

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

از جهان‌بینی اسلامی تا تولید علم دینی، بررسی دیدگاه‌های مهدی گلشنی پیرامون تولید علم دینی در قالب رویکرد اصلاحی / حسن محمد میرزائی، ابوالفضل ذوالفقاری و فاروق حفیظی نافچی ۳	واکاوی بازدارندگی‌های سیاسی تأمین رفاه اجتماعی در قرآن و حدیث
سهراب مروتی، الهام تقی‌نیا و سادات حسینی ۲۹	فلسفه ارتباطات بر اساس حکمت متعالیه / فرزانه علیزاده، سیدرمضان عقیلی و جمیله علم‌الهدی ... ۴۹
ششم / الهه مرندی، خدیجه مظفری‌سینی و سیده لطیفه حسینی ۶۷	رویکرد قوانین برنامه توسعه اقتصادی اجتماعی فرهنگی پس از انقلاب به زنان با تأکید بر برنامه تأملی در مبانی قانونی بودن اتانازی از منظر اخلاق و اجتماع
سیدمحسن موسوی‌فر و کاظم خسروی ۹۹	رہیافتی بر راهکارهای اجرایی انفاق در جامعه از منظر آیات و روایات
محمود واعظی و نجمه نصری‌طاهری ۱۲۹	واکاوی نحوه ارتباط انسان، جامعه و طبیعت از منظر آیات اجتماعی سوره انفال / محمد سلطانیه
ومحسن مدنی نژاد ۱۶۵	ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدکاظم رجائی ۱۹۶

ترجمه چکیده‌ها

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله‌های ارسالی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی (www.razavi.ac.ir) انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه (razaviunis@gmail.com) امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

از جهان بینی اسلامی تا تولید علم دینی،

بررسی دیدگاه‌های مهدی گلشنی

پیرامون تولید علم دینی در قالب رویکرد اصلاحی**

- حسن محمد میرزائی^۱
- ابوالفضل ذوالفقاری^۲
- فاروق حفیظی نافچی^۳

چکیده

علم دینی و تولید علوم انسانی اسلامی یکی از مهم ترین و در عین حال بحث برانگیزترین مسائل علمی و گاهاً سیاسی کشور، در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی (بالاخص در یکی دو دهه اخیر) بوده و دیدگاه‌های متفاوتی در این باب طرح و ارائه گردیده است که یکی از مهم ترین و جدی ترین این دیدگاه‌ها متعلق به مهدی گلشنی می‌باشد. پژوهش حاضر در پی آن است که با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه به شناسایی عناصر گفتمانی و مفصل

* مقاله مستخرج از پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد گروه علوم اجتماعی دانشگاه شاهد می باشد.

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰.

۱. کارشناسی ارشد جامعه شناسی دانشگاه شاهد و پژوهشگر دانشگاه جامع امام حسین (علیه السلام) (نویسنده مسئول)

h.mmirzaie@chmail.ir

۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه شاهد (zolfaghari.ab@gmail.com).

۳. کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین (farogh313@mihanmail.ir).

بندی دال‌های گفتمانی آراء ایشان در زمینه تولید علم دینی پیردازد. طبق پژوهش صورت گرفته، دال برتر این گفتمان که ناظر به امکان تولید علم دینی است؛ «ابتناء بر جهان بینی دینی (اسلامی) است. «جهت گیری و کاربرد الهی»، «مطلوبیت علم دینی»، «تاثیر جهان بینی در حوزه داوری»، «شمولیت تمام علوم از حیث گستره»، «بهره گیری از روش‌های دیگر در کنار روش تجربه»، «وحدت علم و دین» و «ابتناء بر نگرش کل نگرانه و وحدانی» نیز به عنوان دال‌های فرعی گفتمان ایشان شناسائی و مورد بررسی قرار گرفته‌اند و در نهایت مجموعه دال‌های مزبور در یک نظام ارتباطی مفصل بندی گردیده‌اند. واژگان کلیدی: علوم انسانی، علم دینی، تحلیل گفتمان، مهدی گلشنی، رویکرد اصلاحی

مقدمه

امروزه علم دینی به عنوان یکی از مباحث اصلی در محافل علمی و حتی سیاسی مطرح می‌باشد و این درحالی است که نقش و جایگاه تولید علوم انسانی بومی (به عنوان مغز متفکر یک جامعه) در مناسبات مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و در یک کلام؛ "تمدن سازی" جوامع امری غیر قابل انکار و حتی موضوعی راهبردی است.

