خوارج فرمودند: خوارج بدترین افراد و مخلوقات هستند. بهترین فرد از میان انسان ها که نزدیک ترین وسیله به خدا است، آنان

را خواهد کشت. در حدیثی دیگر از حضرت زهرا سلام الله علیها آورده: آنچه در آسمان و زمین هستند، برای تقرب به خدا در پی وسیله اند و ما وسیله و واسطه بندگان خدا با خداوند هستیم (ابوحامد عبدالحمید، ۱۶ ص ۲۱۱).

۵. محمد مثنی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: ما واسطه و سبب بین شما و خداوند عزوجل هستیم (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ۱۵۷).

۴) اعتراف حسینی طباطبائی در خصوص شفیع و وسیله

مؤلف تفسیر بیان معانی در کلام ربانی ذیل آیه ۱۸ سوره یونس: .. وَيَقُولُونَ هُوَ لَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ .. پس از نکوهش مشرکان قریش که آنان را شفعاى خود در برابر خدا می‌دانستند به نوعی بر نظرات شیعه و اینکه شفاعت استقلالی و در عرض خدا دارای ایراد است و نه شفاعت طولی، صحه می‌گذارد و اظهار می‌دارد: «شفیعان از سوی خدا تعیین می‌شوند و به اذن و رضایت او از کسانی که شایسته باشند شفاعت می‌کنند. پس اولاً پرستش شفیع شرک است. ثانیاً شفیع استقلال ندارد و جز با اذن و رضایت خدا کاری نمی‌کند و ثالثاً تعیین شفیع از سوی خدا است نه از جانب مردم» (حسینی طباطبائی، ۵ ص ۱۲).

این‌ها دقیقاً همان مطالبی است که علمای شیعه نیز بر این نظر در خصوص شفاعت قائل هستند. شیعه معتقد است اقوال و افعالی که حکایت‌گر تسبیح و تکبیر و تحمید است ثانیاً ستایش ذات در مورد غیر خدا می‌باشد، شرک است و مرز بین توحید و شرک بر اساس آیات مربوط به معجزات حضرت عیسی علیه السلام که همراه با عبارت «باذنه» می‌باشد نمایشگر ماهیت «از اوئی» این کارها و معجزات است و انبیاء استقلالی از خود ندارند که بدون اذن خدا شفاعت یا کاری کنند (مطهری، ۱۳۸۹ش، ۷۵-۷۶).

همچنین از آیات کریمه قرآن چنین استنباط می‌گردد که ایمان به خدا شرط لازم و ضروری نیل به شفاعت و مغفرت است ولی شرط کافی نیست. هیچ‌کس هم نمی‌تواند جمیع شرایط را به صورت قطعی بیان کند، خدا خودش می‌داند و بس. در آیه‌ای که مغفرت گناهی دیگر غیر شرک را نوید می‌دهد قید «لمن یشاء» (یعنی برای هر کس که بخواهد) وجود دارد و در آیات شفاعت هم قید و لا یشفعون الا لمن ارتضى (انبیاء ص ۲۸) (یعنی شفاعت نمی‌کنند مگر برای کسی که خدا بپسندد) هست و این هر دو به یک معنی است. گویی قرآن نخواست است که همه شرایط شمول شفاعت را بطور صریح بیان کند؛ بلکه خواسته است قلوب را در میان خوف و رجاء نگهدارد. از اینجا می‌توان فهمید که اشکالی که می‌گوید عقیده به شفاعت موجب تجری است، ناوارد است (مطهری، ۱۳۵۵ش، ۲۳۷).

۵) تنزّل مقام شفیع و واسطه الهی به مأمور ابلاغ حکم خدا

حسینی طباطبائی برای انکار مقام شفیع به عنوان واسطه‌ی فیض و تنزّل مقام شفیع در تفسیر عبارت آیه: مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ (سجده: ۴): شما را غیر او هیچ (در عالم) یار و یاور و شفیع و مددکاری نیست، می‌گوید: «شفاعت به اذن خدا یعنی بعد از امر الهی از نظر قرآن بلامانع است. در این شرایط شفیع فقط حامل حکم الهی است و اینکه خداوند تصمیم‌گیری در اموری را به برخی به عنوان شفیع سپرده مثلاً ائمه را شفیعان برای استجاب دعا قرار داده یعنی تفویض، یعنی بخشی از خدایی خود را به دیگران داده که هیچ خداپرستی نمی‌تواند چنین بیندیشد (حسینی طباطبائی، ۹ ص ۵۷). در جایی دیگری شفاعت را همانند یکی از همفکرانش ابوالفضل برقعی (برقعی، بی‌تا، ۱۳۳) به صورت واضح و روشن تعریف می‌کند: در شفاعت خداوند ممکن است نسبت به خاطیانی اراده رحمت کند و افرادی مأمور ابلاغ رحمت خدا بوده و بدین معنی شفیع باشند».

نقد و بررسی

برخی آیات، شفاعت را فراتر از مأمور ابلاغ رحمت خدا معرفی می‌کند همچون آیه: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ در این آیه واژه «الّا» از حروف استثناء است، که از مالکیت گروهی که به حق شهادت می‌دهند، حکایت می‌کند. منظور از مالکیت شفاعت، مالکیت مأذون از جانب خدا است (سبحانی، ۱۳۸۰ ش، ۳۰۲). پس در عین حالی که خداوند امور خود را برای استجاب دعا به ائمه و اگدار و تفویض ننموده اما با اذن خود اجازه شفیع بودن و شفاعت را به ایشان داده است. لذا تتبع ناقص آیات قرآن توسط مصطفی طباطبائی موجب می‌شود تعریفی ناقص از شفیع و شفاعت را ارائه نماید.

نتیجه

مصطفی طباطبائی در تفسیر بیان معانی در کلام ربانی با محدود نمودن مصداق وسیله در آیات قرآن به ایمان و عمل صالح، توسل به اولیای الهی را بندگی آنان دانسته در حالی که با توجه به معنای گسترده وسیله و سیاق آیه وسیله و نیز آیات متعدد دیگر در دعوت مؤمنان به توسل به دعای پیامبر و نیز روایات متعدد در توسل به مقام یا دعای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، استدلال‌های وی ردّ می‌شود.

مصطفی حسینی طباطبائی چون خیال می‌کند مؤثر بودن هر موجودی در ورای اسباب طبیعی موجب شرک می‌شود در واقع بدترین شرک در میان آنان وجود دارد و این چنین شرکی به معنی پذیرفتن موجودات مستقل در عرض خداوند متعال است. این در حالی است که محدود نمودن

وسیله‌جویی و استعانت به امور دنیوی خلاف عقل و قرآن بوده و مؤثر بودن اولیای الهی و یاری نمودن توسط آنها در ورای اسباب طبیعی با اراده الهی و به اذن او می‌باشد. اگر اعتقاد به ربوبیت موجوداتی در عرض خداوند باشد شرک است، ولی اگر اعتقاد به مؤثر بودن وسیله و شفیع، وابسته به خداوند و طبق امر الهی باشد عین توحید خواهد بود. البته این بدان معنی نیست که خداوند این امور را به آن موجودات تفویض نموده است. لذا توسل به اولیای الهی مطابق آیات قرآن و روایات بوده و یکی از راههای تقرب به خداوند است و محدود نمودن وسیله به اعمال صالح صحیح نیست.

مبنای عمده اشکالات مصطفی طباطبائی، اشتباه وی در انتساب رفتار و گفتار برخی از شیعیان عوام به اصل مذهب شیعه، عدم تتبع کامل در آیات قرآن و عدم دقت کافی در سیاق برخی آیات، یکسان‌انگاری‌های فاقد مبنای توسل شیعیان با عبادت مشرکان و عدم دقت در معنای وسیع توسل، بی‌اعتنایی وی به احادیث صحیح در این زمینه، مبنای عمده اشکالات مصطفی طباطبائی است.

منابع

قرآن کریم

۱. آلبانی، محمد ناصر الدین (بی‌تا)، *صحیح وضعیف سنن الترمذی*، مصدر: برنامه منظومه التحقیقات الحدیثیه، کتابخانه مدرسه فقاهاست.
۲. ابن اثیر، ابوالسعادات (۱۳۹۹ق)، *النهاية فی غریب حدیث*، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی - محمود محمد الطناحی، بیروت: مکتبه العلمیه.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۳۶ق)، *اسدالغابه فی معرفه الصحابه*، تحقیق شیخ خالد طرطوسی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۴. ابن احمد فراهیدی، خلیل (بی‌تا)، *العین*، محقق: مهدی المخزومی، ابراهیم السامرائی، ناشر: دار ومکتبه الهلال.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۹ق)، *مجموع الفتاوی*، عربستان: مجمع الملك فهد، چ اول.
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۹ق)، *اقتضاء الصراط المستقیم مخالفه أصحاب الجحیم*، بیروت: دار عالم الکتب، چ هفتم.
۷. ابن حبان، ابو حاتم بستی (۱۴۰۸ق)، *صحیح ابن حبان*، تحقیق: شعیب الأرئوط ناشر: مؤسسه الرساله، بیروت چ اول.

۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۳۷۹ق)، *فتح الباری شرح صحیح بخاری*، دارالمعرفه، بیروت.
۹. ابن حنبل، احمد (۱۴۰۳ق)، *فضائل الصحابه*، احمد بن حنبل، مؤسسه الرساله، بیروت.
۱۰. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، *مسند امام احمد بن حنبل*، تحقیق شعیب الارنوط، عادل مرشد، چ اول، بی جا، مؤسسه الرساله.
۱۱. ابن اسحاق حربی، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، *غریب الحدیث*، چ اول، جده: دار المدنه للطباعة و النشر والتوزیع.
۱۲. ابن فارس، احمد (۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغه*، محقق: عبد السلام محمد هارون الناشر: دارالفکر.
۱۳. ابن منظور، محمد ابن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الصادر، چ سوم.
۱۴. برقی، ابوالفضل (بی تا)، تفسیر تابشی از قرآن، بی جا.
۱۵. ترمذی، محمد بن عیسی (۳۹۵ق)، *سنن ترمذی*، شرکه ترمذی، شرکه مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی، قاهره.
۱۶. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۴۲۲ق)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. جعفریان، رسول (۱۳۸۳ق)، *جریان ها و سازمان های مذهبی سیاسی ایران سال های ۱۳۲۰-۱۳۵۷*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۸. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۴۱۱ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۹. حسینی طباطبائی، مصطفی (بی تا)، *بیان معانی در کلام ربّانی*، <https://archive.org/details>
۲۰. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن (۴۱۲ق)، *سنن دارمی*، تحقیق: حسین سلیم أسد الدارانی.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۴۲۸ق)، *المفردات*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۲. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۸ش)، *سلفی گری، وهابیت و پاسخ به شبهات*، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
۲۳. زمخشری، أبو القاسم محمود (۴۱۷ق)، *الفتاوی*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۶ش)، *در سنامه نقد وهابیت*، قم: مؤسسه دارالاعلام.

۲۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰ش)، *وهابیت، مبانی فکری و کارنامه‌ی عملی*، قم: موسسه امام صادق، چ اول.
۲۶. سید کریمی حسینی، عباس (۱۳۸۹ش)، *حقیقت شرک*، انتشارات مشعر، ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۲۷. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، بیروت، دارالفکر.
۲۸. شافعی، محمد (۱۴۲۰ق)، *دیوان الشافی*، تحقیق دکتر مجاهد مصطفی بهجت، چ اول، دمشق: دارالقلم.
۲۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، چ ۵.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *امالی*، قم: دارالثقافه، چ اول.
۳۱. عبدالحمید، ابوحماد (۱۳۸۵ق)، *شرح نهج البلاغه*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ناشر: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، چ دوم.
۳۲. فخر رازی، محمد (۱۴۰۶ق)، *مناقب الامام الشافعی*، تحقیق دکتر احمد حجازی، چ اول، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۳۳. متقی هندی، علاء الدین علی (۱۴۰۱ق)، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول.
۳۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، *جهان بینی توحیدی*، تهران: انتشارات صدرا، چ سی‌ام، ۱۳۸۹ش. مطهری، مرتضی، عدل الهی، قم: صدرا.
۳۶. ملک زاده، محمد (۱۳۹۶ش)، *بررسی و نقد مبانی فکری و اعتقادی جریان شبه سلفی با تاکید بر آرا و عقاید مصطفی طباطبایی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۷. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۲ش)، *دوازده نکته در بررسی و ارزیابی ادله توسل*، شفاعت، تبرک و زیارت، قم: مجمع جهانی اهل بیت.
۳۸. هیتمی، ابن حجر (۱۴۱۷ق)، *الصواعق المحرقة*، تحقیق عبدالرحمن بن عبدالله التركي - کامل محمد الخراط، چ اول، لبنان: موسسه الرساله.

نقش الگوهای ادبیات تعلیمی قرآن در تحقق حیات طیبه

هانیه علیایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴، صفحه ۷۴ تا ۸۶ (مقاله پژوهشی)

چکیده

یکی از نکات مهم در تبیین شیوه ها و مبانی تعلیمی، تدبیر در آیات قرآن است. از آنجائیکه انتقال قرآن کریم از ذات اقدس الهی بر قلب مطهر پیامبر اکرم (ص) و نیز کیفیت ابلاغ این وحی توسط آن حضرت به مردم، خود نوعی آموزش محسوب می شود، لذا آیات قرآن خود به نوعی تصویری از آموزش پویا ارائه می دهند که در آن انسان همیشه متعلم و قرآن معلم اوست. بر این اساس تحقیق حاضر می کوشد تا با رویکردی قرآنی، برخی از مبانی و شیوه های آموزش قرآن در تحقق حیات طیبه را به تصویر بکشد. قرآن، کلام الله المجید و تجلی گاه ذات اقدس او با حقیقت زبانی - بیانی خود برای اتصال موجودات زمینی به حبل متین سراسر نور آسمانی فرو فرستاده شد، تا مایه ذکر و پندپذیری و دستور العمل کامل زندگانی از نوع «حیات طیبه» باشد. اولین برخورد زمینی با این کلام آسمانی، با دستور «اقرأ» به برگزیده برگزیدگان الهی صادر و با تلاوت بر او و تلاوت او بر مردم و تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه ادامه یافت. و در این میان، یکی از مهمترین تعالیم و حیاتی قرآن کریم، تحقق حیات طیبه است. حیات طیبه، حیات حقیقی انسانی است که حیات دنیوی با همه گسترده‌گی اش بستر آن، و حیات اخروی با جاودانگی و اهمیتش تبلور این حیات حقیقی است. این حیات اصیل و حقیقی، واقعیتی ورای حیات ظاهری است که در همین دنیا حاصل می‌شود. حیات طیبه برخاسته از مرتبه بالای روح انسانی است. انسان مؤمن در سیر متعالی و تعالی معنوی خویش که تولدی بعد از تولد می‌یابد، به افاضه الهی از دل ایمانش مؤید به روحی می‌شود که حیات طیبه ثمره آن است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، ادبیات تعلیمی، الگو، حیات طیبه، ایمان و عمل صالح.

درآمد

یکی از اسرار قرآنی و حقایق عرفانی، «حیات طیبه» اولیای خداست که تنها یک بار در قرآن مجید، به صراحت از آن سخن به میان آمده، اما در جای جای قرآن اشارات بسیاری به آن شده است. حیات طیبه یا زندگی اولیاء الله، پیراسته از هر ناپسندی، کژی، بدی، ناراستی و زشتی است؛ چرا که در محضر او و در مقام قرب خداوندی، جای برای این امور نیست. «حیات طیبه» در آیه ۹۷ سوره نحل آمده است؛ «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ هر کس، از مرد یا زن، کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را با زندگی پاکیزه ای، حیات می بخشیم و مسلماً به آنان بهتر از آنچه انجام می دادند، پاداش خواهیم داد» (نحل/ ۹۷). راه یافتن به عالم «عندالله» پاداش صبر و بردباری مؤمنانی است که عهد و پیمان خدا را نشکسته و آن را به بهای ناچیز نفروخته اند؛ پس به نتیجه ای بهتر از عملشان می رسند. این نتیجه و پاداش بهتر از عمل، که در اثر عمل صالح مشروط به ایمان نصیب هر زن و مردی می شود، «حیات طیبه» است؛ زندگی پاک از هرگونه نابودی و کمبودی که ناکامی و بیم و اندوه آن را ناگوار می کند. حیات طیبه معنای وسیعی دارد. حیاتی دور از هر نگرانی و تلخ‌کامی، حیاتی همراه با قناعت و پرهیز از افراط و تفریط، حیاتی سرشار از معنویت و ایمان و احسان به خلق، حیاتی به دور از غفلت، سهو و نسیان و.... پس برای نیل به چنین سعادت، باید به وحی الهی دستاویز شد و از وسوسه های شیطان گریخت؛ زیرا شیطان بر مؤمنان اهل توکل هیچ نفوذی ندارد.

طرح مسأله

درباره «حیات طیبه» نظرات گوناگونی توسط مفسرین مطرح شده است. مرحوم طبرسی در تفسیر بزرگ مجمع البیان برخی از آنها را بدین صورت بیان نمودند: رزق و روزی حلال؛ زندگی شرافتمندانه همراه با قناعت و خشنودی؛ بهشت پر طراوت و زیبا و زندگی خوش در آنجا؛ زندگی خوشبختانه در بهشت برزخی. (تفسیر مجمع البیان، ج ۷، ص ۷۳۴-۷۳۵)؛ برخی دیگر حیات طیبه را عبارت می دانند از: «عبادت همراه با روزی حلال» و «توفیق بر اطاعت فرمان خدا و مانند آن» را نیز افزوده اند. (تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۱، ص ۳۹۴). و باز در روایتی که در نهج البلاغه از امیر مؤمنان (ع) آمده چنین می خوانیم: «و سئل عن قوله تعالى فلنحيينه حياه طيبه» فقال هي القناعة؛ از امام علی (ع) پرسیدند: منظور از جمله «فلنحيينه حياه طيبه» چیست؟ فرمود: قناعت» (نهج البلاغه، کلمه قصار ۲۲۹). البته بدون شک مفهوم این تفسیر امیرالمومنین، محدود ساختن حیات طیبه به صرف قناعت نمی باشد بلکه بیان مصداق و نمونه روشنی از آن است، چون اگر همه دنیا را به کسی بدهند ولی روح قناعت را از او بگیرند همیشه در آزار و رنج و نگرانی به سر می برد و به

عکس اگر انسان روح قناعت داشته و از حرص و آز و طمع بر کنار باشد، همیشه آسوده خاطر و خوش است (تفسیر نمونه، ج ۱۱، ذیل آیه ۹۷ سوره نحل). پس به هر حال حیات طیبه چنان معنای وسیع و گسترده ای دارد که همه این معانی فوق را در بر می گیرد.

حیات طیبه غیر از ایمان، به عمل صالح نیز احتیاج دارد؛ البته ایمان راستین، عمل صالح را به وجود می آورد و عمل صالح هم ایمان را زیاد می کند. هر گامی که مؤمن در راه انجام اعمال صالح برمی دارد به ایمان خود می افزاید و ازدیاد ایمان و رشد و پرورش روحی، کردار شایسته را به دنبال دارد. معیار برخورداری از حیات طیبه، ایمان و بردباری در جهاد با هواهای نفسانی است

مرحوم علامه طباطبایی در مورد «حیات طیبه» بیانی عمیق و عالی دارند، ایشان در تفسیر خود و در ذیل آیه ۹۷ سوره مبارکه نحل می فرماید: مراد از «احیاء» بخشیدن و افاضه حیات و زندگی است و آیه شریفه دلالت دارد که خداوند سبحان، انسان با ایمانی را که عمل شایسته و مصالح انجام می دهد با زندگی جدیدی که غیر از زندگی معمول مردم است، اکرام می کند و آثار زندگی حقیقی که همان علم و قدرت است با این زندگی جدید همراه و همگام است و این درک جدید و قدرت باعث می گردد چنین فرد مؤمنی، چیزها را چنان که هستند ببیند؛ یعنی می تواند امور و اشیاء را به دو قسم حق و باطل تقسیم کند. سپس با قلب و روحش از امور باطل که در معرض فنا و زوال هستند که همان زندگی و حیات دنیوی است روی گردان می شود و به آن پشت می کند و دل به زینت ها و مظاهر فریبنده دنیا نمی بندد و چون از بند این تعلقات دنیوی و ظواهر گول زنده آن رها شد، شیطان نمی تواند او را خوار و ذلیل خود سازد و در بند خود گرفتار آرد. و در مقابل، قلب و روحش به پروردگار باقی و جاوید مرتبط و پیوسته می گردد و جز ذات پاک او و قرب و جوار او را طلب نمی کند و جز از خشم و دوری از او از چیزی هراس ندارد و در این هنگام برای خود زندگی پاک و جاودانه و بی زوال مشاهده می کند که کارگردان این زندگی و مدبر امور آن، پروردگار بخشنده و مهربان او است و در سراسر این زندگی معنوی و پاک جز زیبایی و جمال چیزی مشاهده نمی کند و تنها اموری را که خداوند آنها را قبیح و زشت شمرده، زشت و ناپسند می شمرد. این چنین انسانی چنان نور و کمال و قدرت و عزت و لذت و شادمانی در زندگی خود می یابد و مشاهده می کند که پایان و انتهای ندارد. (تفسیر المیزان، علامه طباطبایی، ج ۱۲، ذیل آیه ۹۷ نحل).

پایه ها و راه های رسیدن به حیات طیبه

حیات طیبه بر دو پایه استوار است: «ایمان» و «عمل صالح»؛ «من عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَثْنَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل / ۹۷). فرد مؤمن و صالح از آرامش و صفای دل برخوردار است. قرآن در معرفی مؤمن می فرماید: کسی که در کردارهایش میانه روست و از زندگی زجرآور تجملی

و چشم و همچشمی و اسراف و تبذیر پرهیز می کند، او مؤمن است؛ «و الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا؛ مؤمنان کسانی هستند که چون هزینه می کنند اسراف نمی کنند و خست نمی ورزند بلکه میان این دو، راه اعتدال را می گیرند» (فرقان/ ۶۷)؛ و این همان اعتدال و اقتصاد؛ یعنی برنامه ریزی برای زندگی و خرج میانه، چه در اجتماع و چه خانواده؛ چه توسط فرد و چه توسط دولت، است که زمینه ساز رسیدن به حیات طیبه و آرامشِ روحی و روانی ابدی است.