در واقع با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، این حرکت عظیم توانست به سرعت بر معادله‌های جهانی اثر گذاشته و تمام جهان را تحت الشعاع خود قرار دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴: ۲۰). از همین رو می‌توان انقلاب اسلامی و به تبع آن جمهوری اسلامی را برای طراحی طرحی نو از جنس ابتناء بر یک مبانی فلسفی و معرفتی خاص و ابتناء بر یک سنت به معنای خداگرایی و خداگرایی در نظر گرفت (افروغ، ۱۳۸۶: ۲۲۱).

لذا با عنایت به بحث‌های مهمی همچون تأثیر شگرف علم و دانش درون‌زا بر بازتولید و استمرار مبانی و مفاهیم انقلاب اسلامی، ارائه الگوهای جدید برای پدیده‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، ایجاد بستری لازم جهت تأثیر پذیری بسیاری از جوامع آزادی خواه (بالاخص مسلمانان) از مبانی و ارزش‌های انقلاب

اسلامی جهت زمینه سازی تشکیل تمدن نوین اسلامی، بیش از پیش می‌توان به اهمیت و جایگاه علم دینی در وضعیت امروز ایران پی برد.

۱. اهمیت و ضرورت تحقیق

اهمیت نظری پژوهش را در دو جهت می‌توان بیان کرد: از یک سو اهمیت تولید علم دینی در بازتولید و استمرار اصول و مبانی انقلاب و نظام جمهوری اسلامی، لزوم طراحی و اجرای مدل‌های بومی در کشور و شکل‌گیری تحولات اخیر در منطقه غرب آسیا و ایجاد بستری مناسب جهت انتقال تجربیات و مدل‌های طراحی شده در جمهوری اسلامی ایران؛ بر اهمیت کاربردی پژوهش دلالت دارد و از سوی دیگر؛ با توجه به شخصیت جهانی و موقعیت ممتاز علمی و دانشگاهی "مهدی گلشنی" به عنوان یک صاحب نظر و چهره‌ای شاخص در عرصه فلسفه علم و نظریه پردازی پیرامون مقوله علم دینی، آشنایی دقیق با دیدگاه ایشان می‌تواند بسیار حائز اهمیت و راهگشا باشد بالاخص که ایشان از جمله افراد صاحب نظری است که با احاطه بالا بر علوم تجربی طبیعی^۱ مدعی امکان و مطلوبیت دینی شدن علوم حتی در عرصه دانش روز می‌باشد.

۲. هدف و پرسش تحقیق

هدف اصلی این مقاله آشنایی دقیق با عناصر گفتمانی دیدگاه مهدی گلشنی در زمینه تولید علوم دینی و آشنایی با مهمترین بحث‌های مربوط به مقدمات، امکان و ضرورت تولید چنین علومی از دیدگاه وی می‌باشد.

لذا سوال اساسی مقاله مزبور این است که دیدگاه مهدی گلشنی (رویکرد اصلاحی)

۱. ایشان به عنوان یکی از اساتید برتر رشته فیزیک ایران در سال ۱۳۵۶ و در دانشگاه صنعتی شریف به درجه استادی رسید و در سال ۱۳۸۲ به عنوان چهره ماندگار فیزیک ایران معرفی گردید. ضمناً ایشان بنیان گذار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف بوده و در حال حاضر نیز یکی از اعضای حقیقی شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌باشد و با داشتن تألیفات مختلف، در دو دوره برنده عنوان کتاب سال جمهوری اسلامی ایران شده‌اند.

پیرامون تولید علم دینی دارای چه عناصری بوده و با چه نظام ارتباطی قابل تعریف می‌باشد؟

۳. پیشینه پژوهش

پیرامون بحث دیدگاه ایشان در باب مطلوبیت و کیفیت تولید علم دینی پژوهش‌های مختلفی انجام گرفته است که برخی از آن‌ها با عدم وجود نگاه جامع، دقیق و بعضاً غیرمنصفانه همراه بوده است، از همین رو در این پژوهش سعی گردیده است با بهره‌گیری از ابزاری دقیق، عناصر مختلف دیدگاه ایشان مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا به دور از هرگونه جانب‌داری تحلیلی جامع و دقیق از نظریه ایشان ارائه گردد.

اما با توجه به محدودیت‌های موجود و جهت جلوگیری از طولانی شدن این نوشته سه مورد از پژوهش‌های انجام گرفته به صورت مختصر معرفی می‌گردد که دو مورد اول مربوط به افرادی است که خود در این حوزه صاحب نظر می‌باشند و مورد آخر هم توسط خود ایشان تدوین گردیده است.

۳-۱- پژوهش «علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات (گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه‌های متفکران ایرانی در باب چیستی، امکان و ضرورت علم دینی)»

با توجه به ماهیت این اثر حمیدرضا حسنی و همکاران ایشان در بخش‌هایی از این کتاب به بررسی و نقد دیدگاه مهدی گلشنی در باب تولید علم دینی پرداخته‌اند، بر اساس این کتاب علم دینی از منظر گلشنی نه تنها ممکن است که حتی در برخی مقاطع نیز محقق شده است. نگارندگان این اثر اصول حاکم بر نظریه ایشان را چنین بر شمرده‌اند:

۱. تأثیر سرنوشت ساز مبانی متافیزیکی و دینی در تعبیر نظریات علمی؛
۲. تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر با انجام کار علمی در پرتو جهان بینی الهی؛
۳. امکان تأثیر پذیری علم تجربی از ارزش‌ها و بینش‌های دینی و فلسفی؛
۴. عدم فراغت دانش و علوم مختلف انسانی و طبیعی از قضاوت‌های ارزشی.

- محققان این اثر در ادامه بررسی دیدگاه‌های گلشنی به بررسی نقاط مثبت و منفی نظریه علم دینی ایشان پرداخته‌اند. سادگی و واقع‌گرایی (در برابر نسبی‌گرایی معرفتی) این نظریه را می‌توان از نکات مثبت آن دانست و در مقابل برخی از مهمترین نقاط منفی این نظریه در این موارد احصاء شده‌اند:
۱. عدم تعریف و تحدید دقیق علم توسط ایشان؛
 ۲. عدم روشن نمودن مکانیزم دخالت عقاید دینی و فلسفی در پیشنهاد، ارزیابی، گزینش و تعبیر نظریه‌های علمی؛
 ۳. عدم روشن شدن میزان مجاز دخالت ارزش‌ها و بینش‌های دینی و فلسفی در عرصه‌های مختلف فعالیت‌های علمی؛
 ۴. ابهام در چگونگی استقلال علم از ارزش‌ها و... (حسنی و همکاران، ۱۳۹۲).

۳-۲- معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی

این پژوهش در چهار بخش اصلی انجام گرفته است در بخش اول، ماهیت علم و دیدگاه‌های مختلف پیرامون آن، بالاخص از منظر فرهنگ اسلامی و فرهنگ جدید غربی مورد بحث قرار گرفته است. در بخش دوم نیز، ماهیت دین مورد بررسی قرار گرفته است. اما در بخش سوم، دیدگاه‌های موجود در باب ماهیت علم دینی مورد کنکاش قرار گرفته است و نظرات صاحب نظران این حوزه مانند: جوادی آملی، میرباقری، گلشنی، نصر، باقری و... مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و در بخش پایانی، ماهیت علم دینی و راهکارهای تحقق آن از دیدگاه نگارنده، محور بحث می‌باشد. سوزنچی در بخشی از فصل سوم این کتاب به بررسی نظریه علم دینی گلشنی پرداخته و معتقد است ایشان بحث‌های خود را غالباً با رویکردی انتقادی نسبت به وضعیت علوم جدید آغاز می‌کند و در تحلیل تاریخی خود نشان می‌دهد که علم جدید قصد بیرون کردن دین از میدان را داشته است اما از اواخر قرن ۲۰ نوعی بازگشت به دین در عرصه‌های مختلف آغاز شده است. بر اساس این کتاب، ایشان معنای مورد نظر خود از علم دینی را در دو مؤلفه می‌داند: یکی در حوزه ساختن نظریه‌های جهان‌شمول و دیگری در جهت‌گیری کاربردی علم، لذا راهکار تحقق علم دینی از نظر