طبق همین آیه، حیات طیبه غیر از ایمان، به عمل صالح نیز احتیاج دارد؛ البته ایمان راستین، عمل صالح را به وجود می آورد و عمل صالح هم ایمان را زیاد می کند. هر گامی که مؤمن در راه انجام اعمال صالح برمی دارد به ایمان خود می افزاید و ازدیاد ایمان و رشد و پرورش روحی، کردار شایسته را به دنبال دارد. معیار برخورداری از حیات طیبه، ایمان و بردباری در جهاد با هواهای نفسانی است. برای حضور در عالم «عندالله» و تحقق حیات طیبه، باید عوامل درونی وابستگی به حیات دنیا را از بین برد و لازمه این توفیق، «صبر و استقامت» بر عهد عبودیت است که موجب آزاد شدن دل از قید و بندهای دنیا می گردد و پیش از فرا رسیدن مرگ طبیعی، شهادت معنوی و حیات طیبه، نصیب بنده بردبار و مجاهد فی سبیل الله می گردد. پس «صبر» زمینه ساز حضور در عالم عندالله و تحقق حیات طیبه است؛ «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَكَانَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ آنچه نزد شماست نابود می شود و آنچه نزد خداست پایدار می ماند و بدون شک، کسانی که صبر ورزیدند به نیکوتر از عملشان پاداش می دهیم» (نحل/ ۹۶)؛ زیرا صبر و بردباری پایه عزم و اراده قوی و کارآمد در صحنه مبارزه با نفس است.

برخی از ویژگی های حیات طیبه یا عالم عندالله

۱. زندگی حقیقی: راه یافتگان به عالم «عندالله» از زندگانی حقیقی در محضر خداوند، برخوردارند: «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ؛ زنده اند و نزد پروردگارشان روزی دارند» (آل عمران/ ۱۶۹).
۲. جامع خیر دنیا و آخرت: عالم «عندیت» نه محصور در دوران حیات دنیایی است و نه منحصر به حیات اخروی؛ بلکه خیر آن بر دنیا و آخرت گسترده شده و برخورداران از آن در همین دنیا از آن بهره مندند: «فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ؛ پس پاداش دنیوی و اخروی نزد خداست» (نساء/ ۱۳۴).
۳. پایداری: ثمره حیات طیبه، ابدی و ماندنی است و نابودی و فرسودگی در آن راه ندارد. در همین آیات مورد بحث در سوره نحل، خدای تعالی پس از آنکه فرمود: عهد الهی را نفرشید، چرا که بهره عندالله برای شما نیکو و پسندیده یا بهتر است؛ و در آیه ای دیگر می فرماید: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ آنچه نزد خداست نیکوتر و پایدارتر است» (شوری/ ۳۶).

۴. نامحدود بودن: سرچشمه بی کران و بی پایان همه چیز نزد خداست «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ؛ وَ هَيْجَ حَيْجِ نَيْسْت، مَگر اینکَ مَعادِنِ آن نَزْدِ خِداست» (حجر/۲۱). بَهِ اِینِ عِلتِ، رَاهِ یافِتگانِ بَهِ اِنِ عَالمِ هَرچَهِ بَخِواهِندِ، بَرایِشانِ فِراهِمِ اسْتِ وَ مَحدودِیْتیِ نِداَرانَدِ؛ «لَهُمْ ما یَشاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ؛ هَرِ چَهِ بَخِواهِندِ بَرایِ اَنها نَزْدِ پُروردگارانِ هِست» (زمر/ ۳۴) وَ فِرا تَرِ ازِ اِینِ فِرمودِ: «لَهُمْ ما یَشاؤونَ فِیها وَ لَدَیْنا مَزیدُ؛ بَرایِشانِ هَرِ چَهِ بَخِواهِندِ دَرِ اَنجا هِست وَ نَزْدِ ما بَیشِ ازِ اِنِ اسْتِ» (ق/۳۵).
۵. مِعیارِ وَ مِیزانِ بَودنِ: ازِ اِنِ رِوِ کَهِ حِیاتِ طِیبِیهِ، نِهایتِ کِمالِ الهِیِ اِنسانِ اسْتِ، لَذا اِنِ عَالمِ وَ بَرخِوردارانِ ازِ دَرجاتِ اِنِ مِعیارِ وَ مِیزانِ مِیِ باشنَدِ؛ «ذَلِکُمُ اُقْسَطُ عِنْدَ اللّهِ؛ اِینِ کَارِ شِما نَزْدِ خِداوندِ عَادلانِ تَرِ اسْتِ» (بقره/ ۲۸۲) وَ یا «هُوَ اُقْسَطُ عِنْدَ اللّهِ؛ او عَادلانِ تَرِ اسْتِ نَزْدِ خِدا» (احزاب/ ۵).
۶. جَایگَهِ رَاسِتیِ: جَایگَهِ رَاسْتِ وَ اسْتِوارِ اَهلِ حِیاتِ طِیبِیهِ: «فِی مَقْعَدِ صِداقِ عِنْدَ مَلیکِ مُقْتَدِرِ؛ دَرِ جَایگَهِ رَاسِتیِ، نَزْدِ پادشاهیِ تِوانا» (قمر/ ۵۵) مِیِ باشنَدِ. اِیشانِ رَاهِ دَرسْتِ را یافْتَه، بَهِ جَایگَهِ وَ مَوقِعیّتِ رَاسِتیِ مِیِ رَسنَدِ وَ با حَقِّ بَهِ سَرِ مِیِ بَرنَدِ، نَهِ با فَرِیبِ هَا وَ سَرابِ هَا.
۷. جِلوهِ آیاتِ الهِیِ: عَالمِ عَندِیّتِ جِلوهِ رَوشنِ آیاتِ الهِیِ اسْتِ؛ چنانِ کَهِ فِرمودِ: (إِنَّمَا الْأَیَاتُ عِنْدَ اللّهِ) (انعام: ۱۰۹ / عَنکَبوت: ۵۰)؛ تَمامِ آیاتِ الهِیِ فِقطِ نَزْدِ خِداوندِ اسْتِ. کِسیِ مِیِ تِوانَدِ آیاتِ الهِیِ را دَرکِ کَندِ کَهِ چِشمیِ بَهِ عَالمِ عِنْدَ اللّهِ گِشودِ وَ خِبریِ ازِ اِنِ یافْتَهِ باشنَدِ. عَالمِ سَراسرِ آیاتِ الهِیِ اسْتِ، اَما بَرایِ کِسیِ کَهِ خِداوندِ را مِشاَهَدِ کَردِ وَ رِبطِ پَدِیدِهِ هَایِ جِهانِ را با حَقِّ تِعالیِ بَهِ تَماشا نِشِستَه اسْتِ.
۸. عَلمِ: «عَلمِ» دَرِ ادِبیاتِ قَراَنِ، یَیعنیِ شِناختِ خِدا وَ آیاتِ وَ اَنثارِ اوستِ؛ وَ قَراَنِ تَمامِ عَلمِ را نَزْدِ خِدا مِیِ دانَدِ: «إِنَّمَا اَلْعِلْمُ عِنْدَ اللّهِ؛ عَلمِ فِقطِ نَزْدِ خِداستِ. بَنابَرایِینِ، یِکیِ ازِ بَرتَرینِ شاخِصِ هَایِ حِیاتِ طِیبِیهِ، عَلمِ اسْتِ. اَهلِ بَیتِ (ع) مِعدنِ وَ مَنبِجِ اِینِ عَلمِ وَ سَراَمَدِ اَهلِ حِیاتِ طِیبِیهِ اِنَدِ؛ چنانِکَهِ دَرِ زِیارتِ جِامِعِهِ کِبیرِهِ، اَمامِ هادیِ (ع) خِاندانِ مِبارکِ خِودِ را «خِزَآنِ العَلمِ» مِیِ شِمارَدِ.
۹. نَورِ: کِسانِیِ بَهِ عَالمِ عِنْدَ اللّهِ وَ حِیاتِ طِیبِیهِ رَاهِ پِیدَا مِیِ کَندنِ کَهِ دَلِ وَ جِانِ خِودِ را صَافِ کَردِ وَ ازِ هَمِهِ تَعلَقاتِ وَ تِیرگیِ هَا رَها سَاختِ وَ اَیینه گونِ شِده اِنَدِ؛ «وَ الَّذِینَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رَسُلِهِ اُولَئِکَ هُمُ الصّادِقُونَ وَ الشّاهِداءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ اُجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ؛ کِسانِیِ کَهِ بَهِ خِدا وَ رِسولِشِ اِیمانِ اَوردَنَدِ اَنها اَهلِ رَاسِتیِ وَ گِواهانِ نَزْدِ پُروردگارانِ کَهِ پاداشِ وَ نَورشانِ بَرایِ اَنهاست» (حدید/ ۱۹). اِینها کِسانِیِ هِستَنَدِ کَهِ خِدا را با تَمامِ وِجودِ دَرکِ کَردِ وَ اَیینه دارِ نَورِ وَ نامِ او شِده اِنَدِ وَ دَرِ مِیانِ مَردمِ با اِینِ نَورِ حَریکَتِ کَردِ وَ ما یِهِ هِدا یِّتِ خِلقِ مِیِ باشنَدِ؛ «أَ وَ مَن کَانَ مِیْتًا فَأَحْیِیْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا یَمْشِی بَهِ فِی النَّاسِ کَمَن مِثْلُهُ فِی الظُّلُماتِ لَیسَ بِخارجِ مِنْها» (انعام/ ۱۲۲).

ایمان: معیار حیات طیبه

ایمان معیار حیات طیبه است؛ به این معنا که با ایمان، می توان به حیات طیبه وارد شد. کسی که ایمان کافی داشته باشد بدون تردید، از حیات طیبه برخوردار است و هر قدر ایمان بالاتر رود، درجات بالاتر و ناب تر حیات طیبه نصیب انسان می شود.

پروردگار مهربان در قرآن عظیم می فرماید: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (نحل: ۹۷)؛ هر که را از زن و مرد مؤمن که عمل نیک انجام دهد، به حیاتی پاک و طیب زنده می کنیم و پاداش بهتر از عملشان می دهیم. از این آیه و آیه پیشین به روشنی برمی آید که بهره عالم «عندالله»، که به اهل ایمان و عمل صالح می رسد، حیات طیبه است؛ زیرا در آیه ۹۶ سوره نحل، پایداری عالم «عندیت» مقدمه جزای صابران قرار گرفته و پاداش آنها با عبارت (أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) معرفی شده و در آیه ۹۷ همین سوره، «صبر» تفصیل یافته، پایه و پیکر آن (ایمان) و پیامد آن (عمل صالح) و در نهایت، پاداش (أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) برای آنها تکرار شده است. بنابراین، ظهور آیات چنین است که آیه ۹۷ تفصیل و تأکید آیه ۹۶ بوده و این دو آیه شریفه با هم کامل می شوند. همچنان که (الَّذِينَ) در عبارت (الَّذِينَ صَبَرُوا) در آیه بعد، با بیان (مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى) توضیح یافته، (مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) نیز با بیان (فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) روشن شده است. همچنین در دو آیه ۹۶ و ۹۷ (وَلَنَجْزِيَنَّهُمُ الْبَاقِ صَبْرًا... فَلَنُحْيِيَنَّهٗ) ضمایر راجع به خداوند از غایب به متکلم تغییر کرده که این التفات و عنایت خاص الهی را در مورد حیات طیبه می فهماند.

در این آیه شریفه، عمل صالح، که مصداق جامع آن صبر در بندگی و مخالفت با نفس است، زمینه ساز حیات طیبه و معیار نهایی آن ایمان معرفی شده است. خداشناسی و خداجویی به عنوان دو رکن ایمان، ۳۲ آگاهی و اراده انسان را به ساحت قدس احدیت می کشد و هنگامی که انسان با این دو جنبه، که تمام وجود او را دربر می گیرد، به عالم پاک ربوبیت وارد شود، در آن مقام قرب و قدس الهی، حیاتی دیگر می یابد. گویی بار دیگر متولد شده، و به عالمی رسیده است که عالم طبیعت محض در برابر آن همانند رحم مادر، در پیش این جهان گسترده مادی و طبیعی است. حضرت عیسی (علیه السلام) فرمود: «لَنْ يَلْجَ مَلَكُوتَ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ.»؛ به ملکوت آسمان ها راه نمی یابد، کسی که دو بار زاده نشود.

در این حال که قلب مؤمن از محدودیت این عالم رها می شود و با دو بال «ایمان» و «تقوا» به آسمان پر نور ولایت الهی پر می گشاید و از این دنیای دون پا می کشد، در ظاهرش دگرگونی زیادی پدید نمی آید، اما قلب و روح او وسعت یافته و به عالمی بزرگ تبدیل شده، و عرش رحمانی را در خود جای می دهد.

رسول خدا (صلی الله علیه وآله) فرمودند: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» قلب مؤمن عرش خدای مهرگستر و بخشنده است.

صد البته این ایمان مراتب بالا و خالص معرفت الهی است که قلب مؤمن را جایگاه تجلیات کامل و عرش عظیم خداوند می سازد. ایمان همانند نور، حالات و مراتب شدید و ضعیف و کم و زیاد دارد. ایمان برخی آنقدر کم فروغ است که قلب آنان را به خوبی روشن نمی کند و از ظلم و ظلمت بکلی پاک نمی سازد. ولی کسانی هستند که ایمانشان همچون خورشید تابان عالمی را پر نور نموده، و در جذبۀ ایمان و روشنایی وجودشان، قلب های سخت و تاریک روشنی و نرمی پیدا می کند.

بزرگان برای ایمان چهار مرتبه برشمرده اند:

اول. باور قلبی به مضمون اجمالی شهادتین که لازمه اش عمل به بیشتر فروع است و انجام برخی از گناهان با این مرتبه از ایمان منافاتی ندارد.

دوم. اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی که خدای تعالی درباره این گروه از مؤمنان می فرماید: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ) (حجرات: ۱۵)؛ مؤمنان تنها کسانی هستند که به خدا و رسول ایمان آورده، سپس تردیدها را از خانه دل بیرون ریخته، و با جان و مال در راه خدا جهاد می کنند، ایشان راست گویان و راست پویانند.

سوم. این مرتبه از ایمان در پی تسلیم محض شدن در برابر امر و اراده خدا و رسول او (صلی الله علیه وآله) پدید می آید. آیات آغازین سوره مؤمنون در این باره بوده و همه اخلاق فاضله میوه و ثمره این مرتبه از ایمان است. در حقیقت، مؤمن در این مقام، همه هستی را ملک خدا می بیند و خود را خارج از ملک و حکومت او نمی یابد. از این رو، تسلیم محض او شده، و به کسب همه فضایل همت می گمارد؛ زیرا خود را نیز ملک خدای تعالی می داند و به خواست او در امور خود تصرف می کند.

چهارم. در این مرتبه از ایمان، شخص مؤمن به حقیقت معنای مالکیت پروردگار می رسد و درمی یابد که مالکیت او همانند مالکیت عرفی و بشری نیست، بلکه در برابر او، هیچ موجودی استقلال ندارد و همه چیز، اعم از ذات و صفات و افعال، به او وابسته بوده و در ربط مطلق به اوست. در این مقام، توحید مالکیت و توحید ذاتی حق - تبارک و تعالی - از حد تصور عادی می گذرد، پرده پندارها را می برد و غیر حق در نظر مؤمن می سوزد و می ریزد و استقلال را از هر چه غیر وجه ذوالجلال است، می زداید و به حقیقت معنای این آیه می رسد که فرمود:

(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) (قصص: ۸۸); همه چیز نابود است، مگر روی و نمای حق تعالی. وقتی این حال تمام قلب را فرامی گیرد، مؤمن در زمره اولیای خدا وارد می شود که درباره آنها در قرآن فرموده است: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ) (یونس: ۶۲-۶۳); آگاه باشید که اولیای خدا از هر بیم و اندوهی دور و رها هستند؛ کسانی که ایمان آورده و پروا پیشه کردند.

تحقق حیات طیبه در ولایت الهی

حیات طیبه با معیار ایمان و تحت ولایت الهی در عالم «عندیّت» تحقق پیدا می کند؛ چنان که فرمود: (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) (بقره: ۲۵۷); خداوند ولی کسانی است که ایمان آورده اند، آنان را از تاریکی ها به سوی نور بیرون می برد.

در این آیه، شاید منظور از «ظلمات» عالم برساخته از اوهام دنیوی و مراد از «نور» عالم عندیّت باشد که با توضیحات گذشته، استدلال این برداشت روشن است. در آیه دیگر، خداوند می فرماید: (وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران: ۶۸); و خداوند ولی و سرپرست ایمان آورندگان است.

بی تردید، بر حسب مراتب ایمان، مراتب ولایت الهی بالا می رود و درک حضور عالم عندیّت در اوج ایمان و ولایت به طور کامل میسر می شود.

ولایت الهی، هم مستقیم از خداوند به بنده مؤمن می رسد و هم با واسطه هایی که برترین اولیای خدا هستند و ولایتشان همان ولایت خداست: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ) (مائده: ۵۵); فقط ولی شما خدا و رسول و کسانی هستند که ایمان آورده اند؛ کسانی که نماز را بپا داشته و در حال رکوع زکات می دهند.

نکته مهم در این آیه شریفه، مفرد بودن کلمه «ولی» در عبارت (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...) است؛ زیرا نشان می دهد که ولایت رسول و اهل ایمان غیر از ولایت خداوند نیست. و ذکر نام آنها پس از نام خدا موجب نشد که بفرماید: انما اولیاءکم... بنابراین، ولایت رسول و افراد ویژه ای که در آیه ذکر شده، تجلی ولایت خداوند یکتا بوده و غیر آن نیست.

اما کسانی که پس از اسم رسول معرفی شده اند با شأن نزول آیه معلوم می شود که منظور حضرت علی (علیه السلام) و سپس جانشینان معصوم ایشان هستند. ولایت آنها بر مؤمنان تجلی ولایت خداست و آنان حق حیات معنوی بر مؤمنان دارند.

ابوبصیر می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: «انّ المؤمن اذا مات رأى رسول الله و علیاً یحضرانه و قال رسول الله: انا اخذ الوالدین و علی الآخر قال: قلت: و اى موضع ذلك من کتاب الله؟ قال: قوله (اعبدوا الله و لا تشركوا به شیئاً و بالوالدین احساناً)»؛ ۳۷ به راستی،

هنگامی که مؤمن می میرد پیامبر و حضرت علی (علیه السلام) را حاضر می بیند و پیامبر فرمود: من یکی از والدین مؤمن هستم و علی یکی دیگر. ابوبصیر گفت: پرسیدم کجای قرآن این سخن آمده است؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود: سخن خداست که می فرماید: خدا را بپرستید و به او شرک نوزید و به والدین نیکی کنید.

عَلَّامَه مَجَلَسِی در بیان این روایت، نوشته اند: «... انسان یک زندگی جسمانی با روح حیوانی دارد و یک حیات ابدی با ایمان و علم و کمالات روحانی که موجب دست یابی به سعادت همیشگی است و با تأکید خدای تعالی در جای جای قرآن کریم، کافران را با وصف مردگان و درگذشتگان از اهل ایمان را به حیات توصیف نمود؛ چنان که فرمود: (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (آل عمران: ۱۶۹)؛ و نپندارید آنان که در راه خدا کشته شدند، مردگانند بلکه زنده اند و نزد پروردگارشان روزی دارند. و آیات و روایت دیگر که در این باره کم نیست.

حق والدین نَسَبی و جسمانی واجب است؛ زیرا در زندگی فانی دنیا و لوازم رشد و توانایی در آن دخالت داشته و مؤثرند. اما حق پیامبر و امامان (علیهم السلام) از دو جهت واجب است:

نخست اینکه آنها علت غایی آفرینش بوده و ایجاد و بقای عالم به خاطر آنهاست و آفریدگان همگی به خاطر آنها روزی داده شده اند؛ باران بر آنها باریده و رنج ها از ایشان دور می شود و تمامی اسباب را به خاطر آنها، خداوند سبب ساخته است. اما حق دوم برای حیات بزرگ تری است که مردمان با راهنمایی آنها هدایت یافته و از انوار آنها برگرفته و در چشمه سار دانش آنها خداوند حیات طیبه فناپذیر را برای همیشه نصیبشان می کند. پس ثابت شد که آنها به راستی پدران روحانی هستند که پاس داری از حقوقشان و پرهیز از قهرشان بر مردمان لازم است. حیات طیبه در پرتو ولایت خدای تعالی و از طریق ولایت اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) تحقق می یابد و جز از طریق آنها، که معدن علم و منزل نور و مهبط وحی الهی اند، نمی توان به سرچشمه حیات طیبه و محضر الهی بار یافت. آنها نشانه های راه و بلکه خود راه و از این فراتر عین عالم عندالله و کامل ترین درجات نزد خدای تعالی هستند و معرفت آنها کمال معرفت حق تعالی است.

رابطه ایمان و عمل صالح

شرط اساسی حیات طیبه، که همانا زندگی شایسته در دنیا و سعادت مندی آخرت است، در گرو ایمان و عمل صالح است. از اینرو خداوند می فرماید: هیچ فرقی میان زن و مرد، پیر و جوان، سیاه و سفید و دیگر رنگها و نژادها نیست؛ آنچه مهم است و حیات طیبه را برای انسان به ارمغان می آورد، ایمان و عمل صالح است. در سوره نوح آیه ۹۷ آمده است: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: هر کس از مرد و زن عمل شایسته

کند و مؤمن باشد او را زندگی نیکو دهیم و پاداششان را بهتر از آنچه عمل می‌کرده‌اند می‌دهیم".
علامه طباطبایی نیز در این خصوص می‌فرماید:

"وعده جمیلی است که به زنان و مردان مؤمن می‌دهد، که عمل صالح کنند، و در این وعده جمیل فرقی میان زنان و مردان در قبول ایمانشان و در اثر اعمال صالحشان که همان احیاء به حیات طیبه، و اجر به احسن عمل است نگذاشته، و این تسویه میان مرد و زن علی‌رغم بنائی است که بیشتر غیر موحدین و اهل کتاب از یهود و نصاری داشتند و زنان را از تمامی مزایای دینی و یا بیشتر آن محروم می‌دانستند، و مرتبه زنان را از مرتبه مردان پایین‌تر می‌پنداشتند، و آنان را در وضعی قرار داده بودند که بهیچ وجه قابل ارتقاء نبود." علامه طباطبایی در ادامه تفسیر آیه، با ایضاح مفهومی "احیای حیات طیبه" که توسط خداوند در آیه بیان می‌شود می‌فرماید:

"حیات طیبه‌ای که خداوند به زن و مرد نکوکردار وعده داده است حیاتی حقیقی و جدید است که مرتبه‌ای بالا و والا از حیات عمومی و دارای آثاری مهم می‌باشد. و در جمله "فَلْنُحْيِيَنَّهَا حَيَاةً طَيِّبَةً" حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد، مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می‌کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد، زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: "ما حیات او را طیب می‌کنیم" ولی اینطور فرمود، بلکه فرمود: "ما او را به حیاتی طیب زنده می‌سازیم". با بررسی قرابت و همنشینی ایمان و عمل صالح در ریشه‌های آن‌ها در کلام الله مجید، معلوم می‌شود که سه ریشه "امن"، "عمل" و "صلح"، مجموعاً شصت و پنج مرتبه در قرآن آمده است. با مقدم داشتن ریشه "عمل" و "صلح" بر "امن" نیز، یازده مورد یافت می‌شود که با حذف موارد تکراری، تنها پنج مورد باقی می‌ماند؛ که در آیات پیشین، اشاره‌ای به آن‌ها نرفته است؛ بنابر این مجموع ترکیب این سه ریشه و مشتقات آن‌ها در قرآن، دقیقاً هفتاد مرتبه در قرآن آمده است.

نقش کرامت انسانی در نظام جهانی قرآن و تحقق حیات طیبه

نظام جهانی قرآن به عنوان یک نظام آرمانی انسان وعده داده شده، دارای ویژگی‌ها و ساختاری است که آن را از سایر نظام‌ها متمایز می‌کند. دستیابی به این نظام و تشکیل آرمان شهر قرآنی جز با معرفت و شناخت خصوصیات آن حاصل نمی‌شود. امروزه بشر در عصر ارتباطات و پیشرفت‌های علمی و حتی با وجود دستیابی بر ابر تکنولوژی‌های برتر، بیشتر از پیش نسبت به تشکیل چنین نظام جهانی احساس نیاز می‌کند و یقیناً مکاتب دست ساخته بشری قادر به پاسخگویی مناسب و صحیح

به این نیاز آدمی نخواهد بود. قرآن در نقش قانون همیشه زنده و پویای الهی و عترت به عنوان مفسران و مجریان اصلی کلام الله، بهترین و مطمئن ترین تکیه گاه انسان در تشکیل چنین نظامی است تا در سایه سار آن، بعد از قرنهای متمادی جان های تشنه و سرگشته آدمی در حیات طیبه به آرامش و قرار برسد. بر مبنای چنین رویکردی است که معتقدیم در عرصه جهانی شدن، عاملی که بیش از سایر عوامل در جلب توافق بین ادیان تاثیرگذار است، توجه به نقش کرامت انسانی است. تشکیل آرمان شهر قرآنی در نظام جهانی شدن، به معنی حذف سایر ادیان و یا توحید عقائد و یا بی توجهی به اعتقادات ادیان توحیدی دیگر نیست بلکه رسیدن به چنین نظام جهانی یکپارچه موعود الهی، نیازمند توجه عمیق به مشترکات بین ادیان و تقویت آنها است، البته این به معنی بی توجهی به اختصاصات دین مبین اسلام و یا تعافل نسبت به افتراقات بین ادیان نیست، بلکه کمک گرفتن از مشترکات اعتقادی برای بنیان نهادن، یک نظام قرآنی عقلانی مبتنی بر فطریات و کرامت انسانی است که در آن مردم به آرامش، امنیت، آزادی، عدالت و دینداری وعده داده شده الهی دست یابند. در اینجا ما از میان کلیه عواملی که نقش موثری را در ایجاد چنین توافق و تفاهم بین ادیان ایفاء می کنند، کرامت انسانی را حائز نقش پر رنگتر در تقریب بین مذاهب و ادیان توحیدی معرفی می کنیم و لذا برای تبیین این امر، لازم است، مفهوم کرامت به معنای لغوی، عام و قرآنی آن توضیح داده شود تا از رهگذر آن، رابطه فطری و انسانی بودن دین و کرامت و نقش آن در جلب توافق بین ادیان ارائه شود. قطعاً با تکیه بر درک مشترک ادیان از معنا، جایگاه و اهمیت کرامت انسانی می توان به تشکیل یک نظام واحد، هدفمند و یکپارچه قرآنی و جهانی دست یافت.

عقل معاش و عقل معاد و نقش آن در تحقق حیات طیبه

مراد از عقل معاد، اندیشه های عقلانی مربوط به امور ماورایی و معنوی است. این عقل همان است که در روایت مذکور از امام صادق علیه السلام چنین توصیف شده که العقل ما عبد به الرحمان و... که با آن خدا پرستش شود و بهشت به دست آید. (علامه مجلسی، ۱۳۸۶ش، ۱/ ۲۶)

مراد از عقل معاش نیز، اندیشه های عقلانی مربوط به زندگی این دنیا و چاره اندیشی در باره مشکلات زندگی و تدابیر امور جاری حیات مادی، هماهنگ با قوانین شرعی و سازگار با آن است، تا اینکه حیات آرمانی یعنی حیات معقول و حیات طیبه قرآنی تحقق یابد. (علامه مجلسی، ۱۳۸۶ش) آنجا که امام علی علیه السلام می فرماید: لا عقل کالتدبیر: هیچ عقلی و اندیشه ای (از حیث رتبه و ارزش) مانند (اندیشه و) چاره جویی در امور زندگی نیست، (همان، ۹۵/۱) اشاره به همین موضوع دارد، زیرا زندگی بدون برخورداری از اندیشه و محاسبه عقلی و نیز بدون داشتن تدبیر و برنامه درست عقلانی، باعث افتادن در مسیر جهل و بن بست های پیچیده می شود که سرانجامی جز

سرگشتگی، گمراهی و درماندگی در نداشته و هرگز انسان ره به جایی نخواهد برد. در نتیجه، خرابی معاش، خرابی معاد را نیز به دنبال خواهد داشت. (علامه مجلسی، همان) برخی از دانشمندان علوم دینی، می گویند، عقل دینی، در حوزه معاش، در عین مصلحت اندیشی و مفسده گریزی، در پی عقلانی کردن زندگی و رساندن انسان به «حیات معقول و طیبه» است، تا اینکه انسان در پرتو آن، به تعالی روحی و کمالات معنوی برسد. در حیات معقول، استعدادهای وجود انسان به فعلیت می رسد و این همان زندگی است که در کلام خداوندی به «حیات طیبه» و «حیات مستند به بینه» نام گذاری شده است. (جعفری، ۱۳۷۸، فلسفه دین، ص ۳۴۷-۳۴۹)

نتیجه

از آنچه بیان گشت روشن شد که حیات طیبه نشئت گرفته از پیدایش روحی جدید در انسان است که با فراهم شدن بستر مناسب، به اذن الهی پدیدار شده است. مراد از روح مذکور همان «روح الایمان» است که با اجابت دعوت خدا و رسول و با ایمان و عمل صالح و همچنین شکوفایی عقل، از جانب خدا افزوده شده و سپس موجب پدیدآرز شدن حیات طیبه می گردد. در نگاهی دیگر می توان گفت که حیات طیبه همان عبودیت محض مومن و انجام عمل صالحی است که او را تا مرتبه انقطاع از تعلقات عالم مادی و ملکی منقطع کرده و سپس او را به توحید عبادی و افعالی می رساند به گونه ای که به صدق قیام به عبودیت کرده و با وصول به مقام معرفت توحیدی، خدا را به عیان در مظاهر مشاهده نماید و از غیر خدا یکسره جدا شود و تجلی عظمت الهی، او را در مراقبتی خانفانه فرو برد و غایت آمال او مرافقت انبیا و استقرار در «فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِکٍ مُّقْتَدِرٍ» باشد، به حیات طیبه بار یافته و به حیات معنوی رسیده است.

منابع

قرآن کریم.

- ۱- نهج البلاغه (۱۳۷۹ش)، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات مشهور.
- ۲- صحیفه سجادیه (۱۳۷۹ش)، ترجمه حسین انصاریان، چ ۴، تهران: پیام آزادی.
- ۳- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۷ش)، الإقبال بالأعمال الحسنة، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۴- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق و مصحح: جمال الدین میردامادی، چ ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۵- امام خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۱ش)، تقریرات فلسفه، ج ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

- ۶- امام خمینی، سید روح‌الله موسوی (۱۳۷۴ش)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۷- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، تسنیم، ج ۱۳، چ ۳، قم: اسراء.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)، ج ۲، قم: اسراء.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (مراحل اخلاق در قرآن)، جلد ۱۱، چ ۷، قم: اسراء.
- ۱۰- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (حیات حقیقی انسان در قرآن)، جلد ۱۵، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (جامعه در قرآن)، جلد ۱۷، چ ۳، قم: اسراء.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، امام مهدی «عج» موجود موعود، چ ۶، قم: اسراء.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، تفسیر انسان به انسان، چ ۵، قم: اسراء.
- ۱۴- حر عاملی، محمدحسن (۱۳۶۷ش)، وسائل الشیعه، ج ۱۵، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۱۵- حسینی طهرانی، محمدحسین (بی تا)، امام شناسی، ج ۱۶، بیروت: دار المحجّة البيضاء.
- ۱۶- خوانساری، محمد بن حسین (۱۳۶۶ش)، شرح غرر الحکم، چ ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، چ ۲، قم: دفتر نشر کتاب.
- ۱۸- سعادت پرور، علی (۱۳۷۴ش)، سرالاسراء، ج ۱، قم: منشورات مکتبه التشیع.
- ۱۹- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۰- فیض کاشانی، محمد بن محسن (۱۳۶۵ش)، الوافی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (ع) العامه.
- ۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۲۲- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۳- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

بررسی مفهوم «مرباطه» در قرآن کریم با تکیه بر تفاسیر المیزان و التحریر و التنویر

عبدالرسول شبانی^۱

احمدرضا بسیج^۲

محمدحسین قاسم پیوندی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۰۹، صفحه ۸۷ تا ۱۰۰ (مقاله پژوهشی)

چکیده

مرباطه از جمله مباحث مهم اجتماعی قرآن است که نقشی مؤثر در شکل‌گیری ارتباط افراد در راه اهداف و آرمان‌های اسلامی در جامعه دینی دارد. پژوهش حاضر، این مسئله مهم را به روش تطبیقی و شیوه توصیفی-تحلیلی از منظر دو مفسر معاصر؛ علامه طباطبائی در المیزان فی تفسیر القرآن و شیخ ابن عاشور در التحریر و التنویر مورد نقد قرار داده است. به نظر ابن عاشور «مرباطه» به معنای حفظ آمادگی نظامی در مرزهای کشور اسلامی است؛ در حالی که بر اساس خوانش اجتماعی علامه طباطبائی، مرباطه به معنای ارتباط تمامی افراد، در جمیع شئون زندگی اجتماعی است. سؤال اساسی آن است که با عنایت به روابط هم‌نشینی واژگان و همچنین بررسی معانی باب مفاعله در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران، تبیین دقیق مفهوم مرباطه چیست؟ با بررسی تطبیقی، ذکر روایت تفسیری انتظار نماز پس از نماز، به عنوان نقطه اشتراک نظر هر دو مفسر به دست آمده است. از طرفی به عنوان نقطه افتراق، تحلیل اجتماعی علامه درباره مرباطه اسلامی به معنای ارتباط تمامی افراد در کنش‌های اجتماعی، در برابر نظر ابن عاشور، یعنی حفظ مرزهای کشور اسلامی قرار دارد. نتیجه آنکه با عنایت به اطلاق رابطوا در آیه و نظر به معانی باب مفاعله، هیچ یک از دیدگاه‌های مذکور از حد تعیین مصداق فراتر نبوده و رابطوا حکایت از مشارکت مداوم افراد جامعه همراه با ایستادگی محکم و قوی در راه رسیدن به حق دارد.

کلیدواژه‌ها: مرباطه اسلامی، قرآن کریم، علامه طباطبائی، المیزان، ابن عاشور، التحریر و التنویر.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران:

erfan3300@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، واحد شهرکرد، شهرکرد، ایران (نویسنده مسئول):

basij_581@yahoo.com

۳. استادیار گروه حقوق، واحد الیگودرز، دانشگاه آزاد اسلامی، الیگودرز، ایران: ghasempeyvandi@gmail.com

درآمد

یکی از نقاط قوت برخی تفاسیر معاصر را می‌توان توجه به مباحث اجتماعی آیات قرآن دانست. به یقین، ایجاد همبستگی و انسجام امت اسلامی را باید از مهم‌ترین کارکردهای اجتماعی آیات قرآن برشمرد. این ویژگی مهم؛ یعنی انسجام و همبستگی اجتماعی را گاهی فارغ از دیدگاه‌های اسلامی، به‌عنوان کارکردی اساسی از دین برشمرده‌اند. (برای اطلاع بیشتر نک: شاکریان، ۱۳۹۰: ش: ۳۸)

بر این اساس، حفظ وحدت و انسجام اجتماعی در راه رسیدن به اهداف و آرمان‌های اسلامی، اصلی بر پایه حکم عقل و با محوریت دستورات دینی است که ضامن حفظ و بقای فرد و اجتماع است.

قرآن مشحون از آیاتی است که انسجام و همبستگی اجتماعی را به‌طور جدی مطالبه می‌کند (جهت اطلاع رک: طه/۹۴؛ آل‌عمران/۱۰۳ و ۱۰۵؛ روم/۳۲) و از جمله آیات مهم قرآن که نقشی اساسی در تبیین بعد اجتماعی دیدگاه‌های اسلامی دارد، آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل‌عمران/۲۰۰) ترجمه: ای اهل ایمان (در برابر مشکلات و سختی‌ها) اهل صبر باشید و یکدیگر را به صبر سفارش نمایید و مراپه داشته باشید و تقوای الهی پیشه کنید؛ باشد که رستگار شوید»

این آیه به یکی از ابعاد مهم مسائل اجتماعی قرآن اشاره می‌کند که تحت عنوان «مراپه اسلامی» شناخته‌شده و درباره مفهوم و تفسیر آن نظرات مختلفی بیان‌شده است که کاوش بیشتر در این مورد می‌تواند زوایای مختلفی از آن را در راستای شناخت بُعد اجتماعی آیات قرآن آشکار سازد. درباره مراپه و معنای آن بحث مفصلی بین مفسرین صورت نگرفته است و اکثر آن‌ها به بیان مصادیقی همچون مرزداری اسلامی و ارتباط اجتماعی افراد بسنده کرده‌اند؛ به همین دلیل است که لزوم بررسی بیشتر در این زمینه احساس می‌شود. در میان مفسران معاصر، نظرات علامه طباطبایی در المیزان فی تفسیر القرآن و محمدطاهر ابن عاشور در التحرير والتنوير که در زمان تحولات اجتماعی مشرق و مغرب اسلامی واقع شدند را می‌توان در ابعاد مختلف به‌خصوص بُعد اجتماعی موردبررسی قرار داد؛ بر این اساس واکاوی تطبیقی نظرات اندیشمندان مذکور در ارتباط با مراپه می‌تواند به کشف معنایی مناسب کمک کند.

طرح مسأله

باید گفت، ضرورت و سؤال اصلی تحقیق آن است که با عنایت به روابط هم‌نشینی واژگان، نقاط اشتراک و افتراق تفاسیر یادشده کدام است و تفسیر صواب برای رابطوا چیست؟ همچنین این واژه به چه معنا است و موارد کاربرد آن در آیات قرآن چیست؟ و درنهایت این واژه در خوانش

اجتماعی آیات قرآن چه جایگاه و تأثیری دارد؟

پیشینه تحقیق

تابه حال از منظر علامه و ابن عاشور در ارتباط با موضوع فوق تحقیقی صورت نگرفته است ولی به صورت تطبیقی تک‌نگاری‌هایی ارائه شده است که به اجمال معرفی می‌گردد. مقاله «مرباطه در جامعه دینی از دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی» از محمد فاکر مبینی که در آن نویسنده مرباطه را از دیدگاه اندیشمندان مذکور مورد بررسی قرار داده و نتیجه می‌گیرد که آیت‌الله جوادی آملی نیز با دیدگاه علامه در تفسیر مرباطه موافق است. در این تحقیق دیدگاه دو عالم و مفسر شیعی که با همدیگر در توضیح و تفسیر مرباطه اتفاق نظر دارند، بررسی شده است. همچنین مقاله «عوامل هم‌افزایی و دستاوردهای آن در همکاری اجتماعی از منظر قرآن کریم با تأکید بر نگاه علامه طباطبائی رحمه الله علیه» از محمدعلی محمدی که در آن فقط نظر علامه طباطبائی تحلیل شده نیز ارائه شده است.

باید گفت جنبه نوآوری مقاله حاضر آن است که واژه «رابطوا» را از منظر دو عالم شیعه و اهل سنت که از طرح مباحث اجتماعی در تفاسیر خویش بهره برده‌اند، مورد بررسی و تحلیل قرار داده و فارغ از گرایش مذهبی به نقد و بررسی هر یک مبادرت ورزیده و ضمن به چالش کشیدن تفاسیر ایشان، نظری بدیع در تفسیر رابطوا ارائه نموده است.

۱- مفهوم شناسی آیه

از آنجاکه بررسی معنایی دو واژه «اصبروا» و «صابروا» به عنوان واژه‌های هم‌نشین، نقشی اساسی در فهم و تحلیل واژه «رابطوا» دارد، ابتدا مفهوم این واژگان بررسی می‌شود.

۱-۱- اصبروا و صابروا

راغب در مفردات، فعل امر «اصبروا» را از «صبر» به معنای خویشنداری در سختی و تنگی گرفته است. آنگاه آن را به معنای شکیبایی و خودداری نفس بر آنچه را که عقل و شرع حکم کند و بطلبد و یا آنچه شرع خودداری نفس از آن را اقتضا می‌کند، تلقی کرده است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۳ش، ۲/۳۷۱). آنگاه در ادامه انواع صبر را این‌چنین برمی‌شمارد: (۱) صبر و شکیبایی در برابر مصیبت که ضد آن جزع و بی‌تابی است (۲) صبر در جنگ و محاربه که شجاعت نامیده می‌شود و ضد آن ترس و جبن است (۳) صبر در کار ملال‌آور که ضد آن کم‌ظرفیتی و دل‌تنگی است (۴) صبر و خودداری از کلام و سخن که ضدش فاش کردن سخن است (همان). برخی «صبر» را به معنای حبس و امساک گرفته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱ش، ۴/۱۰۵).

ابن عاشور در بیان تفسیر واژگان آیه، «اصبروا» را از «صبر» و آن را به عنوان جمع فضائل و

خصال کمال دانسته و «صابروا» را به معنای استقامت در اجتماع و صبر در کنار دیگر صابران و البته سخت‌تر از صبر فردی می‌داند. به نظر می‌رسد که وی بر اساس باب مفاعله و معنای غالب آن که دلالت بر مشارکت دارد، «صابروا» را به معنای صبر اجتماعی و ادغام نیروی صبر افراد در جامعه در نظر گرفته است.

«صابروا» یعنی صبر اجتماعی که همه مردم باید در کنار یکدیگر اهل صبر و استقامت باشند، سخت‌تر از صبری است که تک‌تک افراد اجتماع باید در وجود خویش ایجاد کنند و اگر صابر در صبر خویش اهل استقامت و مقاومت نباشد نتیجه‌ای از صبر او حاصل نخواهد شد، زیرا نتیجه صبر در صورت عدم تداوم آن معنا ندارد و بر این اساس خداوند سوره آل‌عمران را با وصایای جامعی به پایان رسانده که این توصیه‌ها عزم و اراده مسلمین و همت آنان را برای آمادگی و استعداد مقابله با دشمن و عدم ایجاد دلسردی از شکست در برابر کفار برمی‌انگیزد (ابن عاشور، ۱۳۹۳ق، ۲۰۸/۴). وی به شعری از زفر بن الحارث در این زمینه اشاره می‌کند که این چنین سروده است:

«سقیناهم كأساً سقونا بمثلها ولكنکم کانوا علی الموت اصبراً»

ما آن‌ها را از جامی نوشاندیم که به‌مانند آن نیز به ما نوشاندند ولی آن‌ها به مرگ (نسبت به ما) صبورتر هستند.

وی نتایج صبر اجتماعی افراد در کنار یکدیگر را پرثمرتر از صبر فردی و آن را نتیجه و ماحصل صبری که تک‌تک افراد در وجود خویش همچون درختی پرورش می‌دهند می‌داند (همان). علامه طباطبایی «اصبروا» را به خاطر آنکه در آیه شریفه به‌صورت مطلق آمده شامل انواع مختلف آن، از جمله صبر بر شداید و سختی‌ها، صبر بر اطاعت خدا و صبر بر ترک معصیت می‌داند. همچنین «صابروا» را از صیغه «مفاعله» و به معنای صبر افراد مختلف اجتماع در کنار و به همراه یکدیگر قلمداد می‌کند؛ بنابراین «مصابره» به حالتی که جمعیتی از افراد اجتماع به‌اتفاق یکدیگر در مقابل آزارها، اذیت‌ها و مشکلات احتمالی، صبر و تحمل نمایند اطلاق می‌شود. در این صورت برکات صبر افراد اجتماع به یکدیگر وصل شده و همه نیروها یکی می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۱۴۳/۴).

تفسیر و تبیین علامه و ابن عاشور در ارتباط با واژه‌های «اصبروا» و «صابروا» و تلقی ایشان از صبر فردی و اجتماعی افراد یکسان است و می‌توان تفسیر ایشان را از این دو واژه به‌عنوان نقطه اشتراک در دیدگاه این دو اندیشمند اسلامی درباره واژه های یادشده دانست.

۲-۱- رابطوا

راغب ریشه رابطوا را از ربط و آن را به معنای بستن و محکم کردن می‌داند. وی همچنین «ربط الفرس» را بستن اسب درجایی و نگهداری از آن و «رباط الجیش» را به‌عنوان استراحتگاه سربازان

و «رباط» را مکان مخصوص اقامت نگهبانان دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳ق، ۳۵/۲). همچنین وی واژه «مرباطه» را به دو معنا می‌داند: ۱. مراقبت و مشارکت برای مزداری در سرحدات بلاد مسلمین، همچون نگهبانانی که در سرحدات مرزی ساکن شوند و از آن حفاظت نمایند. ۲. به معنای «فلان رباط‌الجأش» که این عبارت درجایی به کار می‌رود که قلب انسان قوی و نیرومند باشد (همان، ۳۶). برخی دیگر «ربط» را دلالت‌کننده بر استحکام و ثبات می‌دانند (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۴۷۷/۲). خلیل بن احمد برای رباط دو معنا می‌داند: ملازمت بر راه‌های نفوذ دشمن و همچنین مداومت بر چیزی (خلیل بن احمد، بی تا، ۴۲۳/۷) فیومی نیز معنای ملازمت بر مرزهای دشمن را در نظر گرفته است. (فیومی، بی تا، ۲۱۵)

۲- معانی مختلف باب مفاعله

به جهت آنکه رابطوا از باب مفاعله بوده و این باب می‌تواند معانی مختلفی را متحمل شود، لازم است ابتدا معانی این باب بررسی شود تا پس‌از آن با تبیین نظر علامه و ابن عاشور دیدگاه نزدیک به صواب مشخص گردد.

گرچه معنای قریب و غالب باب مفاعله مشارکت است؛ اما معانی دیگری برای آن توسط لغویون بیان شده است. برخی معانی این باب را بر چهار قسم می‌دانند که شامل: مشارکت (مثل ضارب زید بکراً؛ زید با بکر زدو خورد کرد و یا شاعرت زیداً؛ با زید مشاعره کردم)، تعدیه (مثل بَعْدَ: دور شد که به صورت متعدی باعَدَ: او را دور کردم معنا می‌شود)، تکثیر (مثل نَاعَمَهُ اللهُ: خدا زیاد به او نعمت داد) و معنای ثلاثی مجرد که بیشتر در مورد خداوند از همین باب استفاده می‌شود (مثل قَاتَلَهُمُ اللهُ: خدا ایشان را بکشد) (طباطبایی، ۱۳۷۳ش، ۱۷۱) همچنین برخی دیگر غیر از مشارکت، معانی دیگر همچون کثرت و تداوم، مفید معنای ثلاثی مجرد، ضد معنای ثلاثی مجرد و مفید معنای باب افعال را مطرح کرده‌اند. (اوسط خانجانی، ۱۳۹۷ش، ۵۱) بنابراین غیر از معنای مشارکت در باب مفاعله معنای کثرت، تداوم و تعدیه نیز مطرح است.