ایشان در انجام دو اقدام است: یکی تهذیب دانشجویان و دیگری رواج بینش اسلامی. بر این اساس می‌توان گفت تمرکز اصلی بحث دکتر گلشنی در توجه ایشان به علوم تجربی (با تأکید بر علوم طبیعی) و جهان بینی الهی می‌باشد، اما نویسنده این کتاب معتقد است توجه به وجود عرصه‌های معرفتی غیر از تجربه و علم دانستن آن‌ها و همچنین عدم انحصار علم دینی به حوزه علوم انسانی از مزایای نظریه ایشان می‌باشد و در مقابل این موارد را می‌توان جزو نقاط ضعف دیدگاه ایشان بر شمرد:

۱. عدم تنقیح کافی مبانی فلسفی بحث؛
۲. توجه به علم دینی صرفاً از حیث نظری و عدم توجه کافی به بُعد عملی (محدود کردن بعد علمی به صرف بکارگیری علم دینی)؛
۳. عدم پرداخت به مباحث دین شناسی و مشخص نبودن موضع ایشان در قبال معرفت دینی و نحوه دستیابی به آن؛
۴. مغفول ماندن جایگاه عقل (در قبال تجربه و نقل) در مباحث ایشان (سوزنچی، ۱۳۹۴).

۳-۳- آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟

در این پژوهش نیز خود دکتر گلشنی برای تشریح جهات مختلف رابطه بین علم و دین؛ هشت سؤال کلیدی درباره ابعاد مختلف رابطه علم و دین تنظیم و برای تعدادی از فیلسوفان، متکلمان و دانشمندان علوم تجربی در جهان غرب و جهان اسلام ارسال کرده‌اند در نهایت، به اعتقاد دانشمندان و صاحب نظران؛ هم علم و هم دین جهات مهم زندگی ما هستند و هیچکدام نباید فدای دیگری گردد و اگر درست فهمیده شوند و حوزه هر یک به درستی تشخیص داده و حفظ شود، هیچ تعارضی بین آن‌ها نخواهد بود (گلشنی، ۱۳۸۷).

۴. روش شناسی

با توجه به ماهیت این تحقیق، به نظر می‌رسد که بهترین راه نیل به اهداف تحقیق استفاده از روش «تحلیل گفتمان» است؛ زیرا نوع کلی این پژوهش از سنخ تحقیقات کیفی و محقق محور می‌باشد که نیازمند بررسی دقیق اسناد و فکت‌های علمی پیرامون موضوع مورد مطالعه می‌باشد.

در ابتدا باید گفت گفتمان مجموعه‌هایی از گزاره‌هایی هستند که نیرویی مشابه در خود دارند، به عبارت دیگر، آن‌ها به دلیل نوعی فشار نهادی، به دلیل مشابهت خاستگاه یا زمینه، یا به دلیل اینکه به طریقی مشابه عمل می‌کنند، در کنار هم قرار می‌گیرند (میلز، ۱۳۸۸: ۸۰)، همچنین می‌توان گفتمان را تثبیت معنا درون یک قلمرو خاص تعریف کرد، تلاشی که برای ممانعت از لغزش نشانه‌ها از جایگاه شان نسبت به یکدیگر انجام گرفته و نتیجه آن عبارت است از: خلق یک نظام واحد معنایی (بورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۶-۵۷)، با این تعابیر تحلیل گفتمان برای هر چیزی که معنا دارد و قصد ما کشف معنای آن باشد، مناسب و قابل استفاده خواهد بود (فجری و نظری، ۱۳۹۲: ۱۲۵)، بنابراین در یک کلام و به اعتقاد لا کلاو و موفه می‌توان گفتمان را «تثبیت معنا درون یک قلمرو خاص» تعریف نمود (بورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۵۶).

فجری و نظری (به نقل از لا کلاو و موفه، بورگسن و فیلیپس و همچنین هوارث و...) مفاهیم اصلی نظریه گفتمانی لا کلاو و موفه را چنین تعریف می‌کنند:

- نقاط کانونی: به نظر لا کلاو و موفه، یک گفتمان با تثبیت معنا پیرامون نقاط کانونی شکل می‌گیرد، نقطه کانونی یک نشانه ممتاز است که نشانه‌های دیگر حول آن مرتب شده‌اند و نشانه‌های دیگر معنایشان را از ارتباط با نقطه کانونی بدست می‌آورند.

- عناصر: نشانه‌هایی که معنای چندگانه‌ای داشته و معنایشان هنوز تثبیت نشده است.

- دقایق: عناصری هستند که معنایشان در درون گفتمان و توسط مفصل بندی گفتمان تثبیت شده است.