۳- تبیین دیدگاه ابن عاشور و علامه طباطبائی در مورد موابطه

۳-۱- نظر ابن عاشور درباره معنای رابطوا

ابن عاشور «رابطوا» را از باب مفاعله از ریشه «ربط» به معنای آمادگی و استعداد لشکر اسلام در سرحدات و مرزهای کشور اسلامی برای مقابله احتمالی با دشمنان دانسته است. به عقیده وی «رابطوا» دستوری است برای بیداری همیشگی لشکر مؤمنان در زمان صلح که تجاوزی از سوی دشمن مرزها را تهدید نمی‌کند تا به صورت دائمی از کید و مکر مشرکان در امان باشند. همان‌طور که مسلمین در جنگ احد به خاطر همین آسودگی از مکر مشرکان ضربات جبران‌ناپذیری خورده و نتیجه آن به

سود سپاه دشمن رقم خورد (ابن عاشور، ۱۳۹۳ق، ۲۰۹/۴).

بر اساس بیان ابن عاشور خداوند مسلمین را به خاطر همین ضرباتی که از سوی کفار و مشرکین بر آنها وارد شد، امر به جهاد و بیداری را در برابر دشمنان نموده است. همچنین مراپه (مرزداری) در جاهلیت امری شایع بوده است و از جمله کارهایی که در این ارتباط صورت می‌گرفت؛ آماده‌سازی اسبان برای حفظ و حراست از مرزها و روزنه‌های نفوذ دشمنان که از طریق آنها می‌توانستند به شهرها حمله کنند، مثل راه‌ها و شکاف بین کوه‌ها بوده است (همان). او سپس به حدیثی درباره مرزداری و ارزش آن در راه خدا از کتاب جهاد صحیح بخاری، باب «فضل رباط یوم فی سبیل الله» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره می‌کند که حضرت فرمود: «رباط یوم فی سبیل الله خیر من الدنیا و ما علیها» (بخاری، بی تا، ۲۲۴/۳)

در مورد سیر تاریخی مرزداری اسلامی باید گفت از قدیم مسلمانان در بیابان‌ها از مرزهای شهرهای فارس، شام و اندلس مراقبت و محافظت می‌کردند و آنگاه که عظمت و شوکت اسلامی در بلاد افزون گردید، در دریاها نیز نگهبانی و محافظت مرزی را شروع کردند و راه‌های دریایی همچون مستنیر در تونس و سلا در مغرب را حراست کردند؛ بنابراین خداوند به حفظ و حراست مرزی کشور اسلامی فرمان داده است؛ آن‌چنان‌که به جهاد با کفار و مشرکین فرمان داده است. وی عقیده دارد که این موضوع بر برخی مفسرین مخفی مانده و ایشان رباط را مربوط به جهاد و آماده‌سازی لشکر در برابر دشمنان قلمداد کرده‌اند و دلیل آن‌ها نیز این است که در زمان پیامبر، جنگی در نزدیکی مرزهای اسلامی وجود نداشته است. وی سپس به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره می‌کند که حضرت فرمود: «ألا أخبرکم بما یمحو اللّهُ به الخطایا و یرفع به الدرّجات؟ إسبأغ الوضوء عند المکاره و کثره الخطأ إلی المساجد و انتظار الصلّاه بعد الصلّاه، فذلکم الرّباط، فذلکم الرّباط» (مالک ابن انس، الموطأ، ۱۴۲۵ق، ۱۴۶). در این روایت مراپه به‌عنوان انتظار نماز پس از فراغت از نماز تعبیر شده است. (ابن عاشور، ۱۳۹۳ق، ۲۱۰/۴).

باید به این نکته اشاره کرد که ذکر این روایت، یعنی انتظار نماز پس از نماز را باید به‌عنوان نقطه اشتراک دیدگاه هر دو مفسر در نظر گرفت؛ چراکه علامه نیز در بحث روایی المیزان به همین روایت، به نقل از تفسیر الدرالمثور سیوطی اشاره کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ۲۰۴/۴)

از بررسی نظر ابن عاشور این نکته به دست می‌آید که وی بعد از بیان تفسیر صبر فردی و اجتماعی، در تفسیر «رابطوا»، بستن مرزها و سرحدات کشور اسلامی را به‌عنوان مراد جدی واژه در نظر گرفته است؛ ولی دلیلی برای این تفسیر ارائه نکرده و مشخص نیست که از کدام یک از معانی باب مفاعله این معنا استنباط شده است. تفسیر مرزداری اسلامی برای رباطوا را می‌توان علاوه بر

سخن ابن عاشور در سخن برخی دیگر از مفسران نیز شاهد بود (برای نمونه رک: صابونی، ۱۴۲۱ق، ۲۳۰/۱؛ آل‌غازی، ۱۴۲۷ق، ۵۱۶؛ دره، ۱۴۳۰ق، ۳۵۸/۲؛ خرم‌دل، ۱۳۸۴ش، ۱۳۹/۱؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ۳۸۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۵۰ش، ۳۹۹/۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۴۶۰/۱؛ دروزه، ۱۴۲۱ق، ۲۹۹/۷؛ حجازی، ۱۴۱۳ق، ۳۲۹/۱؛ ایبازی، ۱۴۰۵ق، ۲۸۷/۹؛ مراغی، بی تا، ۱۷۱/۴؛ جزایری، ۱۴۱۶ق، ۴۳۱/۱؛ سید قطب، ۱۳۸۵ق، ۵۵۲/۱؛ شعراوی، ۱۹۹۱م، ۱۹۷۵/۴).

ابن عاشور فعل «اصبروا» را به‌عنوان صبر فردی معنا کرده و همچنین «صابروا» را از باب مفاعله به معنای صبر اجتماعی قلمداد کرده است؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به معانی کثرت و تداوم در باب مفاعله و همچنین تعدیه به تفسیر مذکور اشاره کرده است؛ بدین معنا که مرزداران اسلامی با کثرت مرزداران و تداوم حضور ایشان در مرزهای اسلامی و برای حفظ آن از آسیب نفوذ دشمنان تحقیق می‌پذیرد.

۳-۲- نظر علامه طباطبائی در مورد معنای رابطوا

علامه طباطبائی «مرابطه» را اعم از «مصابره» می‌داند. به عقیده وی چون «مصابره» عبارت از وصل کردن نیروهای جامعه برای مقابله با شداید و سختی‌ها است؛ مرابطه به معنای وسیع‌تر شامل تجمیع قوای اجتماع در همه شئون زندگی اعم از سختی و آسانی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۱۴۴/۴).

به نظر می‌رسد علامه با توجه به معنای مشارکت در مفاعله تفسیر فوق را برای رابطوا ارائه کرده؛ زیرا در تفسیر این آیه و دیگر آیات در المیزان به علت استنباط خویش اشاره‌ای نکرده است. اگر این مطلب در جای خویش صحیح باشد و استنباط علامه بر معنای مشارکت منظور وی بوده باشد، باید گفت باب مفاعله درجایی است که طرفین در تحقق ماده فعل مشارکت دارند و یک‌طرف فاعل و طرف دیگر مفعول هست، در مصابره و مرابطه امر به مشارکت طرفین است. امر مصابره به صبر همگانی در جامعه اسلامی است، ولی آن‌چنان‌که ابن عاشور در معنای مرابطه بیان داشته، یک‌طرف از ماده مشارکت فعل مرابطه، دشمنی است که در برابر او باید مرزها را محکم بست. در این صورت یک‌طرف مرابطه دشمن و طرف دیگر مؤمنان هستند. در این صورت به فعلی که دو طرف مشارکت در ماده فعل را دارد و یک‌طرف دشمن و طرف دیگر دوست است چگونه می‌توان امر نمود؟

علت تلقی علامه در معنای مرابطه و امر الهی در آیه را می‌توان در کلام صاحب تسنیم جستجو

کرد که می‌گوید:

«علامه طباطبایی مطلبی را از دو کلمه (صابرو و رابطوا) استنباط کرده‌اند که (صابرو و رابطوا) مستقیم متوجه مؤمنان است؛ به این معنا که صبرهایتان را باهم تبادل کنید؛ نه اینکه هر یک به تنهایی صبر کنید، همان‌گونه که آیه شریفه «واعتصموا بحبلِ اللهِ جمیعاً» (آل عمران: ۱۰۳) فرمان می‌دهد که همه باهم مسلمان باشید؛ نه فقط همه مسلمان باشید، پس اگر مسلمانان هماهنگی جمعی نداشته باشند، هیچ‌یک به آیه مزبور عمل نکرده‌اند، زیرا فرمان (واعتصموا) به معنای «مسلمان شوید» نیست، بلکه به معنای «باهم مسلمان باشید» است و باهم مسلمان بودن، غیر از مسلمانی هر فرد به تنهایی است.

باهم مسلمان بودن یعنی در مسائل نظری تبادل فکری داشتن، در امور اجرایی و عملی همکاری کردن و در مسائل دفاعی و جنگ مصابره و مرابطه داشتن. نتیجه آن‌که صابرو و رابطوا خطاب به مؤمنان است؛ بدین‌سان که باهم صبر و رباط داشته باشید، زیرا صبر هر انسانی محدود است. بعضی زود می‌رنجند و خسته می‌شوند، اگر مصابره جایگزین صبر فردی شود و مرابطه جای حراست و نگهداری انفرادی از مرزهای دینی را بگیرد، نقص ناشی از رنج و خستگی بعضی با توانمندی و پایداری افراد دیگر ترمیم خواهد شد. با این بیان هم مقتضای هیئت باب مفاعله محفوظ می‌ماند و هم هر دو طرف آن حق است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ۷۷۴/۱۶).

حال با بررسی روابط هم‌نشینی واژگان می‌توان گفت: خداوند در این آیه به سه مرحله از ارتباط فردی و اجتماعی اشاره دارد: ۱) صبر فردی برای تک‌تک افراد جامعه (۳ صبر اجتماعی به همراهی و همدلی افراد در مقابل شداید و سختی‌ها ۳) صبر اجتماعی در تمام شئون زندگی اجتماعی و ارتباط قلبی افراد برای رسیدن به سعادت حقیقی زندگی اجتماعی بشر.

در بیان ارتباط چهار صیغه امر معهود در آیه به بیان آیت‌الله جوادی آملی باید گفت: «سوره آل عمران دربردارنده اصول و بسیاری از فروع دین است و فرمان خداوند سبحان به صبر، مصابره، مرابطه و تقوا در این آیه، توصیه‌ای راجع به تحمل فراگیری همه معارف و مسائل این سوره است تا فلاح نهایی که ثمر اندیشه‌های صائب و انگیزه‌های صالح است حاصل شود» (همان، ۷۶۸)

بر همین اساس بنا بر دیدگاه علامه طباطبایی معنای «واتقوا الله» و امر به تقوا پس از بیان وجوه مختلف صبر روشن می‌گردد، زیرا نتیجه موارد سه‌گانه مطروحه در آیه رسیدن اجتماع بشری به سعادت حقیقی است و در صورت عدم تکیه افراد به یکدیگر در جامعه و عدم توجه به شئون زندگی اجتماعی، سعادت حقیقی بشر حاصل نخواهد شد. یعنی التزام به تقوا در آیه به معنای رعایت صبر فردی در درجه اول، سفارش دیگران به صبر و تجمیع قوای اجتماعی در شداید و سختی‌ها در درجه دوم و در نهایت تجمیع قوای انسانی و بشری در جمیع شئون زندگی برای دستیابی به سعادت حقیقی خواهد.

این در حالی است که چنین استنباطی بر پایه بیان باب مفاعله بر معنای مشارکت باشد؛ درحالی که چنین استنباطی را نمی‌توان به‌سادگی در مورد رابطه بدون در نظر گرفتن دیگر معانی آن پذیرفت.

۴- استعمال ماده «ربط» در دیگر آیات قرآن

غیر از آیه ۲۰۰ سوره آل‌عمران، در ۴ آیه دیگر قرآن مشتقات واژه «ربط» شامل «لیربط»، «ربطنا» و «رباط‌الخیل» آمده که بررسی نظر علامه و ابن عاشور درباره آن می‌تواند به فهم بهتر تفسیر «رابطوا» کمک نماید. این آیات عبارت‌اند از:

۴-۱- «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُّوا لَكُمْ
وَأَخْرَجُوا مِنْ دُونِهِمْ لَاتَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَاتَنَفَقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوفَّ
إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَأَنْظَلُمُونَ» (انفال: ۶۰)

ترجمه: و هرچه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما آن‌ها را نمی‌شناسید و خدا آنان را می‌شناسد بترسانید و هر چیزی در راه خدا خرج کنید پاداش آن به خود شما بازگردانیده می‌شود و بر شما ستم نخواهد رفت.

ابن عاشور معتقد است که عطف «رباط‌الخیل» بر «قوه» عطف خاص بر عام است؛ یعنی ابتدا در آیه شریفه به صورت عام به افزایش قدرت مسلمین دستور می‌دهد و سپس به صورت خاص، بستن و محکم کردن جایگاه اسبان را مطرح کرده است و این نشان‌دهنده اهتمام آیه نسبت به این موضوع است. همچنین «رباط» صیغه مفاعله و دال بر مبالغه و محکم بستن دوچندان اسبان برای مبارزه و جهاد است؛ یعنی اسب‌ها را حفظ کرده و محکم ببندید. همچنین «ربط‌الفرس» درجایی کاربرد دارد که اسب‌ها را در مکانی حفظ کرده و آن‌ها را ببندند و برای همین نیز به مکان بستن اسب‌ها «رباط» می‌گویند؛ زیرا جنگجویان شکاف‌ها و مرزهای کشور اسلامی را از هجوم سوارانی که بر اسب‌های خویش به سمت مسلمین یورش می‌برند، حفظ و حراست می‌کنند. او سپس به حدیثی از پیامبر در بیان ارزش جهاد در راه خدا و بستن اسب‌ها در این راه اشاره می‌کند که حضرت فرمود: «من ارتبط فرسا فی سبیل الله کان روثها و بولها حسنات له» (ابن عاشور، ۱۳۹۳ ق، ۵۶/۱۱).

گرچه استنباط ابن عاشور از «رباط‌الخیل» به معنای محکم بستن اسب‌ها، استنباطی صحیح است؛ زیرا در جنگ گروهی پیروز خواهد شد که ادوات رزمی و سازویرگ نظامی خویش را به خوبی فراهم آورده و آن را در نقاط حساس پیاده کرده و از خلل و نقص و ضربه ناگهانی دشمن در امان بدارد؛ اما به این نکته مهم باید توجه داشت که دستور آیه مبنی استحکام ادوات نظامی از قبیل اسب‌های جنگی فقط به این مورد محدود نمی‌شود و جنگجویان باید از نظر فکری و عقیدتی نیز هیچ راه رسوخ

و نفوذ افکار الحادی و مخرب دشمن را باقی نگذارند؛ زیرا در کنار قدرت نظامی، آنچه در میدان مبارزه سرنوشت‌ساز است؛ قدرت روحی و روانی رزمندگان و اعتقاد محکم برای حفظ منافع فردی و ملی است.

۲-۴- «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال: ۱۱)

ترجمه: [به یادآورید] هنگامی را که [خدا] خواب سبک آرامش‌بخشی که از جانب او بود بر شما مسلط ساخت و از آسمان بارانی بر شما فروریخت تا شمارا با آن پاک گرداند و وسوسه شیطان را از شما بزدايد و دل‌هایتان را محکم سازد و گام‌هایتان را بدان استوار دارد.

ابن عاشور در ذیل آیه می‌گوید: «در حقیقت ربط محکم کردن پیوند چیزی است و آن کنایه از ثبات و آرامش و از بین رفتن اضطراب و تشویش است و از این جهت است که مثلاً می‌گویند: «فلان جاش الربط: فلانی آرامش و خونسردی دارد» و حرف جر «علی» کنایه از تمکن و قوت آرامش و ثبات دارد» (ابن عاشور، ۱۳۹۳ق، ۲۸۰/۱۰). او در ذیل آیه و در توضیح عبارت «لیربط علی قلوبکم» ثبات و عدم تزلزل قلوب مؤمنین را به معنای ایمان قلبی ایشان و بر اساس شأن نزول آیه، اطمینان از وجود آب و عدم ترس ایشان از عطش قلمداد کرده است (همان).

علامه «لیربط علی قلوبکم» را کنایه از تشجیع قلوب مؤمنین و فرستادن باران بر جنگجویان مؤمن را باعث استواری و ثبات قدم و مستحکم ساختن قلوب ایشان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۲۴/۹). در این آیه نیز از نظر قرآن، قوت و قدرت روحی و اطمینان قلبی جنگجویان، عاملی اساسی در پیروزی و ثبات قدم در مصاف با تحركات نظامی دشمن و تبلیغات سوء وی بر علیه مسلمین دانسته شده است. این عامل؛ یعنی آرامش و ثبات و استحکام قلب نیز خود نقشی اساسی در رویارویی با دشمن و پیروزی بر وی دارد.

۳-۴- «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَن نَدْعُوَ مِنْ دُونِهَا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا» (کهف: ۱۴)

ترجمه: و دل‌هایشان را استوار گردانیدیم آنگاه که [به قصد مخالفت با شرک] برخاستند و گفتند: پروردگار ما پروردگار آسمان‌ها و زمین است. جز او هرگز معبودی را نخواهیم خواند که در این صورت بی‌شک غیر صحیح گفته‌ایم.

ابن عاشور در ذیل آیه در توضیح «و ربطنا» می‌گوید: «ربط بر قلب کنایه از تثبیت ایمان در قلب و عدم شک و تردید آن است. پس هرگاه اطلاق قلب بر محل قرار گرفتن ایمان و اعتقاد شایع باشد،

ربط قلب کنایه از ثبات قلب و محکم کردن آن است» (ابن عاشور، ۱۳۹۳ق، ۲۷۲/۱۶). از سویی متعدی کردن «ربطنا» با حرف «علی» برای مبالغه در محکم کردن است و معنی آن استحکام و تمکن است. عبارت «اذ قاموا» ظرف برای فعل «ربطنا» است؛ یعنی در وقت قیام برای حق خداوند قلوبشان را محکم و استوار نمود و بر این اساس در هنگام خطوطور فکر جهاد و قیام در راه خدا قلوبشان نیز محکم و باثبات گردید (همان).

علامه در ذیل آیه در ارتباط با ماده «ربط» آن را به معنای محکم بستن و کنایه از سلب اضطراب و قلق از قلوب اصحاب کهف می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۳۴۸/۱۳).

محکم کردن قلوب اصحاب کهف در آیه مذکور، پس از بپاخواستن در راه خدا و ابراز عقیده صحیح مبنی بر توحید الهی مطرح شده است. این بدان معنا است که قلوب ایشان در کنار یکدیگر و همراه باهم برای رسیدن به هدفی الهی و غایتی مطلوب محکم و استوار گردیده و راه خلل و نفوذ افکار شیطانی و گمراه‌کننده بر آن بسته شده است.

۴-۴- «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَّنَا عَلَيَّ قَلْبَهَا لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (قصص: ۱۰)

ترجمه: و دل مادر موسی [از هر چیز، جز از فکر فرزند] تهی گشت. اگر قلبش را استوار نساخته بودیم تا از ایمان‌آوردگان باشد، چیزی نمانده بود که آن [راز] را افشا کند.

ابن عاشور در ذیل این آیه دو احتمال را درباره علت تهی شدن دل مادر حضرت موسی علیه السلام بررسی کرده است. احتمال اول مربوط به ثبات و آرامش مادر موسی و احتمال دوم نیز درباره حالت شک و ضعف در دل اوست. در احتمال اول قلب او فارغ از خوف و حزن شد و بر اساس الهامی که خداوند به او کرد، نسبت به عاقبت افکندن موسی به آب، اطمینان و ثبات پیدا کرد و این آیه به ثنا و ستایش ثبات و اطمینان مادر موسی می‌پردازد. وی این احتمال را بیشتر می‌پسندد؛ زیرا در ادامه آیه می‌فرماید: «لتكون من المؤمنين» و این قسمت آیه کنایه از ستایش مادر موسی دارد و محکم کردن (ربط) دل مادر موسی از نتایج الهام خداوند است که به او فرمود نترس و نگران مباش (ابن عاشور، ۱۳۹۳ق، ۸۰/۲۱).

علامه «ربطنا» را از «ربط» و آن را به معنای بستن چیزی و «ربط» را در آیه شریفه کنایه از اطمینان دادن به قلب مادر موسی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ۱۳/۱۶).

۵-تحلیل و نقد آراء

۵-۱- از آنجاکه تنها موضعی در آیات که فعل رابطوا آمده در آیه ۲۰۰ بوده و در این آیه نیز هیچ قیدی

همراه آن مطرح نشده تا بتوان مراد حقیقی از آن را استنباط کرد؛ بنابراین تفسیر علامه مبنی بر ارتباط اجتماعی افراد در تمامی شئون زندگی و همچنین دیدگاه ابن عاشور مبنی بر محکم کردن مرزهای اسلامی قابل پذیرش نیست؛ چراکه به نظر می‌رسد استنباط هر دو مفسر بر اساس توجه به معنای غالب باب مفاعله در رابطوا یعنی مشارکت بوده و دیگر معانی از نظر دورمانده است.

۲-۵- بر فرض که استنباط مفسران یادشده بر معنای مشارکت برای مفاعله نبوده و ایشان به تمامی معنای باب مفاعله توجه کرده‌اند، باز این مسئله نیز نمی‌تواند دلیلی بر درستی تفاسیر یادشده باشد؛ زیرا آن‌چنان‌که گفته شد چون لفظ آیه مطلق بیان شده است مقید کردن الفاظ به معنایی خاص؛ همچون ارتباط افراد در تمامی شئون و یا مرزداری اسلامی از حد تعیین مصداق فراتر نبوده و نمی‌توان به‌عنوان تفسیر واژه به آن نظر کرد.

۳-۵- دیگر مصادیق رابطوا که در روایات یادشده به آن اشاره شده؛ همچون انتظار نماز و رفت‌وآمد به مساجد و همچنین ارتباط با امام نیز گرچه بر مبنای معنای باب مفاعله صحیح است؛ اما باز می‌توان آن‌ها را به‌عنوان تعیین مصادیق واژه در نظر گرفت.