- مفصل بندی: عملی که بین عناصر رابطه برقرار کرده و هویت آن‌ها را تغییر می‌دهد.

- دال‌های شناور: عناصری که پذیرای توصیف‌های مختلف می‌باشند و گفتمان‌های مختلف برای معنا دادن به آن‌ها با یکدیگر مبارزه می‌کنند، نقاط کانونی در ابتدا دال‌های شناور هستند که گفتمان‌های مختلف برای معنادهی به آنها با یکدیگر رقابت می‌کنند.

- دال‌های برتر: این دال‌ها در واقع همان نقاط کانونی هستند که به واسطه پیوند دادن دال‌ها در زنجیره هم ارزی قابل شناسایی هستند.

دقیق، مشخص، جزئی و دایره اش محدود است و تا آنجائی پیش می‌رود که بتوان به تحقیق تجربی توسل جست.

۲. جهان بینی فلسفی که متکی بر اصول متافیزیکی است، حوزه‌ای که وسیع تر از جهان بینی علمی است و در واقع، چهارچوبی برای جهان بینی علمی فراهم می‌نماید.

۳. جهان بینی دینی که مبتنی بر اصول بنیادین دین است و در اسلام نیز، اساس جهان بینی توحید است و جهان بینی توحیدی، یعنی درک این مطلب که جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر و رحمت و رساندن موجودات به کمال شایسته آنها می‌باشد (همان، ۸-۷)، حال به اعتقاد ایشان و با توجه به این دسته بندی، اگر مطالعه طبیعت، جامعه و انسان در چهارچوب جهان بینی دینی (اسلامی) صورت بگیرد، آن را علم دینی می‌نامند و در صورتی که فارغ از جهان بینی دینی باشد، آن را علم سکولار می‌نامند (گلشنی، ۱۳۹۰: ۸)، از نظر گلشنی به لحاظ نظری می‌توانیم علمی را شکل دهیم که فارغ از هرگونه پیش فرض متافیزیکی باشد اما چنین علمی دیگر علم قابل توجهی نخواهد بود. اگر بخواهیم چنین علمی بسازیم، باید صرفاً به یافته‌های حسی اکتفا کنیم و در این صورت، دیگر هیچ گونه صورت بندی عمومی تری که از تجربیات فراتر برود، نخواهیم داشت؛ چرا که اگر بخواهیم یافته‌های حسی را به هم وصل کنیم، ناچاریم تعمیم‌هایی را مطرح کنیم و این تعمیم‌ها دیگر از خود تجربه بر نمی‌خیزد، بلکه از مفروضات فلسفی، دینی و اجتماعی ناشی می‌شود» (گلشنی، ۱۳۸۸: ۹۶)، لذا با توجه به همین اصل است که به اعتقاد وی، صرف کار علمی فارغ از جهان بینی دینی، منجر به خداباوری نمی‌گردد و این امر زمانی ممکن است که این کار و مطالعه مبتنی بر یک پیش فرض و جهان بینی دینی باشد، البته به عقیده ایشان، ایمان دینی می‌تواند محرک فعالیت علمی نیز باشد (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۷۸)، به همین جهت از نگاه گلشنی، زمانی که صحبت از اسلامی کردن علم می‌گردد، منظور انجام یک فعالیت و مطالعه دینی در چهارچوب جهان بینی اسلامی است و با در نظر گرفتن این چهارچوب می‌توان هر علمی را مطالعه نمود. اگر پژوهشگر با این چهارچوب آشنا

باشد مهم نیست که فیزیک را مطالعه کند یا روان شناسی را، او می‌تواند بفهمد که چه چیزهایی هست که با این چهارچوب نمی‌خواند، پس معنای دینی این نیست که آزمایشگاه و نظریه‌های فیزیکی کنار گذاشته شوند یا طریق جدید دنبال شوند و این نیست که فرمول‌های شیمی و فیزیک یا کشفیات زیست شناسی را از قرآن و سنت استخراج کنیم، بلکه منظور قرار دادن کلیات قضایا در متن متافیزیکی دینی است» (همان، ۱۷۱-۱۷۰).