۴-۵- با در نظر گرفتن ریشه‌های «ربط» در آیات دیگر قرآن باید گفت اگر استدلال ابن عاشور برای معنای مربوطه در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران به آیه ۶۰ سوره انفال و تلقی بستن مرزها از «رباط الخیل» باشد، این مسئله‌ای است که نمی‌توان برای آن دلیل قابل قبولی ارائه نمود؛ چون در آیه ۲۰۰ آل عمران هیچ قرینه‌ای برای این معنا ذکر نشده و چنان‌که مطرح شد الفاظ آیه به شکل مطلق و بدون قید آمده است. آیات دوم تا چهارم نیز از واژه‌های «لیربط» و «ربطنا» تشکیل شده که از ریشه «ربط» و آن‌چنان‌که در آیات بررسی شد، همگی مرتبط با قلب آدمی است. این مطلب از اضافه قلب به ترکیب مذکور استنباط می‌شود. این تلقی؛ یعنی استحکام قلوب در مورد آیات دوم تا چهارم صحیح است و دلیل آن ذکر شد، درحالی‌که «رابطوا» در آیه ۲۰۰ آل عمران هیچ اضافه‌ای ندارد که بتوان استنباط ابن عاشور را از معنای مطرح شده قابل قبول دانست. از طرفی تفسیر علامه نیز به همین ایرادهای ذکر شده گرفتار آمده و نمی‌توان دلیل صحیحی برای آن اقامه نمود.

نتایج

۱) بررسی روابط هم‌نشینی واژگان و اطلاق افعال «اصبروا»، «صابروا» و «رابطوا» در آیه ۲۰۰ آل عمران، مؤید این معنا است که افعال مذکور باید به صورت مطلق معنا شود و تفاسیر یادشده را باید به‌عنوان مصادیق رابطوا نگریم.

۲) بر اساس اینکه هر سه فعل با «واو» عطف به یکدیگر وصل شده می‌توان معنایی در راستای افعال قبلی برای رابطوا در نظر گرفت؛ بنابراین چنانچه در آیه به صبر فردی و صبر اجتماعی دستور داده

است، با عنایت به معنای لغوی و همچنین معانی باب مفاعله و در نظر داشتن اطلاق آن، رابطوا به معنای مشارکت مداوم افراد جامعه همراه با ایستادگی محکم و قوی در راه رسیدن به حق است؛ چراکه در آخر آیه فرمود: لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ و استفاده از لفظ «امید است» نشان‌دهنده این معنا است که شاید بتوانید در مسیر حق چنین ایستادگی کنید.

منابع

قرآن کریم

۱. آل‌غازی، عبدالقادر (۱۴۲۷ق)، بیان المعانی، تلخیص سعید علاء محمد، دمشق، دارالرؤیه.
۲. ایباری، ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الموسوعه القرآنیه، قاهره، مؤسسه سجل العرب، چاپ اول.
۳. ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۳۹۳ق)، التحریر و التنویر، بی‌جا، دارالسخون.
۴. ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، معجم مقانیس اللغة، بیروت، دارالفکر.
۵. اوسط خانجانی، علی (۱۳۹۷ش)، بررسی معانی کاربردی افعال مزید در قرآن مجید، فصلنامه زیان و ادبیات عرب، شماره ۱۸، بهار و تابستان.
۶. بخاری، محمدبن اسماعیل (بی‌تا)، صحیح بخاری، بی‌نا.
۷. جزایری، ابوبکر جابر (۱۴۱۶ق)، ایسر التفاسیر لکتاب العلی الکبیر، مدینه منوره، مکتبه العلوم و الحکم، چاپ اول.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، تفسیر تسنیم، قم، نشر اسراء.
۹. حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ق)، التفسیر الواضح، بیروت، دارالجیل، چاپ دهم.
۱۰. خرم‌دل، مصطفی (۱۳۸۴ش)، تفسیر نور، تهران، احسان، چاپ چهارم.
۱۱. خلیل بن احمد، ابوعبد الرحمان (بی‌تا)، المعین، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۱۲. دره، محمد علی طه (۱۴۳۰ق)، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، بیروت، دار ابن کثیر.
۱۳. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، التفسیر الحدیث، ترتیب السور حسب النزول، بیروت، دار الغرب الاسلامی، چاپ دوم.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۳ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران، مکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۶. سید قطب، ابراهیم حسین الشاربی (۱۳۸۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق.

۱۷. شاکریان، حمیدرضا (۱۳۹۰ش)، *چرا دین؟ چرا اسلام؟ چرا تشیع؟*، قم، دفتر نشر، چاپ سوم.
۱۸. شعرآوی، محمد متولی (۱۹۹۱م)، *تفسیر الشعرآوی*، بیروت، اخبار الیوم، اداره الکتب و الکتبات.
۱۹. صابونی، محمد علی (۱۴۲۱ق)، *صفوه التفاسیر*، بیروت، دار الفکر.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، محمدرضا (۱۳۷۳ش)، *صرف ساده*، قم، دار العلم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۰ش)، *مجمع البیان*، مترجم هاشم رسولی، تهران، نشر فراهانی.
۲۳. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، نهضه مصر.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد بن علی (بی تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، بیروت، المكتبه العلمیه.
۲۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱ش)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. مالک بن انس (۱۴۲۵ق)، *الموطأ*، بی جا، مجمع الثقافی.
۲۷. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت، دارالفکر.

تعدد زوجات: رویکردی انتقادی به گزارش‌های سفرنامه‌نویسان دوره قاجار از منظر قرآن کریم و روایات

علی بلوردی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۲، صفحه ۱۰۱ تا ۱۲۳ (مقاله پژوهشی)

چکیده

دوره قاجار از برجسته‌ترین دوره‌های تاریخ ایران و اوج حضور میسیونرها و سفرنامه‌نویسان در ایران است. در این برهه تاریخی سفرنامه‌نویسان اروپایی به صورت سیاحت شخصی و بعضاً به صورت هیئت‌های اعزامی از سوی ابرقدرت‌های اروپایی در ایران حضور پیدا می‌کردند. سفرنامه‌نویسان هر کدام با انگیزه و بینشی خاص، بنا بر روحیه و جنبه فرهنگی و اجتماعی خود و درحالی‌که فرهنگ سرزمین خود را به همراه دارند به بررسی وضعیت طبیعی جغرافیایی تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی محل سفر خود می‌پردازند. سفرنامه‌نویسان در گزارش‌های خود بر تضييع حقوق زنان به واسطه تعدد زوجات اشاره کرده‌اند، برای نمونه گزارشاتی از چندزنی در میان جامعه مسلمان ایران در دوره قاجار گزارش کرده‌اند. این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که آیا این اتهام و سوءبرداشت سفرنامه‌نویسان از تضييع حقوق زنان درست است؟ این فرضیه دنبال می‌شود که سفرنامه‌نویسان، اولاً با اهداف و اغراض سوء این گزارش‌ها را بیان کرده‌اند. ثانیاً با مرور تاریخ در ادوار گذشته در ایران و سایر جهان بالخصوص اروپا، روشن می‌شود که چندهمسری در قبل از اسلام هم در میان ملت‌های زیادی رواج داشته است و این اسلام است که این پدیده را به واسطه قوانینی مثل ایجاد عدالت در میان همسران سامان‌دهی کرده است تا از تضييع کرامت و حقوق زنان جلوگیری کند. هدف نویسنده در این پژوهش روشن کردن دست و اغراض سفرنامه‌نویسان در تحریف فرهنگ ایرانی و اسلامی به واسطه مبانی اسلامی به ویژه آیات قرآن کریم است. روش نگارش این نوشتار؛ توصیفی، بر اساس گزارش‌های سفرنامه‌نویسان دوران قاجار و سپس از روش تحلیلی، بر اساس مبانی اسلامی در پاسخ به سوءبرداشت‌های سفرنامه‌نویسان است.

کلیدواژه‌ها: دوره قاجار، سفرنامه‌نویسان، تعدد زوجات، تاریخ ایران، دیدگاه اسلامی، آیات قرآن.

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش اخلاق

درآمد

دوره قاجار از برجسته‌ترین دوره‌های تاریخ معاصر ایران از جهت ورود فرهنگ مغرب‌زمین به کشور است. این دوره اوج حضور اروپاییان در ایران است. حضور سفرنامه‌نویسان از عصر ایلخانی شروع شده بود و در دوران صفویه به اوج خود رسید. از این زمان به بعد جز در دوران کوتاه افشاریه و زندیه مسافرت‌های اروپاییان در دوره قاجار افزایش داشته است. این مسافرت‌ها گاه به صورت سیاحت شخصی و گاه به صورت هیئت‌های اعزامی از سوی ابرقدرت‌های اروپایی انجام شده است. غالب این افراد از کشورهای فرانسه، انگلیس و روسیه هستند؛ به عبارتی کشورهایی که در دوره قاجار در ایران نفوذ داشته‌اند. این کشورها برای نیل به مقاصد و منابع سیاسی و اقتصادی‌شان، الزاماً شناخت روحیات، خلیقات، رفتار و افکار مردم ایران را امری مهم می‌دانند. از این رو افرادی گوناگونی را به ایران فرستاده‌اند. این افراد شامل سیاحان، پزشکان، شخصیت‌های سیاسی و اقتصادی و حتی مسیونرهای مذهبی بوده‌اند، سفرنامه‌نویسان هر کدام با انگیزه و بینشی خاص، بنا بر روحیه و جنبه فرهنگی و اجتماعی به بررسی وضعیت طبیعی جغرافیایی تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی محل سفر خود می‌پردازند، اهداف سیاحان اروپایی را از سفر به ایران می‌توان در یکی از موارد زیر قرارداد: یک. تبلیغ مذهبی. دو. کسب منافع‌های تجاری و امتیازات سیاسی. سه. بهره‌برداری سیاسی. چهار. فراهم آوردن زمینه‌های مساعد برای صدور فرهنگ غربی در ایران است. حضور گسترده سفرنامه‌نویسان در دوره قاجار سبب شده است که آگاهان به مسائل اجتماعی و تاریخی، دوره قاجار را دوره انحطاط فرهنگی ایران بدانند؛ زیرا مصادف است با تحمیل عقاید و فرهنگ اروپاییان به کشورهای شرقی و سنت‌گرا؛ با این دیدگاه که فرهنگ غرب فرهنگ مسلط و منحصر به فرد است و نجات‌بخش انسان‌ها و جوامع است از طرفی متأسفانه به دلیل ضعف حکمرانان قاجار این تأثیرگذاری از فرهنگ غرب به واسطه حضور سفرنامه‌نویسان همواره شده است.

در گزارش‌هایی که از این سفرنامه‌نویسان در مورد رفتار و کردار ایرانیان بیان شده، نظراتی را می‌توان مشاهده کرد که بر طبق پیش‌فرض‌های فکری آن‌ها است. برای نمونه در موضوع تعدد زوجات، سفرنامه‌نویسان قائل بر این هستند که تعدد زوجات در میان ایرانیان سبب ضایع شدن حقوق و کرامت انسانی زنانی می‌شود. این مقاله در صدد است، به صحت سنجی این گزارشات پرداخته و در صورت صحت این گزارشات، بر اساس مبانی اسلامی پاسخ داد.

از مطالعه در بین سفرنامه‌ها شش سفرنامه در مورد این موضوع گزارشاتی را بیان کرده‌اند که عبارت‌اند از: یک. *سفرنامه فووریه*. او پزشکی فرانسوی در گارد سلطنتی بود که در سال م: ۱۸۳۰ درگذشت. دو. *سفرنامه مری لیدی شیل*. وی همسر وزیر مختار انگلیس در اوائل سلطنت

ناصرالدین شاه است که در سال م: ۱۸۵۱ وارد ایران شده است. سه. سفرنامه اوژن فلاندن. وی شخصیتی شرق شناس، سیاستمدار، نقاش و معمار بود. فلاندن پس از پایان مأموریت سیاسی در اصفهان، پا در سفری طولانی گذاشت و سرانجام در سال م: ۱۸۸۹ از دنیا رفت. چهار. سفرنامه *خاطرات کاژما* از آکی یو کاژاما در سال ۱۳۰۸ ش. از اروپا به عنوان وزیر مختار ژاپن تعیین و روانه ایران گردید.

کاژاما سه سال در ایران زندگی کرد و در باره تاریخ ایران به مطالعه و نگارش گزارش می کرد وی از هر جا که عبور کرد دیده ها و شنیده های خود را نوشت و وضعیت ایران را از باب یک سیاست مدار کارآمد گزارش کرد. در مورد زمان و مکان فوت وی اطلاعاتی در دسترس نیست. پنج. سفرنامه به سوی اصفهان از پیر لوتی است. نویسنده و جهانگرد مشهور فرانسوی است که در سال ۱۹۰۴ (میلادی) به رشته نگارش درآورده است. شش. سفرنامه تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوران آغازین عصر قاجاریه از گیوم آنتوان اولیویه است. سفرنامه مسیو اولیویه از مهم ترین متون تاریخ ایران در دوران حساس انتقال سلطنت آغامحمدخان قاجار به فتحعلی شاه است. اصل این سفرنامه به زبان فرانسه و در ۶ جلد است. این سفرنامه تنها مربوط به ایران نیست، بلکه در برگیرنده سیاحت این فرد در ممالک عثمانی، مصر، شام، بین النهرین و ایران است.

درباره موضوع این پژوهش سه مقاله مرتبط پژوهشی نگاشته شده است: یک. «بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه های اروپایی» از علی بیگی و حمید اسماعیلی^۲ وی به بررسی اخلاقیات ایرانیان به صورت کلی از دوران صفویه تا قاجار را مورد بررسی قرار می دهد؛ نویسنده اخلاق اجتماعی را با توجه به نگرش سیاحان در دو بعد مثبت و منفی و بررسی قرار می دهد. دوم. مقاله دوم «جسارت های انتقادی در حکم تعدد زوجات» از مهناز دهقانی^۳ وی به بررسی دیدگاه های مختلفی پرداخته است. برای نمونه برخی معتقد به استحباب چندهمسری شده و عده ای قائل به اباحه مطلق آن شده اند، گروهی نیز حکم اباحه را از ناحیه موضوع تقیید کرده، یا به شروطی منوط ساخته اند. مقاله سوم: «عوامل تعدد زوجات و تأثیر آن بر جامعه عصر ناصری»^۴ وی در این پژوهش به بررسی

۲. بیگی، علی، اسماعیلی مهری، حمید؛ بررسی اخلاق اجتماعی ایرانیان در سفرنامه های اروپایی « زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۲۹ (۵ تا ۳۵)».

۳ نویسنده مسئول: دهقانی، مهناز؛ نویسنده: صادق پور، محمدجعفر؛ مجله: فقه « پاییز ۱۴۰۰، سال بیست و هشتم - شماره ۳ رتبه علمی - پژوهشی (حوزه علمیه/ 27) ISC صفحه - از ۱۵۱ تا ۱۷۷)

۴ نویسنده: گلجان، مهدی؛ بیگی، نادیه؛ مجله: مسکویه « تابستان و پاییز ۱۳۸۸ - شماره ۱۱ رتبه علمی - پژوهشی (دانشگاه آزاد/ 22) ISC صفحه - از ۱۹۱ تا ۲۱۲)

چگونگی تعدد زوجات در عصر ناصری پرداخته است که غالباً در میان طبقات مرفه جامعه رواج داشت. زنان که در بیش تر اوقات نقشی در انتخاب همسر خود نداشتند، به‌عنوان زن عقدی، صیغه‌ای و یا کنیز به حرم‌سراها راه می‌یافتند و به نسبت موقعیت خانواده خود از حقوق و مزایای متفاوتی بهره‌مند می‌گشتند.

پژوهش حاضر با این مقالات ذکر شده تفاوت دارند؛ یک. مقاله اول به‌صورت بسیار کلی و در تمام موضوعات اجتماعی دوره قاجار ورود کرده است؛ اما در پژوهش حاضر به‌صورت تخصصی به موضوع نحو برخورد با حیوانات به‌صورت انتقادی ورود شده است. دو. مقاله دوم صرفاً به احکام مرتبط با تعدد زوجات در اسلام را بیان کرده است. مقاله سوم. به علل گرایش مردان طبقه اشراف، به‌خصوص ناصرالدین‌شاه، به تعدد زوجات و پی‌آمدهای آن پرداخته است. درحالی‌که در پژوهش حاضر سعی بر آن شده است که تاریخ ایران در دوره قاجار را به‌صورت تحلیلی در موضوع خاص (تعدد زوجات) مورد بازخوانی و تحلیل قرار داده شود و گزارشات که از زبان سفرنامه‌نویسان بیان شده است مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

بررسی نظریات سفرنامه‌نویسان در مورد تعدد زوجات و تبیین و پاسخ آن‌ها به‌واسطه مبانی اسلامی می‌تواند از جهاتی قابل‌اهمیت باشد. زیرا باید دقت نمود که در تاریخ معاصر ایران عصر قاجار اوج تدوین سفرنامه‌ها است، در دوره‌های بعد به‌خاطر گسترش رسانه‌ها و ابزارهای ارتباطی دیگر، سفرنامه‌نویسی رونق زیادی ندارد. از جهتی دوره قاجار یکی از مقاطع تاریخی انحطاط فرهنگی ایران است که به این جهت بسیار دست‌خوش تغییر است. در بررسی نظریات سفرنامه‌نویسان در مورد تضييع حقوق زنان در دوره قاجار، روشن خواهد شد که بخش زیادی از رفتار ایرانیان در مورد تعدد زوجات بر اساس مبانی اسلامی بوده و بخش دیگری که مورد مذمت یا بی‌دقتی در خوانش سفرنامه‌نویسان قرار گرفته؛ بر خواسته از رفتار و خلیقاتی است که در میان ایرانی‌ها رایج بوده و از نظر اسلامی نیز غیراخلاقی است.

اهداف این پژوهش را می‌توان: یک. بیان قرائت‌ها و گزارش‌های سفرنامه‌نویسان در مورد فرهنگ ایرانیان و بالخصوص در مورد تعدد زوجات دانست. دو. نقد قرائت‌ها و نظرات سفرنامه‌نویسان اروپایی به واسطه مبانی قرآنی در مورد تعدد زوجات. سه. روشن کردن اغراض سفرنامه‌نویسان به واسطه مبانی اسلامی که از وجود گوهر بار اهل بیت(ع) به یادگار مانده است.

۱- گزارشات سفرنامه‌نویسان

از سنت‌هایی که در تمام دنیا می‌توان از آن نام برد، ازدواج است. یکی از مسائلی که همواره موردنظر غیر مسلمین بوده است، بحث در مورد تعدد زوجات در میان مسلمین است. در سایر کشورها

با یک زن ازدواج می‌کنند. اما در ایران امکان گرفتن چند زن وجود دارد. مسلمانان برای اینکه بتوانند چند همسر را به ازدواج دریاورند از مذهب استفاده کرده‌اند. در احکام و قوانین مذهبی مسلمانان این امکان فراهم شده است که علاوه بر داشتن یک تا چهار همسر ثابت، از تعداد بی‌شماری همسر موقت هم استفاده کرد. این سنت اگرچه در میان اغنیا بیشتر رواج دارد؛ اما اقشار متوسط جامعه هم از این سنت دینی غافل نشده‌اند. (فوریه، ۱۳۹۸، ۲۰۳)

تعدد زوجات در میان جامعه ایرانی از دو نظریه سرچشمه گرفته است. نظریه اول: سرآغاز نظریه تعدد زوجات از قرآن و سنت است. فلانیدن در سفرنامه خود، در مورد احکام قرآنی در مورد تعدد همسر این‌گونه بیان می‌کند: بر حسب دستورات قرآن که سرمنشأ و اساس اجتماعات اسلامی است هر مردی می‌تواند چند زن اختیار کند و نباید با هم فرقی داشته باشند. (فلانیدن، ۱۲۵۶، ۴۲۲)

نظریه دوم: سرآغاز نظریه تعدد زوجات از سنت‌های اجتماعی (باورهای کاذب) است. شیلی در مورد سرمنشأ تعدد زوجات در میان جامعه مسلمان این‌گونه توضیح می‌دهد: سلیمانیه قصری مجلل است که به‌عنوان محل استراحت شکارگاه، توسط فتحعلی‌شاه، پدربزرگ شاه فعلی، بنا شده و اتاق‌ها و تالارهای متعددی دارد که جهت اقامت زن‌های حرم‌سرای خودساخته بود، چون تعداد زن‌های اندرون این پادشاه به چندین صد نفر می‌رسید. او تعداد پسران فتحعلی‌شاه بیش از هشتاد نفر و عده دخترانش آن‌قدر زیاد بود که به حساب نمی‌آمد. البته دلیل کثرت دختر در این فامیل قابل توجیه نیست؛ ولی در میان ایرانیان عقیده‌ای رایج است که تعداد زن‌ها همیشه بیشتر از مردها است و آنها همین موضوع را دلیلی بر اثبات نظریه خود دائر بر اینکه، یک مرد می‌تواند چندین همسر داشته باشد، می‌دانند و به همین علت، پسران فتحعلی‌شاه هم از کار پدر متابعت نموده و در نتیجه، هرکدام از آنها ۶۰ تا ۵۰ اولاد به وجود آوردند و تعداد کل نواده‌های او را به هزار نفر رساندند. (شیلی، ۱۳۶۸، ۵۵)

سفرنامه‌نویسانی که به ایران سفر کرده‌اند، بر این ادعا هستند که تعدد زوجات سبب ازبین‌رفتن حقوق زن‌ها و ضایع شدن کرامت انسانی می‌شود. این نوع نگرش مسلمانان در مورد ازدواج، سبب به‌وجود آمدن مشکلات بی‌شماری برای جامعه می‌شود. حال ادله‌ای برای ازبین‌رفتن حقوق زنان را بیان می‌شود.