۵-۲- جهت‌گیری و کاربرد الهی

دومین بحث حول تولید علم دینی از دیدگاه گلشنی بحث «جهت‌گیری و کاربرد» این علوم است که البته این عنصر نیز به نوعی مبتنی بر همان جهان بینی می‌باشد و در واقع جهان بینی و مبانی متافیزیکی حاکم بر علوم است که جهت‌گیری و کاربرد آن‌ها را تعیین می‌نماید: «پژوهش‌های علمی را با هر مبنای متافیزیکی می‌توان انجام داد هم یک فرد لائیک می‌تواند یک کار مشخص علمی انجام دهد و هم یک فرد مؤمن به خدا، تفاوت اساسی در اهداف و نتایج ظاهر می‌شود. اگر کار علمی در پرتو جهان بینی الهی انجام شود، نتیجه اش در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی بشر خواهد بود ولی اگر در پرتو جهان بینی سکولار انجام شود تضمینی بر مخرب بودن آن خواهد بود، همان‌طور که در قرن اخیر شاهد بعضی کاربردهای مخرب علم بوده ایم» (همان، ۱۷۴)، لذا باید گفت علم دینی (اسلامی)، علمی است مبتنی بر جهان بینی اسلامی؛ که در این معنا دین هم در مقام مفروضات متافیزیکی و هم در مقام عمل و جهت‌گیری حضور و دخالت دارد (گلشنی، ۱۳۹۳: ۲۰۹). بر همین مبناست که باید فعالیت‌های علمی یک مسلمان واقعی دارای جهت‌گیری و کاربردی الهی باشد، البته با در نظر گرفتن اهداف اسلامی، هدف علم از دیدگاه اسلام در بُعد نظری؛ کشف آیات الهی در آفاق و انفس می‌باشد و در بُعد عملی نیز؛ استفاده از امکاناتی است که خداوند جهت رفع نیازها و حوائج مشروع فردی و اجتماعی و اعتلای جامعه انسانی، برای بشر فراهم نموده است (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۸).

البته به اعتقاد وی، این کاربرد مختص به علوم نظری و پایه نبوده، و شامل فناوری

هم می‌گردد چرا که در زمینه فناوری، بحث کاربرد بیشتر مطرح است و از این‌رو، تشخیص این که کدام کاربردهای فناوری مجاز و کدام یک غیر مجاز است دارای بعدی دینی است، چرا که دین در برابر فنون و تکنیک‌ها هم نظر خاص خود را داراست (گلشنی، ۱۳۸۸: ۹۵)، از همین رو، در بحث علم دینی از منظر ایشان دو موضوع حائز اهمیت می‌باشد: یکی بحث حضور جهان‌بینی دینی به عنوان مبنای فلسفی و متافیزیکی آن علم و دیگری، بحث جهت‌گیری و کاربرد آن مبتنی بر آموزه‌های دینی. از همین روست که «اولویت‌ها در علم و فناوری می‌توانند کاملاً تحت تأثیر دین قرار بگیرند درحالی‌که امروزه اولویت‌ها عمدتاً بر مبنای کسب قدرت و ثروت تعیین می‌شود» (همان، ۹۹)، البته به اعتقاد وی، تعیین اولویت از سوی دین به معنای سلب آزادی از فعالیت‌های علمی نیست و تا آنجا که علم با مصالح مادی و معنوی بشریت منافاتی نداشته باشد، تردیدی در مورد بحث آزادی فعالیت‌های علمی و فناوری وجود ندارد. با این نگاه، بشر «فعالاً ما یشاء» نبوده و بایستی علم و فناوری را در درون یک چهارچوب پیش‌ببرد که در نگاه اسلامی، این چهارچوب قرآن و سنت است (همان، ۹۹)، بنابراین باید گفت: «علم دینی یک علم جهت‌دار است و روی کاربردهای علم اثر می‌گذارد و از تخریب‌هایی که علم سکولار موجود به بار آورده است و می‌آورد جلوگیری می‌کند» (گلشنی، ۱۳۷۷: ۶۱).