دلیل اول: حق طلاق مرد است. ایشان تعدد زوجات را سبب ازبین‌رفتن حقوق زنان می‌دانند. زیرا مردان طبق دستور قرآن بازپرداخت کردن مهریه، هرزمان که خواستند می‌توانند همسر خود را طلاق بدهند. این نوع اجازه برای مردان سبب می‌شود که احساسات و کرامت زنان لطمه دار شود و در نتیجه سبب فساد و تباهی زن و جامعه بشود. فلانیدن در سفرنامه خود شاهدی بر حق طلاق مرد

در قرآن آورده است. بعلاوه قرآن می‌گوید هر مرد می‌تواند چهار زن عقدی نماید و صاحب‌اختیار این است که بر حسب اراده و میل خودزنی را طلاق گوید، این زنان را نکاحی می‌گویند و ممکن است چند زن غیر عقدی که متعه می‌نامند در اختیار خود آورد. اغلب مردها این نوع زنان را خریده هر وقت بخواهند خرید و فروش می‌نمایند. قسمی دیگر هم هست که صیغه باشد و برایش زمان قائل نمی‌شوند و مدت معینی ندارد. گاهی دورانش کوتاه و زمانی طولانی می‌گردد. صیغه در برابر ملا یا قاضی کرده می‌شود و جهتش قیمتی معین می‌دارند. هر مردی در قباله مبلغی را تعهد می‌کند که اگر زنش را نخواست بپردازد و او را طلاق گوید و اگر از دوباره میلش کشید باید تعهدنامه تازه‌ای ترتیب دهد و زن را به نکاح خود آورد. (فلاندن، ۱۲۵۶، ۴۲۲)

شاهدی دیگر که دلالت دارد بر فساد و تباهی که برای زنان بعد از طلاق اجباری به وجود آمده است. مردان به صورت آزادانه زنان خود را طلاق می‌دهند و در مقابل آن "مهریه" می‌دهند. مهریه ادای نقدی و مالی مرد نسبت به همسرش است. زنان و دخترانی که در ۱۰ سالگی ازدواج کرده‌اند و در ۱۱ سالگی مطلقه می‌شوند تعدادشان زیاد است. این زنان بیشتر مردمی از قشر فقرا بودند که بی کس و بی حامی و خویشاوند بودند، و پس از رها و رانده شدن از سوی شوهر آواره می‌شوند. در شهرهای قدیم دروازه‌های بود و کنار دروازه بنای قلعه مانندی بود. در اینجا کسان، مانند این خودفروشان کم‌سال زیاد بودند. البته در دوره پادشاه کنونی وضع رفته‌رفته بهبود پیدا می‌کند، ولی نتوانسته‌اند این پدیده و فساد را ریشه‌کن کنند. (کازاما، ۱۳۸۰، ۱۴۶)

دلیل دوم: تعدد زوجات سبب ازبین رفتن کرامت انسانی می‌شود. زیرا با حق اختیاری که مردان در ایران برای ازدواج مجدد دارند، سبب شده که جایگاه زنان که دختر زیاد به دنیا می‌آوردند پیش همسر متزلزل شود. زیرا فرزند پسر در میان مسلمانان همیت زیادی دارد. در نتیجه مرد به خود این اجازه را می‌دهد که دوباره ازدواج کند. شیلی در سفرنامه خود شاهدی بر تزلزل زن در خانواده را بیان می‌کند: بزرگ‌ترین آرزوی هر زن جوان پس از ازدواج این است که چند پسر بزاید و از این راه وضع آینده خود را در منزل شوهر تثبیت و تأمین کند، زیرا زاییدن دختر برای آنها هیچ‌گونه ارزشی به بار نمی‌آورد و اصولاً در ایران هیچ‌کس برای دختران قدر و قیمتی قائل نیست. (شیلی، ۱۳۶۸، ۹۲)

دلیل سوم: تعدد زوجات سبب ازبین رفتن کرامت انسانی می‌شود. زیرا در ازدواج دائم و موقت هم بین زنان فرق می‌گذارند. مثلاً زنی که عقد دائم است جایگاهش بالاتر، نسبت به زنی که با عقد موقت است. این تفاوت‌ها باعث می‌شود کرامت انسانی خدشه‌دار شود. شیلی در سفرنامه خود شاهدی بر فرق گذاشتن بین زن عقدی و موقت را بیان می‌کند: ازدواجی که معروف به صیغه است و به‌هیچ‌وجه محدودیتی از نظر تعدد زوجات ندارد؛ ولی در آن دوره ازدواج محدود است و البته

هیچگاه به بیشتر از نود سال نمی‌رسد! و تازه، با اینکه تعیین دوره نودساله برای این‌گونه ازدواج‌های غیردائمی دلیل بر احترام فراوان به زوجه است، باین‌حال یک صیغه نودساله هیچگاه ارزش یک زن عقدی را ندارد. فرزندان زن‌های صیغه با بچه‌های زنان عقدی در ارث‌بردن متفاوت هستند. مردها معمولاً زن‌های عقدی خود را از خانواده‌های هم طراز انتخاب می‌کنند، درحالی‌که زن‌های صیغه را از طبقات پایین بر می‌گزینند، تا در ضمن سمت خدمتکار زن‌های عقدی را هم داشته (شیلی، ۱۳۶۸، ۸۶)

دلیل چهارم: تعدد زوجات سبب ازبین‌رفتن حقوق زنان می‌شود. زیرا وقتی مردی این اجازه را پیدا می‌کند که چند همسر را به ازدواج دربیآورد، در نتیجه مرد برای اینکه خرج و مخارج همسران خود را بدهد تن به خواری و خفت در گرفتن پول ربوی بدهد. شیلی در سفرنامه خود شاهدی بر فساد نشئت‌گرفته از تعدد زوجات را بیان می‌کند: یکی دیگر از کسانی که کمرش زیر بار قروض سنگین خم شده بود، سلیمان آقا فراش خلوت ما بود که البته باعث آن هم همان علت ذکر شده در مثال قبلی است. او موقعی که برای استقبال از هیئت ما از تهران به ارس اعزام شد، به علت اینکه در تبریز زن گرفته بود توانست به ما ملحق شود. موقعی هم که به تهران رسیدیم متوجه شدم که او مجرد نبوده است و قبلاً در تهران زن داشته است. در تبریز هم زن جدیدی گرفته است. بعداً به نظر رسید که این مرد احتمالاً باید در هر یک از شهرهای بزرگی برای احتیاط یک زن داشته باشد. چون موقعی که او را همراه خودمان به اصفهان برده بودیم متوجه شدیم که زنی هم در اصفهان دارد، تا در مدت اقامت غم تنهایی را از دلش بزدايد. در اینجا به جرئت می‌توانم اظهار کنم که تمام این ملت - مخصوصاً طبقه شهرنشین آن - کم‌وبیش به همین صورت هستند و شرایط حاکم بر ایران نیز طوری است که کار این‌گونه طالبان تعدد زوجات، و در نتیجه کسب در آمد نزول‌خوارها را تسهیل می‌کند. به‌گونه‌ای که یا در حال دادن پول نزول هستند یا در حال گرفتن پول نزول هستند. (شیلی، ۱۳۶۸، ۸۵)

در ادامه بحث مابقی ادله ازبین‌رفتن حقوق زنان را بیان می‌شود. دلیل پنجم تعدد زوجات را بیان می‌کنیم: ایشان تعدد زوجات را سبب ازبین‌رفتن حقوق زنان می‌داند. زیرا با استفاده از دام نکاح موقت، از زنان سو استفاده جنسی می‌کنند و بعد از آنکه نیاز جنسی آنها برطرف شد، زنان را طلاق می‌دهند. در این نوع ازدواج‌ها، هیچ اهمیتی به عواطف و احساسات زن داده نمی‌شود. فوریه در سفرنامه خود شاهدی بر سوءاستفاده جنسی از زنان را بیان کرده است: شب گذشته گرفتار طوفان سهمگینی بودیم، در تمام مدت شب فراش‌ها بکار محکم کردن میخ چادرها مشغول بودند و صدای تق‌تق ایشان شنیده می‌شود. با تمام این احتیاطات صبح معلوم شد که بعضی از چادرها را باد

به زمین سرنگون ساخته و بعضی دیگر را برده است ما هم بی‌سروصدا و بدون مازو سرنا به تهران برگشتیم.

من به منزلی که سال گذشته اعلیحضرت در اراک به من بخشیده‌اند رفتم و دیدم که هم‌منزلم چون تازه صیغه‌ای گرفته و به قصد تمتع به نقطه دور دستی رفته آنجا را خالی نموده است. مردم ایران با اجرای جمیع آداب ازدواج، زنی را به مدتی معین به نکاح در می‌آورند و چون این مدت به سرآمد هر دو طرف آزادانه سرخود را پیش می‌گیرند و دوره ازدواج خاتمه می‌پذیرد. (فووریه، ۱۳۹۸، ۳۰۶)

دلیل ششم: تعدد زوجات سبب از بین رفتن حقوق زنان می‌شود. زیرا باعث می‌شود که کرامت و جایگاه زنان متزلزل باشد و آرامش نداشته باشند. مثلاً وقتی مردان به سفر می‌روند، در سفر هم ازدواج موقت می‌کنند. کازما در سفرنامه خود، شاهدهی بر ازدواج مردان در سفر را بیان می‌کند. به گونه‌ای که با ازدواج موقت، کرامت و جایگاه همسر دائمی خود را زیر سؤال می‌برند: در این حکومت مرد می‌تواند زن موقت به‌غیر از زن دائمی خود، بگیرد. این نوع ازدواج را صیغه می‌گویند. این رابطه زناشویی را صیغات هم می‌گویند. برای نمونه مأمور دولت که باید از تهران به شیراز برود و زن و بچه‌اش هم در تهران هستند در طول اقامتش در شیراز می‌تواند زن صیغه‌ای بگیرد. یعنی این زن به ازدواج مدت‌دار راضی می‌شود و در مورد پولی که در آخر مدت می‌گیرد، توافق می‌کند، این نوع ازدواج طور رسمی و شرعی به وسیله آخوند جاری می‌شود. این ازدواج را به متعه می‌گویند. وضع زن موقت و رفتار با او جز در مدت داربودن ازدواج، (کازما، ۱۳۸۰، ۱۴۶)

دلیل هفتم: تعدد زوجات سبب پایین آمدن جایگاه زنان است؛ زیرا آنان حتی از حقوق اولیه برای انتخاب همسر و زمان مناسب ازدواج هم محروم هستند. پیر لوتی یکی از نشانه‌های مجبور کردن دختران به ازدواج را بیان می‌کند: جمعیت ایران پیوسته روبه‌کاهش می‌رود. یکی از علت‌های مهم این کاستی، شرایط و وضع رقت‌بار زندگی زنان است. دختران را در صغر سن وادار به ازدواج می‌کنند و آن‌ها ناچارند دوره شیردادن به کودکان را طولانی کنند، در نتیجه خیلی زود نشاط جوانی را از دست دهند و دوباره شوهران آنان زن می‌گیرند. نبودن نظافت، نداشتن دستوره‌های بهداشتی موجب تولید افکار موهوم و خرافاتی شده است. (پیرلوتی، ۱۳۹۷، ۱۴۳)

دلیل هشتم: جواز تعدد زوجات سبب شده است که از زنان به‌عنوان بردگان جنسی و خانگی استفاده می‌شود و هرزمان که پیر و فرتوت شوند باید خدمتکار باشند. اولیویه شاهدهی از استفاده جنسی و همچنین کنیزی زنان آورده است مخارجی که زنان برای حرم‌سرای خود صرف می‌کنند بسیار زیاد است. عدد زنان و ازدواج چه یکی و چه چند نفر باشد؛ و نیز عدد کنیزان بی‌شمار است. از این کنیزان، آنان که پیر و بدشکل هستند، به جهت خدمت خانه نامزد می‌کنند و آنکه جوان و

خوشگل باشند، همواره در خیال همخوابگی با خواجگان بوده و طالب می‌شوند که هم فراش وی شده تا صاحب اولاد شوند و کنیزان و خدمتکاران به خدمت خود گیرند و نظیر یا مماش ازدواج دیگران شوند، مخارجی که در حرم‌سرا مصرف می‌شود از حد اعتدال متجاوز گردد. خاصه اگر مردی خوش خلقی باشد. دیگر حدی در توقعات زنان نیست. (اولیویه، ۱۳۷۱، ۱۵۹)

۲- جریان‌شناسی

الف: اهداف و انگیزه‌های سفرنامه‌نویسان

در خصوص قصد و انگیزه سفرنامه‌نویسی تحلیل‌های گوناگونی وجود دارد. عده‌ای سفرنامه را محصول زمان دانسته و معتقدند: سفرنامه‌های اروپایی منعکس‌کننده تنوع افراد، ایده‌ها، مفاهیم و... در سراسر دوره مدرن است. ولی هر کدام دیدگاه منحصر به فردی را ارائه می‌دهند. تنوع و محبوبیت آنها تا قرن نوزدهم افزایش یافت و منعکس‌کننده کنجکاوای فزاینده و همچنین تحرک فزاینده و گسترش مردمان اروپایی و امپراتوری‌ها، فرهنگ‌ها، سواد و رسانه‌های آنها بود. سفرنامه‌ها گواه نسل‌کشی، استثمار، سرکوب و جنگ است. آنها عقاید نژادپرستانه، هژمونیک، ناسیونالیستی را مستند می‌کنند، از طرفی ایده‌های همدلانه، انقلابی، هنری و مبتکرانه را نیز مکتوب می‌نمایند. آنها انواع دانش‌ها، فرصت‌ها و خطرات اقتصادی، اکولوژیکی و اجتماعی را گوشزد کرده و شاهد مزایا و آسیب‌های مرتبط با تبادل بین فرهنگی بودند. به طوری که به‌تنهایی برخی مانند آثار هنری هستند و یا آداب‌ورسوم ملل دیگر را ثبت می‌کنند که تا آن زمان گم شده‌اند. (Gruber, 2022p.1450-1900)

در مورد سفرنامه‌نویسانی که وارد کشورهای اسلامی شده و به نگارش در مورد آداب‌ورسوم آنها پرداخته‌اند نیز نکات قابل تأملی دیده می‌شود. برخی معتقدند که مسلمانان دارای تاریخ طولانی و غنی هستند و پس از گذشت یک قرن از ظهور اسلام به‌عنوان خطری برای مسیحیت تلقی می‌شود؛ چنان که ضیاءالدین سردار، محقق برجسته اسلام، می‌گوید: «دستاوردهای تمدن اسلامی، اسلام را به یک معضل فکری، اجتماعی و فرهنگی [برای اروپا] تبدیل کرد». آن مشکل باید به ساده‌ترین راه حل می‌شد و آن هم با محکوم کردن و انحطاط سیستماتیک اندیشه اسلامی میسر بود. یوحنا دمشقی^۵

^۵ سنت جان دمشقی، همچنین به نام سنت جان دمشقی، لاتین Johannes Damascenus (متولد حدود ۶۷۵، دمشق - درگذشته ۴ دسامبر ۷۴۹، در نزدیکی اورشلیم؛ راهب شرقی و دکتر الهیات یونانی و کلیساهای لاتین که رساله‌هایشان در مورد احترام به تصاویر مقدس، او را در خط مقدم مناقشات شمایل‌شکنی قرن هشتم قرار داد و سنتز الهیاتی‌شان او را به واسطه‌ای برجسته بین فرهنگ یونانی و لاتین قرون وسطی تبدیل کرد. وی جانشین پدرش به عنوان یکی از مقامات مالیاتی خلیفه مسلمان شد.

قبلاً در قرن هشتم میلادی دیدگاهی کامل، هرچند کاملاً ناآگاهانه نسبت به تمدن مسلمانان ارائه کرد. او اسلام را توطئه‌ای علیه مسیحیت اعلام کرد. آثار یوحنا دمشقی پس از مدتی به منبعی کلاسیک برای بازنمایی بیشتر از اسلام تبدیل شد، به طوری که تمام نوشته‌های بعدی مسیحیان درباره اسلام تا حدودی بر اساس آن بود. در واقع، مکتوبات نویسندگان اروپایی در طول قرن‌ها در بی‌اهمیت نشان دادن و فروگاهی اهمیت فرهنگ اسلامی ناشی از نوشته‌های وی بود. دریافت قرون وسطایی از اسلام در کمندی الهی اثر دانتی بسیار دقیق نشان داده شده است. تصویرهای نادرست و غیرمنصفانه از اسلام در الهیات کاتولیکی توماس آکویناس^۶ که کلیسا هنوز هم او را برجسته‌ترین فیلسوف خود می‌داند، نیز حاکی از آن است که وی، با مسلمانان و همچنین یهودیان مخالف بود، زیرا برای او غیرقابل تصور بود که افرادی که مسیحیت را رد می‌کنند بتوانند فرهنگی مبتنی بر حقیقت و فضیلت بسازند. جهل نسبت به اسلام ممکن است تا آنجا که به ترس از چالش مذهبی مربوط می‌شود قابل درک به نظر می‌رسد، زیرا بسیاری از منتقدان اسلام وظیفه خود را دفاع از حقیقت در مورد خدا می‌دانند. بسیاری از آنها فرهنگ مسلمانان را به شیوه‌ای کاملاً اشتباه به تصویر می‌کشیدند، زیرا آنها هرگز با آن فرهنگ تماس واقعی نداشتند. در ادبیات به اصطلاح سفرنامه‌ها تصویرهای ارائه شده از اسلام سرشار از تعصب، ترس و تلقینات ناعادلانه است. هدف سفرنامه‌نویسی در اروپای مدرن اولیه، بازنمایی اسلام آن‌چنان که بود نبود، بلکه اثبات تمایز بین خیر و شر بود، درحالی که مسیحیت به معنای خیر و اسلام به معنای شر بود. چنان‌که سردار می‌گوید: «مسافر آنچه را که انتظار داشت، دید و آنچه را که مخاطبانش در خانه منتظرش بودند، گزارش کرد». آن نگرش ریاکارانه با نحوه تلقی اروپا از سوی خود اروپاییان، یعنی معیار و این معیار با همه چیز همراه بود. بازنمایی یا بهتر بگوییم بازنمایی‌های نادرست از اسلام در ادبیات انگلیسی دوره مدرن اولیه به طور کلی و در سفرنامه‌های نوشته شده در آن زمان به طور خاص نمایانگر ویژگی کلی سفرنامه‌نویسی در مورد اسلام است.

(Galamaga , ۲۰۱۰. p.119)

در باب سفرنامه‌نویسی و علل و انگیزه پذیرفتن مسافرت‌های سخت و طولانی غربی‌ها به کشورهای عمدتاً غیرغربی مطالب جالبی به چشم می‌خورد. الاسمر در این مورد چنین می‌نویسد: تصویری که سفرنامه‌نویسان در مورد کشورهای اسلامی و اعراب داشتند نمی‌توانست جدای از سیاست‌های فرهنگی دوران حکام ویکتوریایی بریتانیا در مورد اعراب و مسلمین باشد. عصر ویکتوریا عصر کاوش در جهان دیگری یعنی شرق عجیب و غریب و مرموز بود. ویکتوریایی‌ها مفهوم اسطوره

6. Thomas Aquinas (1225 –1274)

«وحشی نجیب» را از سنت نیاکان خود به ارث برده‌اند. غرب، شرق را سرزمین ادویه‌ها، عطرها، صمغ و دارچین می‌دانست. با این حال در همان زمان به‌عنوان یک بیابان خشک و غیرمولد شناخته می‌شد. زیرا ویکتوریایی‌ها معتقد بودند که شرق از زمان بابل و نینوا در رکود بود. شرق‌شناسی مذهبی ریشه‌های خود را از آغاز قرن چهاردهم در شورای کلیسای وین داشت. یکی از باورهای ویکتوریایی‌ها این بود که از سپیده‌دم تاریخ، بشریت به نژادهای زیادی تقسیم شده بود. برخی معتقد بودند که تمایز بین نژادهای بشر وجود دارد. (al-asmar, ۱۹۹۴, p. ۵۸-۸۸)

به نظر می‌رسد نوشته‌های اخیر نیز در باب سفرنامه‌نویسی، افق‌های جدیدتری را برای مخاطب روشن می‌کنند. کتاب «جهان در کلمات: سفرنامه‌نویسی و تصور جهانی در جنوب آسیای اسلامی» از جمله پژوهش‌هایی است که به‌صراحت یکی از انگیزه‌های استعماری مغرب‌زمین در کشورهای مانند هند پاکستان در جنوب آسیا را سفرنامه‌نویسان می‌داند. نویسنده نفوذ سفرنامه‌نویسی را در کشورهای هند و پاکستان را معلول ارتباط غربی‌ها با مستعمره‌نشین‌ها می‌داند. به‌طوری‌که شهروندان هندی نیز به نوشتن سفرنامه‌های خود ترغیب می‌کرد: «سفرنامه‌نویسی بومی یکی از اولین ژانرهای «جدید» قرن نوزدهم بود که چندین دهه پیش از سایر ژانرهای استعماری مانند رمان پیشی گرفته است» (Majchrowicz, 2023 p.212).^۷

ب: نگاهی به تاریخچه تعدد زوجات

بهترین و طبیعی‌ترین فرم زناشویی تک‌همسری است که در آن هر یک از زن و شوهر احساسات و منافع جنسی دیگری را از آن خود می‌دانند. در مقابل این شیوه زندگی چندهمسری هم رواج داشته است. نوع اول از چندهمسری، چند شوهری است که در زندگی زناشویی به «کمونیسم جنسی» معروف، و به دنبال نفی خانواده در جامعه است. در کمونیسم جنسی در بعضی از قبیله‌ها چند برادر به‌صورت گروهی و مشترک با چند

۷. این کتاب بر اساس بیش از یک دهه تحقیق نوشته شده، نویسنده نشان می‌دهد که چگونه سفرنامه‌نویسی در میان شرقی‌ها صدایی را به جهان منعکس می‌کند که بازتاب آرزوی هندی‌ها و پاکستانی‌ها در هنگام رویارویی درباره جایگاه خود در جهان رو به پیشرفت قرن نوزدهم و بیستم بود. در این مطالعه میان رشته‌ای، نویسنده دانیل مایچروویچ تاریخ اجتماعی و ادبی سفرنامه‌های اردو زبان را از سال ۱۸۴۰ تا ۱۹۹۰ در شش فصل دنبال می‌کند. در هر فصل می‌پرسد چگونه سفرنامه‌نویسان از این ژانر برای معنا بخشیدن به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی در حال تغییر دوران استعماری خود استفاده کردند. جهان‌های پسااستعماری این کتاب به ویژه نقش نویسندگان زن را در این زمینه برجسته می‌کند.

خواهر به صورت مشترک ازدواج می‌کرده‌اند یا عده‌ای از مردان با عده‌ای از زنان ازدواج می‌کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۹۷، ج ۱۹، ۳۰۰)

ویل دورانت در جلد اول کتاب تاریخ تمدن می‌گوید:

در برخی مناطق ازدواج به صورت گروهی انجام می‌شود؛ یعنی گروهی از مردان یک طایفه به عده‌ای از زنان طایفه دیگر را به زنی می‌گرفته‌اند. در تبت برای نمونه عادت بر آن بوده است که چند برادر چند خواهر را به تعداد خود به همسری می‌گرفتند به گونه‌ای که اصلاً مشخص نبود کدام خواهر زن کدام برادر است و یک نوع کمونیسیم در زناشویی وجود داشته و هر مرد با هر زن که می‌خواست هم‌خوابه می‌شده است. یا در جای دیگر ویل دورانت به چند همسری اشاره می‌کند که یک زن در یک زمان مشخص بیش از یک شوهر داشته است. وی می‌گوید: این کیفیت در قبیله تودا و بعضی از قبائل تبت قابل مشاهده است (ویل دورانت، ۱۳۳۷، ج ۱، ۶۰)

یا در صحیح بخاری به نقل از عایشه در مورد چند شوهری در جاهلیت عرب می‌گوید:

زناشویی در جاهلیت عرب به چهار صورت انجام می‌شود. یک. مردی به وسیله پدر دختر از دختر خواستگاری می‌کند که امروزه هم رسم همین است. دو. این بوده که مردی در بین ایام زناشویی با زنی، خود وسیله زناشویی او را با مرد دیگری برای یک مدت مشخص فراهم می‌کند تا از او برای خود نسل بهتری به وجود آورد. یعنی این کار را برای بهبود نسل و اصلاح نژاد انجام می‌دادند. این نوع زناشویی را «نکاح استبضاع» می‌گویند. سه. عده‌ای که تعداد شان کمتر از ده نفر می‌بود با یک زن رابطه جنسی برقرار می‌کردند. آن زن آبستن می‌شد و فرزندی به دنیا می‌آورد. در این موقع زن همه آن مردان را نزد خود دعوت می‌کرد و طبق عادت و رسم مردان نمی‌توانستند از آمدن سرپیچی کنند. در این زمان آن زن هر کدام از آن مردان را که خود مایل بود به عنوان پدر برای فرزند خود انتخاب می‌کرد و آن مرد حق نداشت از قبول آن فرزند سرباز زند. نوع چهارم. این است که زنی رسماً عنوان «روسپی‌گری» داشت. هر مردی می‌توانست با او رابطه جنسی داشته باشد این گونه زنان پرچمی بالای خانه خود نصب می‌کردند و با آن نشانه شناخته می‌شدند این چنین زنان پس از آن که فرزندان به دنیا می‌آوردند همه مردانی را که با آنها ارتباط داشتند جمع می‌کردند و آنگاه کاهن و قیافه شناس می‌آوردند قیافه شناس از روی مشخصات قیافه رأی می‌داد که این فرزند از آن کیست و آن مرد هم مجبور بود نظر

قیافه‌شناس را بپذیرد و آن فرزند را فرزند رسمی و قانونی خود بداند. (مطهری، ۱۳۸۷، ج

۱۹، ۳۰۱)

نوع دوم چندهمسری، چندزنی است که در جامعه رواج یافته است و نسبتاً موفقیت بیشتری پیدا کرده است. در قرون وسطی از جمله تبلیغاتی که کلیسا علیه اسلام می‌کرد، این بود که می‌گفتند پیامبر اسلام رسم تعدد زوجات را اختراع کرده است و اسلام به همین دلیل پیشرفت نموده درحالی‌که باید گفت رسم تعدد زوجات قبل از اسلام نیز وجود داشته است. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ۳۰۵)

همچنین گوستاولوبون در تاریخ تمدن خود می‌گوید: در اروپا هیچ یک از رسوم مشرق به‌اندازه تعدد زوجات بد معرفی نشده و در باره هیچ رسمی هم این مقدار نظر اروپا به خطا نرفته است. دیدگاه نویسندگان اروپایی در مورد تعدد زوجات این است که تعدد زوجات را شالوده مذهب اسلام می‌دانند و در انتشار دیانت اسلام و تنزل و انحطاط ملل شرقی آن را علت العلل قرار داده‌اند؛ اما تصور مزبور از جمله تصوراتی است که هیچ مدرک و اساسی برای آن نیست. اگر خوانندگان این کتاب از اهل اروپا برای مدت کمی تعصبات اروپایی را از خود کنار بگذارند، تصدیق خواهند کرد که رسم تعدد زوجات برای نظام اجتماعی شرق یک رسم عمده‌ای است که به‌وسیله آن اقوامی که این رسم میان آنها جاری است روح اخلاقی ایشان در ترقی و تعلقات و روابط خانوادگی آنها قوی و پایدار مانده و بالاخره در نتیجه همین رسم است که در مشرق اعزاز و اکرام زن بیش از اروپاست. موضوع رسم تعدد زوجات ابداً مربوط به اسلام نیست؛ چون قبل از اسلام هم تعدد زوجات در میان تمام اقوام شرقی از یهود، ایرانی عرب و غیره شایع بوده است. رسم تعدد زوجات را می‌توان بر اثر آب‌وهوای مشرق و در نتیجه خصایص نژادی و علل و اسباب دیگری که به طرز زندگانی مشرق مربوط بوده دانست، نه اینکه مذهب آن را آورده باشد. در مغرب‌زمین هم باوجوداینکه آب نیست مع‌ذک و هوا و طبیعت هیچ یک مقتضی برای وجود چنین رسمی وحدت زوجه رسمی است که ما آن را فقط در کتاب‌های قانون می‌بینیم درج است. والا خیال نمی‌کنم بشود این را انکار کرد که در معاشرت واقعی ما اثری از این رسم (رسم وحدت زوجه) نیست. (گوستاولوبون، ۱۳۱۸،

ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌گوید:

علمای دینی کلیسا در قرون وسطی تصور می‌کردند که تعدد زوجات از ابتکارات پیغمبر اسلام است در صورتی که چنین نیست و در اجتماعات قبل نیز چند همسری رایج بوده است. (ویل دورانت، ۱۳۳۷، ص ۶۱)

همچنین کریستنسن در کتاب ایران در زمان ساسانیان در مورد چندزنی در ایران می‌گوید:

«اصل تعدد زوجات اساس تشکیل خانواده در ایران زمان ساسانیان به شمار می‌رفت. در عمل، تعداد زنانی که مرد می‌توانست داشته باشد به نسبت استطاعت او بود. ظاهراً مردمان کم‌بضاعت به‌طور کلی بیش از یک زن نداشتند. رئیس خانواده از حق ریاست دودمان بهره‌مند بود یکی از زنان سوگلی و صاحب حقوق کامله محسوب حقوق قانونی این دو نوع زوجة مختلف بود.»

(کریستن سن، ۱۳۱۸، ۳۴۶)

اسلام علاوه بر اینکه در ایجاد رسم تعدد زوجات، نقش نداشته است، در به‌وجود آمدن این رسم در ایران نیز هیچ نقشی نداشته؛ بلکه قبل از اسلام این رسم بوده است. در میان اعراب نیز رسم تعدد زوجات بدون هیچ‌گونه حد و حصری وجود داشته؛ اما اسلام که چند شوهری را به‌کلی منسوخ کرد برای چندزنی شرایط خاصی به نفع زنان قائل شد و آن را محدود و مفید ساخت و اجازه نداد که چندزنی به‌صورت غیر محدود و بدون قید ادامه پیدا کند. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۳۰۶)

۳- تعدد زوجات در اسلام

قرآن کریم در جهت سامان‌دهی و ایجاد محدودیت در تعدد زوجات آیاتی را ذکر کرده است که شرط در ازدواج مجدد و چند همسرگزینی است. از مهم‌ترین شروط تعدد زوج در قرآن کریم: عدالت است. آیه ۳ سوره نساء عدالت بین همسران را بیان می‌کند: وَ إِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَتِلْكَات وَرَبَّاعٍ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» اگر بیم آن دارید که در زمان ازدواج با دختران یتیمف عدالت را رعایت نکنید، (از ازدواج با آنها خودداری کنید و با دیگر زنان پاکدامن ازدواج کنید)، دو یا سه یا چهار همسر و اگر بیم دارید در مورد همسران عدالت نورزید، پس تنها یک زن (به همسری) بگیرید و چنانچه کنیزی دارید که مالک آن هستید به آن اکتفا کنید، که این کار نزدیکتر به عدالت و مانع ستم

است. یا در آیه ۱۲۹ سوره نساء آمده است که عدالت در حق همسران در صلاحیت شوهر نیست، اما نباید به گونه ای عمل کنند که یکی از همسران را ترک کنند: وَ لَنْ تَسْتَبِيْعُوا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَاءِ وَ لَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلِّ الْمِيْلِ فَتَذُرُوْهَا كَالْمَعْلُقَةِ وَاِنْ تُصْلِحُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا» شما هرگز نتوانید میان زنان به عدالت رفتار کنید هر چند راغب و حریص (بر عدل و درستی) باشید، پس به تمام میل خود یکی را بهره مند و آن دیگر را محروم نکنید تا او را معلق و بلا تکلیف گذارید. و اگر سازش کنید و پرهیزکار باشید همانا خدا بخشنده و مهربان است.

الف: معنای لغوی و اصطلاحی عدالت

برای فهم هرچه بهتر آیه سوم سوره نساء و ارتباط آن با آیه ۱۲۹ همان سوره و ارتباط بین این دو آیه و دستیابی به ابعاد مختلف عدالت، تعدد زوجات است؛ بنابراین معنی عدالت را در منابع بررسی می‌کنیم. ابن فارس می‌گوید: ماده عدل، نشان از استوا است. عدل به معنای استوا کردن است و اگر چیزی با چیز دیگر برابر باشد نشان از عدل دارد... عدل در مقابل جور است... روزی که سرما و گرما در آن برابر باشد، آن روز را معتدل گویند (ابن فارس، ۱۴۰۹: ۴/۲۴۶). فیومی می‌گوید: عدل میان‌روی در امور است و خلاف جور است. (فیومی، بیتا: ۲/۳۹۶). ابن منظور می‌گوید: عدل برخلاف جور بوده و در نفس انسان جای دارد. به عبارتی عدل تنها به حقیقت حکم کردن است این منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۴۳۰) زبیدی نیز می‌گوید: عدل حد واسطه زیاده‌روی و کوتاهی کردن است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵/۴۷۱).

از اظهارنظرهای علما روشن می‌شود که عدل به معنای تساوی و در کلمه به معنای تساوی در مقدار نیست، بلکه به معنای اعتدال و استقامت در رفتار و دوری از افراط و تفریط و عمل به حق و پرهیز از ظلم است. منظور از عدالت در آیه ۳ و ۱۲۹ سوره نساء این است که حقوق زوجه و رعایت اعتدال و دوری از افراط و تفریط در همه حقوق زوجیت است. از مفهوم آیه سوم سوره نساء چنین می‌توان برداشت کرد که در صورتی که مرد چند همسر اختیار کند لازم است حقوق همه آنها را ادا کرده و همسر جدید موجب قصور در حق سایر همسران نشود. ولی اگر بیم دارد که دچار عدم رعایت عدالت شود، برای جلوگیری از ستم به یک همسر یا ملک یمین اکتفا کرده که این عمل به عدالت نزدیک‌تر است. شیخ طوسی می‌گوید: اگر مرد برخی از زنان خود را از نظر

نفقه و پوشاک بر برخی دیگر ترجیح دهد، اشکالی ندارد و اگر با رعایت مساوات بین آنها رفتار کند، بهتر است (طوسی، ۱۳۸۷، ۴۸۴).

از نظر صاحب جواهر و برخی از فقها، عدالت در هر دو آیه به معنای مساوات است و در آیه ۱۲۹ سوره نساء، منظور نفقه و مانند آن نیست، زیرا مساوات در این زمینه‌ها ممکن است و خارج از توان شوهر نیست، بلکه منظور برابری در همه زمینه‌ها یا برابری در محبت است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹/۳۵؛ اراکی، ۱۴۱۹: ۷۳۵). در منابع فقهی نیز دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد عدالت در تعدد زوجات از نظر فقها به معنای برابری است (طوسی، ۱۳۸۷: ۴/۱۵۵؛ ابن زهره، ۱۴۱۷: ۳۵۶). همچنین طبق روایت امام کاظم (ع)، احتمالاً منظور از عدالت در تعدد زوجات، به معنای مساوات و برابری است: *مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ يَأْسِنَادُهُ عَنْ أَبِي أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَتْبَةَ الْهَاشِمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ امْرَأَتَانِ يُرِيدُ أَنْ يُؤْتِرَ إِحْدَاهُمَا بِالْكِسْوَةِ وَالْعَطِيَّةِ، أَيُصْلِحُ ذَلِكَ؟ قَالَ: لَنَا بَأْسٌ، وَاجْتِهَدِي فِي الْعَدْلِ بَيْنَهُمَا (عاملی، ۲۱/۳۴۱):* (۱۴۰۹)

عبدالملک بن عتبه نقل می‌کند: از امام کاظم (ع) پرسیدم که چنانچه مرد دارای دو همسر، بخواهد یکی از زنان را از نظر پوشاک و نفقه بر دیگری ترجیح دهد، آیا کار درستی است؟ امام فرمودند: ایرادی ندارد، اما مرد تلاش کند که مساوات را بین آنها برقرار کند؛ بنابراین بسیاری از فقها بر این باورند که عدالت در این روایت مساوات بوده (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸/۳۳۶؛ عاملی، ۱۴۱۱: ۱/۴۲۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷/۵۱۶؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۴/۴۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۵/۲۱۴؛ فاضل، ۱۴۲۱: ۴۷۹؛ اراکی، ۱۴۱۹: ۷۳۶، روحانی ۱۴۱۲: ۲۲/۲۴۵).

اغلب معاصران دیدگاه بیان شده را متأثر از روایت امام صادق (ع) می‌دانند، آیه اول بیان می‌کند که منظور از عدالت حقوق مادی زن همچون قسم و نفقه است؛ و آیه دوم بیان‌کننده عدالت در زمینه محبت و احساس قلبی است. در واقع مرد موظف به رعایت حقوق مادی زن و پرداخت آن است و این نوع عدالت در حد توان او بوده و قابل اجرا است، اما قادر به رعایت عدالت قلبی نیست. به گونه‌ای که تنها به یک زن توجه و محبت کرده و سایر همسران خود را رها کند. عبارت «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» بیان می‌کند که با توجه به اینکه توان اجرای کامل عدالت را ندارید، پس کاملاً آن را رها نکنید و اجرای آن را حتی به طور ناقص و در حد توان انجام دهید. در این صورت این عمل

گرچه سازگار باعدالت حقوقی نیست، اما باعدالت قلبی سازگار است (بلاغی، ۱۴۲۰: ۲/۹؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۳/۲۵۵؛ حسینی، ۱۴۱۱: ۷۹؛ صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۶۴؛ قطب، ۱۴۱۲: ۲/۵۸۲). این پاسخ، بر اساس انکار وحدت سیاق دو آیه و توجه هر آیه به حکمی متفاوت است صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۶۴)

بر اساس این استدلال‌های در آیه سوم خداوند عزوجل فرمان می‌دهد که اجرای عدالت نسبت به همسران که همان رعایت عدل و دوری از افراط است، نه تنها در حقوق شرعی بلکه در روابط اخلاقی و عاطفی نیز ضروری است و نباید در حق هیچ یک از همسران ظلمی صورت گیرد. عدالت بیان شده در آیه اول که در آیه ۱۲۹ بر آن تأکید شده، رعایت عدالت همه‌جانبه به طور کامل و خارج از توان نیست، بلکه برای جلوگیری از ظلم فاحش بوده است. به‌گونه‌ای که تنها به یک همسر محبت کرده و دیگر همسران را رها کنید؛ بنابراین چنانچه خود را اصلاح کرده و تقوا کنید، خدای مهربان قصور شما را خواهد بخشید.

ب: عدالت محور زندگی زناشویی

در این آیه به دلیل عدم برقراری عدل و قسط، حکم ازدواج تا چهار همسر از دو جهت جایز بودن یا نبودن، معلق شده است. در ابتدای آیه، جواز ازدواج تا چهار همسر به دلیل عدم رعایت عدالت در مورد یتیمان به صورت معلق درآمده و در ادامه آیه با فرض عدم پابندی به عدل و عدالت در بین همسران، چندهمسری نهی شده است؛ بنابراین روشن است که از نظر قرآن کریم، اساس زندگی زناشویی و روابط در خانواده بر پایه عدالت و پابندی به حقوق طرفین استوار است.

ملاک احکام در عبارت پایانی آیه: «ذَلِكْ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُوْغُوْا» عنوان شده است. ابن عربی بیان می‌کند که تعول تنها به هفت صورت معنا می‌شود که عبارت‌اند از: تمایل به چیزی، زیادشدن، فقیر شدن، ظلم کردن، سنگین شدن، عهده‌دار همسر و فرزندان شدن و مسلط شدن (ابن عربی، بی تا ۱/۳۱۴). درحالی‌که قرطبی معتقد است که علاوه بر این هفت معنا، سه معنای دیگر نیز دارد (قرطبی، ۱۴۰۵: ۵/۲۲).

تعولوا به چهار گونه معنا می‌شود: نخست به معنای جور و ظلم است که بیشتر مفسران این معنا را قبول دارند (طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱۰۸؛ اردبیلی، بی تا: ۵۰۸؛ ساینس، بی تا ۲۱۳؛ مکارم، ۱۳۷۴: ۳/۲۵۴). دوم معنای فقر و نیازمندی است، که برای پرهیز از فقر و

نیازمندی ازدواج با یک همسر و ملک یمین مناسب است. اما این معنای دارای ایراد لغوی است که به‌جای کلمه تعولوا باید از کلمه «ألا تعیلوا» استفاده می‌شد (طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱۰۸). سوم به معنی افزایش همسر و فرزندان است که از نظر شافعی این معنا قابل قبول است؛ بنابراین معنای آیه به این گونه است که اگر توانایی رعایت عدالت در بین همسران خود را ندارید، برای جلوگیری از افزایش عائله مناسب است که تنها به یک زن بسنده کنید یا کنیز و برده‌ای که مالک آن هستید (ملک یمین) اختیار کنید (ابن عربی، بی تا: ۱/۳۱۴). اما این معنا نیز دارای ایراد است و باید از کلمه «الأتعیلوا» استفاده می‌شد (رضی بیتا: ۲۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱۰۸؛ جصاص، ۱۴۱۵: ۲/۳۵۰). اما ایراد دیگر این دو معنا این است که ملک یمین حد و تعدادی ندارد و ملک یمین شامل عائله نیز می‌شود که بامعنا سازگار نیست (رضی، بی تا: ۲۹۴؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱۰۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳/۱۲).

چهارم میل به زنان معنا می‌شود. طبری این معنا را به نخستین مفسران قرآن نسبت می‌دهد (طبری، ۱۴۱۵: ۴/۱۶۰). بنابراین از نظر مفسران، «ذلک» به ازدواج با یک همسر یا ملک یمین اشاره دارد. بنابر نظر مفسران، مفهوم آیه درباره کلمه «تعولوا» به این صورت است که برای پرهیز از ستم، ازدواج با یک همسر یا ملک یمین نسبت به ازدواج با زنان متعدد مناسب‌تر است (طبری، ۱۴۱۵: ۴/۱۶۰؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱۰۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳/۱۲؛ سائیس، بی تا ۲۱۳؛ مکارم ۱۳۷۴: ۳/۲۵۴). البته برخی معنای آن را ازدواج تا چهار همسر می‌دانند که معنای آن این‌گونه است که برای پرهیز از ستم، ازدواج تا چهار همسر نسبت به ازدواج با زنان یتیم مناسب‌تر است (ابن عربی، بی تا: ۱/۳۱۴)؛ بنابراین عبارت «ذلک أدنی ألا تعولوا» نشان دهنده عدالت و پرهیز از ظلم احکام ازدواج است. (طباطبایی ۱۴۱۷: ۴).

ج: ابعاد اخلاقی عدالت

از منظر اسلام، گرچه چندهمسری دارای جواز فقهی و حقوقی است، اما مانند سایر مقررات لازم است ابعاد اخلاقی آن نیز رعایت شود. باید توجه داشت که شرط عدالت در چندهمسری، علاوه بر قسم یا برخی وظایف خاص مرد نسبت به همسرانش، شامل تمامی وظایف حقوقی و اخلاقی مرد نیز می‌شود. از منظر قرآن، رعایت کامل عدالت خارج از توان مردان است، اما از آنها می‌خواهد که در رعایت عدالت تا حد توان تلاش کنند و دچار ظلم آشکار نشوند به‌طوری‌که تمام محبت خود را نثار یکی از همسران کرده و همسر دیگر را رها کنند.

شناخت جنبه‌های اخلاقی این قضاوت نیز مانند سایر مسائل اخلاقی باید بر اساس زندگی فردی و اجتماعی مرد و همسرانش باشد. به همین دلیل، ازدواج مجدد از منظر اخلاقی برای اکثر مردان نامناسب است. به نظر تعدادی از فقها، جنبه‌های اخلاقی تعدد زوجات دور نیست و آنها انجام آن را در شرایط نامناسب غیراخلاقی می‌دانند.

مردی از آیت‌الله خویی سؤال کرد که به دلیل ابتلای همسرش به سرطان سینه و با وجود مهربانی و نیکوکاری و وظیفه‌شناسی همسرش، تصمیم ازدواج با زنی دیگر را دارد. درحالی‌که مرد می‌دانست که در صورت ازدواج مجدد او، همسر اولش آزار روحی دیده و حتی ممکن است که بیماری‌اش تشدید شود. ایشان در پاسخ به مرد می‌گوید: «از نظر اسلام، ازدواج با زنی دیگر حرام نیست، اما بر خلاف احسان و نیکی در حق زن اول است» می‌فرماید: آیا مزد و پاداش حسان، احسان و نیکی است؟ در صورت ازدواج با زنی دیگر، خداوند عزوجل در این دنیا، تو را با بی‌ثمر کردن ازدواج دومت مورد مؤاخذه قرار خواهد داد (خویی، ۱۴۲۷: ۱۰۷). از نظر یکی از دانشمندان عصر حاضر با اینکه این حکم از منظر فقهی دارای مشروعیت است، اما در عصر حاضر باتوجه به فرهنگ و روابط خانوادگی، عمل به عدالت و مساوات سخت بوده و موجب ظلم، کینه و اختلافات خانوادگی می‌شود و از نظر اخلاقی مخالف تقوا و انسانیت است. باتوجه به جنبه‌های اخلاقی عدالت، شهید مطهری می‌گوید: «چندهمسری با این شرط اخلاقی اکید و شدید، شکل انجام‌وظیفه و مسئولیت را دارد و نباید وسیله‌ای برای هوی و هوس مرد باشد» (مطهری، بیتا: ۱۹/۳۶۱). باتوجه به برقراری جنبه‌های مختلف عدالت آیت‌الله مکارم شیرازی می‌گوید: با اینکه در برخی موارد، جواز چندهمسری یک ضرورت اجتماعی است و جزو احکام مسلم اسلام به شمار می‌رود، اما برآورده شدن شرایط آن نسبت به گذشته فرق کرده است، زیرا در گذشته شکل زندگی ساده و برقراری مساوات در بین همسران آسان‌تر بود و اکثر افراد می‌توانستند این مساوات را برقرار کنند. اما در زمان حال، برای استفاده از قانون مساوات در بین همسران، افراد باید به طور همه‌جانبه عدالت را رعایت کنند و اگر از عهده این امر بر می‌آیند به چنین امری اقدام نمایند و معمولاً این کار نباید از روی هوی و هوس صورت گیرد (مکارم، ۱۳۷۴: ۳/۲۵۹).

بنابراین حتی اگر قسم رعایت شود، اما ازدواج مجدد باعث ظلم به زن اول یا خانواده بشود، از منظر قرآن این ازدواج جایز نیست. به نظر تعدادی از دانشمندان از دیدگاه اسلام و در نظام اجتماعی

و خانوادگی، تعدد زوجات وضعیت مطلوب و ایده آلی را در نظام خانواده تضمین نمی‌کند و به عنوان راه حلی موقت برای رفع برخی مشکلات اجتماعی و خانوادگی محسوب می‌شود (قطب، ۱۴۱۲: ۱/۵۸۲). از نظر شهید مطهری، داشتن یک همسر بسیار نیکوست زیرا در این حالت جسم و روح هر یک از زوجین تنها متعلق به یک همسر است. کاملاً روشن است که در زوجیت اختصاصی و تک همسری، روحیه زندگی زناشویی که همان اتحاد و با هم بودن است به بهترین وجه نمایان می‌شود. او با کسانی که مخالف تک همسری هستند و ماهیت مرد را در تعدد زوجات می‌دانند مخالف است (مطهری بی‌تا (۱۹/۳۴۰). از منظر اسلام، قانون چند همسری تنها برای موارد خاص و گروه اندکی از مردم وضع شده، در حالیکه در اسلام تک همسری مطلوب‌تر است (صدر، ۱۴۲۰: ۶/۱۵۹). در نظام تکوین، تعدد نسبی زنان و مردان تایید کننده این نکته است؛ زیرا اگر چند همسری بر تک همسری ارجحیت داشت، در اینصورت برای بهره مندی مطلوب مردان، باید در نظام خلقت تعداد زنان دوبرابر مردان می‌بود.

نتیجه

در گزارش سفرنامه‌نویسان، مواردی در مورد، تعدد زوجات در میان مسلمانان دوره قاجار که نشان از تضييع کرامت انسانی است بیان شده است، برای مثال، موضوعاتی که در تعدد زوجات مثل مهریه، حق طلاق، جایگاه متزلزل دختران و حق انتخاب همسر در تعدد زوجات مطرح می‌شود را به چالش می‌کشند. باتوجه به نکات طرح شده در باب سفرنامه‌نویسی و انگیزه‌های سفرنامه‌نویسان، این مطلب روشن است که سفرنامه‌نویسان ظاهراً مشغول روایت واقعی از زندگی و آداب مسلمان ایرانی بوده‌اند، ولی در حقیقت بیشتر در صدد بی‌هویت و تهی جلوه‌دادن این آداب از فضائل اخلاقی بوده‌اند. رویه‌ای که از همان ابتدا ظهور اسلام در میان غربیان برای تخطئه اسلام مرسوم بوده است. حال این اسلام است که به واسطه نهی از چندهمسری و ایجاد قوانین و شرایطی مثل عدالت به دنبال سامان‌دهی و از بین رفتن تبعیض و تضييع حقوق زنان در تعدد زوجات در اسلام است درحالی‌که در قبل از اسلام هم در ایران و هم در عصر جاهلیت و اروپا حتی کمونیسیم جنسیتی وجود داشته است که به دنبال نفی خانواده است. از طرف دیگر در دوره قاجار ما با مردمانی مواجه هستیم که بعضاً، رعایت آداب اسلامی را نمی‌کردند که آن را نباید حمل بر همه مسلمانان کرد. البته این نکته نیز شایان‌ذکر است که با نگاهی به اهداف سفرنامه‌نویسان در مجموع و سفرنامه‌نویسان غربی در ایران، مشاهده می‌شود که این سفرها بیشتر برای اهداف سیاسی و نفوذ فرهنگی در میان اقوام غیرغربی و ایرانیان است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، ابوالفضل، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع دار صادر، بیروت، لبنان، چاپ
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۹ق)، *معجم المقیاس اللغه*، محقق عبدالسلام محمد هارون.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله (بی تا)، *أحكام القرآن*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۹ق)، *معجم مقانیس اللغه*، محقق عبدالسلام محمد هارون.
۵. ابن زهره حلبی، حمزه بن علی حسینی (۱۴۱۷.ق)، *غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع*، در یک جلد مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ایران، اول.
۶. اراکی، محمدعلی (۱۴۱۹ق)، *کتاب النکاح در یک جلد*، نور نگار، قم، ایران، اول.
۷. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، *کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام*، ۱۱ جلد دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، اول.
۸. اولیویه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱)، *تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوران آغازین عصر قاجاریه*. مترجم محمدطاهر قاجار. تهران: اطاعات.
۹. امامی، مسعود، رعایت عدالت در تعدد زوجات، *کاوشی نو در فقه اسلامی*، سال بیستم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲، صفحات ۴ - ۲
۱۰. بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ق)، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، بنیاد بعثت، قم، اول.
۱۱. بلوردی، علی (۱۴۰۰)، *بررسی گزارشات سفرنامه نویسان دوره قاجار از اخلاقیات ایرانیان بر مبنای اخلاق اسلامی*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۱۲. پیرلوتی (۱۳۹۷)، *به سوی اصفهان*. مترجم درالدین کتابی. تهران: اطلاعات.
۱۳. جصاص، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، *احکام القرآن*، دارالکتب العلمیه، بیروت، اول.
۱۴. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعة الی تحصیل المسائل الشریعة*، موسسه آل البيت (ع)، قم، اول.
۱۵. خوانساری، سیداحمد (۱۴۰۵)، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، تحقیق علی اکبر غفاری، اسماعیلیان، قم، دوم
۱۶. خوبی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۷.ق)، *فقه الاعذار الشرعیه*، دارالصدیقه، قم، اول.

۱۷. حسنی، هاشم معروف (۱۴۱۱)، *تاریخ الفقه الجعفری*، دارالکتاب الاسلامی، قم، اول.
۱۸. دورانت، ویلیام، (۱۳۳۷)، *تاریخ تمدن*. انتشارات اقبال: تهران.
۱۹. رضی (بی تا)، *حقائق التأویل فی متشابه التنزیل*، دارالمهاجر، بیروت. ۳۵.
۲۰. روحانی قمی، سید صادق حسینی (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق علیه السلام (لروحانی)*، ۲۶ جلد، دارالکتاب مدرسه امام صادق علیه السلام، قم، ایران.
۲۱. زبیدی حنفی، محب الدین سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ۲۰ جلد دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع، بیروت، لبنان.
۲۲. سبزواری، سید عبد الأعلى (۴۱۳ق)، *مهذب الأحكام (للسبزواری)*، ۳۰ جلد، مؤسسه المنار، دفتر حضرت آیة الله، قم، ایران چهارم.
۲۳. سائیس محمد علی (بی تا)، *تفسیر آیات الاحکام*.
۲۴. شهیدثانی، زین الدین (۴۱۳ق)، *مسالك الافهام*، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، اول.
۲۵. شیل، لیدی مریل. (۱۳۶۸)، *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان. تهران: نشر نو.
۲۶. صدر، سید محمد (۱۴۲۰ق)، *ماوراء الفقه*، مصحح جعفر هادی دجیلی، دارالاضواء، بیروت.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۳۸۷ق)، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح سید محمدتقی کشفی، المكتبة المرتضویه، تهران، سوم.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۴۰۹ق) *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر، مکتب الاعلام الاسلامی، اول.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر زمینه سازان ظهور امام عصر (ع)، قم، ایران، اول.
۳۰. طبری، محمد بن جریر (۴۱۵ق)، *جامع البیان*، دارالفکر، بیروت، اول. ۴۴.
۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (۴۰۰ق)، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی*، در یک جلد دارالکتاب العربی، بیروت، لبنان، دوم.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۴۱۵ق)، *مجمع البیان*، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۳۳. عاملی، محمد بن علی موسوی (۴۱۱ق)، *نهایه المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام*، ۲ جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۳۴. فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر*، دارالرضی، قم، اول.
۳۵. فلانندن، اوژن. (۱۳۵۶)، *سفرنامه اوژن فلانندن*. ترجمه حسین نور صادقی. تهران: اشراق.

۳۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۱ق)، *تفصیل الشریعہ فی شرح تحریر الوسیلة النکاح*، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، اول.
۳۷. فوریه، ژوانس. (۱۳۸۵)، *سه سال درد در دیرایران*. مترجم عباس اقبال آشتیانی. تهران: دنیای کتاب.
۳۸. قطب، سید بن قطب (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، هفدهم.
۳۹. قمی سبزواری، علی مؤمن (۱۴۲۱ق)، *جامع الخلاف والوفاق*، در یک جلد.
۴۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت.
۴۱. گوستاو لویون (۱۳۱۸)، *تمدن اسلام و عرب*، فخرداعی گیلانی، انتشارات علمی: تهران.
۴۲. کازاما، آکی نو (۱۳۸۰)، *سفرنامه و خاطرات آکی نو کازاما نخستین وزیر مختار ژاپن در ایران*. تهران: انتشارات آثار و مفاخر.
۴۳. نجفی، محمدحسن (ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، محقق عباس قوچانی. علی آخوندی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، هفتم. ۶۶
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، اول.
۴۶. مطهری، مرتضی (بی تا) *مجموعه آثار*، قم، صدر، اول.
۴۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *المقنعه*، کنگره جهانی شیخ مفید، اول.
48. Jamal, A.S. (1994). *Victorian Images of the Arabs and Their Sources*. Bethlehem University Journal. 13, 58-88.
49. Majchrowicz, D. (2023). *The World in Words: Travel Writing and the Global Imagination in Muslim South Asia*. Cambridge CB2 8BS, United Kingdom
50. Galamaga, A. (2010), *Representations of Islam in Travel Literature in Early Modern England* College University of Frankfurt (Main). (Institut für England- und Amerikastudien). Term Paper (Advanced Seminar), 19.
51. Gruber, D. (2022). *Europeans Encounter the World in Travelogues*. 1450 – 1900 <http://ieg-ego.eu/en/threads/Europe-and-the-world/arts/doris-gruber>

ENGLISH ABSTRACTS

Explaining the Basics and Principles of the Aesthetic Philosophy of the Āshūrā Uprising and Its Implications for Aesthetic Education

Seyed Hesam Hoseini¹

Maryam al-Sadat Tabatabaie Hosni²

Hatav Saadi³

(Received: April 01, 2024, Accepted: June 03, 2024)

Abstract

Looking at the scene of the Āshūrā uprising in its entirety, we will see the manifestation of beautiful manifestations of love, knowledge and chivalry among ugliness and cruelty. This research was applied in terms of purpose and in terms of approach, quality and to collect data and to achieve the purpose of the research, three methods of documentary analysis, grounded theory and practical inference were used. The statistical population and sources of research data collection included letters, opponents, articles, works and historical narratives related to the Āshūrā uprising. To collect information, appropriate samples from sources related to the research topic were purposefully selected and to record the data, a receipt form was used and the data obtained during the research were continuously analyzed and interpreted. For this purpose, first, all historical narrations about the Āshūrā event were examined by documentary analysis method, and words that contained aesthetic concepts (53 words) were extracted and recorded in fish-taking forms. Then, the objectives and basics were explained and classified using the data foundation method and thematic coding. In the next step, Frankenna's practical inference method was used to extract the principles and approaches using the obtained goals and principles as a prelude. The ultimate goal of the uprising of Imam Hussein (as) and the event of Āshūrā in the aesthetic dimension is to move in the direction of absolute beauty and godliness. And to achieve this goal, four bases, seven principles, new frontiers of beauty, new explanations of the concept of freedom and enlightenment and awakening of minds and seven educational approaches were inferred.

Keywords: Aesthetics, Āshūrā, Imam Hussein (as), Aesthetic Education.

1. PhD in philosophy of Training and Education, Lecturer, Kurdistan University of Applied Sciences, Iran (corresponding author): s.hesam_h@yahoo.com

2. PhD student of Philosophy of Training and Education, Shāhid University, Tehran, Iran: tabatabaie.alzahra@yahoo.com

3. Master's degree in Chemistry-Physics, Teacher of Kurdistan Training and Education, Iran: hatavsaadi1364@gmail.com

Requirements of the Role of Dialogue in Strengthening the Family Foundation by Looking at Razavi's Lifestyle (A Qualitative Study)

Mohammad Sharifani¹

Nasrin Alavi Nia²

Tayyebeh Zarei³

(Received: May 07, 2024, Accepted: June 04, 2024)

Abstract

One of the most important factors in strengthening the foundation of the family is the dialogue between its members, the realization of which requires the availability of several requirements and the use of religious teachings such as Razavi's way of life. Therefore, the purpose of this research is to identify the requirements of the role of dialogue in strengthening the family foundation according to Razavi's lifestyle. The method of qualitative research is based on phenomenological approach and thematic analysis, which were selected from family counselors and university professors through judgmental, theoretical and purposeful sampling with snowball pattern. The study sample was selected according to the theoretical data saturation of 12 people and the information was collected through semi-structured interviews. Data analysis was done with Claizi's (1978) model. After collecting the data, the key concepts and sentences of the interviews were extracted and the main themes were discovered. According to Razavi's biography, these themes include the 4 main themes of preliminaries and conditions, technical and procedural, dimensions of dialogue and consequences.

Keywords: Dialogue Requirements, Strengthening the Family Foundation, Razavi's Lifestyle, Claesian Phenomenology.

1. Associate Professor of Theology Faculty, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: sharifani40@yahoo.com

2. Lecturer of the Department of Islamic Studies, Darab Branch, Islamic Azad University, Darab, Iran: na.alavinia@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Kermanshah Branch, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran: t.zareie18@gmail.com

Examining "Denial of Divine Saints as a Means" in the Commentary of "Mustafa Hosseini Tabatabai"

Majid Babalian¹

Alireza Radbin²

Maleehe Poursatar³

(Received: March 16, 2024, Accepted: May 25, 2024)

Abstract

With the slogan of returning to the Qur'an and claiming to eliminate superstitions in Shia and proposing the theological views of Salafism, the Wahhabi trend of "Qur'anians" has wronged some of the Shia's ideological foundations, which have solid theological and Qur'anic foundations. Mostafa Hosseini Tabatabai, the author of the commentary "Expression of Meanings in the Divine Word", among the elements of this movement, in his commentary, by rejecting mediation and looking for means in approaching God, he rejected any appeal to divine saints and by negating the attribution of means to divine saints. In the Qur'anic verses and limiting it to righteous deeds, by simulating the appeal of Shiites to the worship of idolaters, he has accused Shiites of grave worship. In this article, based on the verses of the Qur'an and traditions, it was proved that the saints of God are among the examples of the means in the verse " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ " (O you who believe! be careful of (your duty to) Allah and seek means of nearness to Him and strive hard in His way that you may be successful) His attention to the correct hadiths in this field is one of the reasons for this prejudice.

Keywords: Appeal, Wahhabism, Mediation, Qur'anians.

1. PhD student of Quranic Sciences and Hadith, East Azerbaijan Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: majbaybayi@gmail.com

2. Assistant Professor of Theology Department, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran (corresponding author): radbin@iaut.ac.ir

3. Assistant Professor of Theology Department, Tabriz Branch, Islamic Azad University, Tabriz, Iran: poursatar@iaut.ac.ir

The Role of Patterns of Educational Literature of the Qur'an in Realizing the Life of *Ṭayyibah*

Hanieh Oliaie¹

(Received: January 18, 2024, Accepted: March 04, 2024)

Abstract

One of the important points in explaining the teaching methods and foundations is to consider Qur'anic verses. Since the transference of the Holy Qur'an from the divine essence to the heart of the Holy Prophet (pbuh), as well as the quality of communion of this revelation by the Prophet to the people, is itself a form of education, so the Qur'anic verses themselves provide some kind of image of dynamic learning. In that man, he is always a student and a Qur'an is his teacher. Accordingly, the present study tries to illustrate some of the principles and methods of teaching the Qur'an in realizing the life of *Ṭayyib* in a Qur'anic approach. The Qur'an, the Word of Allah the Almighty and the manifestation of His Essence, sent him to the truth of his expressive language for the connection of earthly creatures to the holy graves throughout the heavenly light, in order to be a reference to, fullness, and complete recipe of the life of the life of the *Tayyib*. The first earthly encounter with this celestial script was issued by the decree of the Qur'an to the election of the divine choirs and continued with recite him and his recitation of the people and the teaching of books and wisdom and cultivation. And among these, one of the most important teachings of the Holy Qur'an is the realization of *Ṭayyib's* life. *Ḥayāt Ṭayyibah* is the true life of a human whose worldly life, with its wide range, is the basis of it, and the eternal life with eternity and its significance is the embodiment of this real life. This genuine and real life is a reality beyond the apparent life that comes in this world. *Ḥayāt Ṭayyibah* comes from a high level of human spirit. The believer in the transcendental way and his spiritual excellence, which is born after birth, confirms the divine enthusiasm from the heart of his faith that the life of the *ṭayyib* is its fruit. **Keywords:** Qur'an, Educational Literature, Pattern, Life of *Ṭayyib*, Faith and Good Deeds.

1. Teacher, translator and researcher of education and training: oliaie555@yahoo.com

Examining the Concept of *Murābatah* in the Qur'an Based on *Tafāsīr al-Mīzān* and *al-Taḥ rīr va al-Tanwīr*

Abdol Rasul Shabani¹

Ahmadreza Basij²

Mohammad Hossein Ghasem Peyvandi³

(Received: April 20, 2024, Accepted: May 29, 2024)

Abstract

The research examines this important issue in a comparative and descriptive-analytical way from the perspective of two contemporary commentators; Allameh Tabataba'i has criticized it in *al-Mīzān fi Tafāsīr al-Qur'an* and Sheikh ibn Āshur in *al-Taḥ rīr va al-Tanwīr*. According to Ibn Ashur, *Murābatah* means maintaining military readiness in the borders of the Islamic country; While according to Allameh Tabatabai's social reading, mutuality means the relationship of all people in all aspects of social life. The basic question is that, taking into account the co-occurrence of words and also examining the meanings of the chapter of *Mufā'alah* in verse 200 of Surah Al-Imran, what is the precise explanation of the concept of *Murābatah*? By comparative analysis, the mention of the interpretive narrative of waiting for prayer after prayer has been obtained as a common point of opinion of both commentators. On the other hand, as a point of difference, Allameh's social analysis about Islamic relations, which means the connection of all people in social actions, is against Ibn Ashur's opinion, which means maintaining the borders of the Islamic country. The result is that considering the application of connections in the verse and considering the meanings of the chapter on interaction, none of the mentioned views are beyond the limit of determining the example and the connections indicate the continuous participation.

Keywords: Islamic Morality, The Qur'an, Allameh Tabatabai, *Al-Mīzān*, Ibn Āshur, *Al-Taḥ rīr va al-Tanwīr*.

1. PhD student of Quran and Hadith Sciences, Department of Law, Najaf Abad branch, Islamic Azad University, Najaf Abad, Iran: erfanz3300@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Shahrekord Branch, Shahrekord, Iran (corresponding author): basij_581@yahoo.com

3. Assistant Professor of Law Department, Aliguderz Branch, Islamic Azad University, Aliguderz, Iran: ghasempeyvandi@gmail.com

Polygamy: A Critical Approach to the Reports of Qājār Period Travel Writers from the Perspective of the Holy Qur'an and Hadiths

Ali Balvardi¹

(Received: December 06, 2023, Accepted: June 01, 2024)

Abstract

The Qājār period is one of the most prominent periods in the history of Iran and the peak of the presence of missionaries and travel writers in Iran. In this historical period, European travel writers visited Iran as personal tours and sometimes as delegations from European superpowers. Travel writers, each with a special motivation and insight, investigate the social, political and cultural situation of their travel destination, according to their spirit and cultural and social aspect, and while carrying the culture of their land with them. In their reports, they have pointed out the violation of women's rights due to polygamy, for example, they have reported reports of polygamy among the Muslim community of Iran during the Qājār period. This research aims to answer the question, is this accusation and misrepresentation of travel writers of violating women's rights true? This hypothesis is followed that the travel writers, first of all, have expressed these reports with malicious purposes. Secondly, by reviewing the history in the past periods in Iran and the rest of the world, especially Europe, it becomes clear that polygamy was prevalent among many nations before Islam, and it is Islam that organized this phenomenon through laws such as establishing justice among spouses. To prevent women's rights and dignity from being violated. The purpose of the author in this research is to clarify the purposes of travelogue writers in distorting Iranian and Islamic culture through Islamic foundations, especially the verses of the Holy Qur'an. The method of writing this article; Descriptive, based on the reports of Qājār period travel writers, and then analytical method, based on Islamic principles in response to misconceptions.

Keywords: Polygamy, Iranian History, Islamic Perspective, Qur'anic Verses.

1. Master's degree from Shahid Beheshti University and PhD student of "Islamic Studies Teacher", Tehran University of Qur'an and Hadith, Iran: alibalvardi@outlook.com

Table of Contents

- **Explaining the Basics and Principles of the Aesthetic Philosophy of the ‘ Āshūrā Uprising and Its Implications for Aesthetic Education**

Seyed Hesam Hoseini

Maryam al-Sadat Tabatabaie Hosni

Hatav Saadi

- **Requirements of the Role of Dialogue in Strengthening the Family Foundation by Looking at Razavi's Lifestyle (A Qualitative Study)**

Mohammad Sharifani

Nasrin Alavi Nia

Tayyebeh Zarei

- **Examining "Denial of Divine Saints as a Means" in the Commentary of "Mustafa Hosseini Tabatabai"**

Majid Babalian

Alireza Radbin

Maleehe Poursatar

- **Role of Patterns of Educational Literature of the Qur'an in Realizing the Life of *Ṭayyibah***

Hanieh Oliaie

- **Polygamy: A Critical Approach to the Reports of Qājār Period Travel Writers from the Perspective of the Holy Qur'an and Hadiths**

Abdol Rasul Shabani

Ahmadreza Basij

Mohammad Hossein Ghasem Peyvandi

- **Examining the Concept of *Murabatah* in the Qur'an Based on *Tafāsīr al-Mīzān* and *al-Taḥrīr va al-Tanwīr***

Ali Balvardi



**Quarterly Journal of Research
for the Studies of the Ahl al-Bayt (as)
Year 2, Issue 6, Winter 2024**

Managing Editor: Abbasali Rostami Sani

Editor in Chief: Mohammad Reza Aram

Editorial Board:

Mohammad Reza Aram (Associate Professor of Islamic Azad University, Science and Research Branch), Ahmad Hasani Ranjbar (Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Mohammad Sharifani (Associate Professor of Allma Tabatabayi University, Tehran), Susan Ale Rasoul (Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch), Mohsen Ghasem Pour (Professor of Allameh Tabatabai University, Tehran), Mohammad Jawad Fallah (Associate Professor, Department of Islamic Ethics, University of Islamic Studies), Abdolmajid Talebtash (Associate Professor of Islamic Azad University, Karaj Branch).

Advisory Board:

Abbas Ashrafi, Amir Tohidi, Majid Ma^c aref, Moḡ ammad Ali Mahdavi Rad, Mohammad Teimouri, Seyed Mohammad Razavi.

Translator: Mohammad Reza Aram

Editor: Mohammad Reza Aram

The authors are responsible for the content of their articles.

Address: Third Floor, No. 136, Staff Building 2, Forsat Shirazi St., Eskandari St., Qur'an and Etrat Research Institute, Tehran, Iran.

Tel: 0098 – 21 – 66571198, Fax: 0098 – 21 – 66434095

Email: ahlalbaytresearchpaper1@gmail.com

Web site: <https://sanad.iau.ir/journal/abq/>

In the Name of Allah, the Almighty