۵-۳- مطلوبیت علم دینی

سومین عنصر گفتمانی در رویکرد گلشنی؛ بحث مطلوبیت تولید این نوع از علم می‌باشد. «در چند دهه اخیر بعضی از متفکران غربی به این نتیجه رسیده‌اند که اولاً اکتفا به علم تجربی انسان را یک بعدی بار آورده و از دست یابی به یک تصویر جامع محروم ساخته است و ثانیاً علم تجربی خود فاقد جهت‌گیری عملی است و برای اینکه از علم در راستای سعادت افراد و جوامع انسانی، استفاده مطلوب بشود باید از بیرون علم به آن جهت داد» (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۳۸)، ایشان در کنار بیان ضعف‌های مزبور، بر این باور است که دین اسلام دارای ایده‌ها و توانمندی‌های متفاوتی نسبت به ایده‌های رایج موجود در علوم فعلی است (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۰۱)، که همین قضیه موجب می‌شود

که مسئله مطلوبیت و حتی ضرورت تولید علم دینی بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد: «اگر تنها به داده‌های تجربی بسنده می‌کردیم و دانشمندان صرفاً یافته‌های تجربی را کاتالوگ می‌کردند و سعی نمی‌کردند تعمیم‌های عام ارائه کنند، اصلاً نیازی به علم دینی نداشتیم، اما در صد سال گذشته عمده تعمیم‌ها تحت تأثیر فلسفه‌های الحادی بوده است، در این حالت است که باید نظریه‌هایی مبتنی بر جهان بینی دینی را مطرح کرد و گفت که تنها راه برای تعمیم و تعبیر داده‌های تجربی آن‌هایی نیستند که در دوره اخیر پی گرفته شده‌اند، بلکه می‌توان تعمیم‌ها و تعبیرهای جایگزینی را مطرح کرد که با آموزه‌های دینی سازگار باشند» (همان، ۹۷)، لذا گلشنی با الهامی که از دیدگاه استاد مطهری داشته معیار مطلوب بودن یک علم در بینش اسلامی را «مفید بودن» آن می‌داند و شرط و معیار مفید بودن آن نیز این است که این علم انسان را به سوی خداوند سوق داده و باعث رضای او شود (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۶۹).

پس علم دینی با توجه به نوع جهان بینی که در آن حاکم است دارای مطلوبیت و حتی ضرورت منطقی و عقلی می‌باشد، چرا که با توجه به این اصول، علم دینی می‌تواند بسیاری از تنگناهای علوم موجود را در هم شکسته، و انسان و عالم را در بسیار فراتر از ابعاد مادی آن‌ها بنگرد.

تأثیر جهان بینی دینی در حوزه داوری: چهارمین عنصر گفتمانی تولید علم دینی از نگاه گلشنی بحث پیرامون این مسئله است که آیا در حوزه داوری نیز همچون حوزه کشف و شناخت، جهان بینی دارای اثرگذاری می‌باشد، یا این تأثیرگذاری صرفاً مختص به حوزه کشف است؟ گلشنی در این زمینه چنین می‌آورد: «من به تمایزی میان این دو مقام [کشف و داوری] از بابت تأثیر متافیزیک و ارزش‌ها قائل نیستم، به نظر من پیش فرض‌ها و متافیزیک در مقام داوری نیز تأثیر خودشان را نشان می‌دهند» (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۱۱)، بنابراین، به عقیده وی نمی‌توان تجربه را تنها معیار حوزه داوری علوم دانست و باید نقش جهان بینی و متافیزیک را نیز در این حوزه جدی گرفت: «بسیاری از دانش پژوهان ما از این نکته مهم غافلند که انتخاب بین نظریه‌های علمی، متأثر از پیش فرض‌های متافیزیکی پژوهشگر است. آن‌ها می‌گویند تجربه، تجربه است، آمریکایی و ایرانی ندارد، اما غافلند از اینکه نتایج یک تجربه را می‌توان در پرتو جهان

بینی‌های مختلف به صورت‌های متفاوت تعبیر کرد. اگر فیزیک در حد تجربه باقی می‌ماند اسلامی و غیر اسلامی نداشت... [در حالیکه] نتیجه‌گیری‌های عام از آزمایش‌ها همواره در چهارچوب متافیزیک (مرئی یا نامرئی) حاکم بر علم صورت می‌گیرد» (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۱۵۷-۱۵۶).

بر اساس نظر ایشان پیش‌فرض‌های یک پژوهشگر نه فقط در بحث انتخاب آزمایش‌ها و مشاهدات که بلکه در تعمیم نتایج آن‌ها (بالأخص در بعد کلان) نیز کاملاً مؤثر می‌باشد: «علوم تجربی، با آزمایش‌ها و مشاهدات آغاز می‌شود، و در انتخاب آزمایش‌ها و مشاهدات پیش‌فرض‌های [خواه این پیش‌فرض‌ها علمی باشد، خواه فلسفی و یا دینی] پژوهشگر تأثیر دارند... اما خصوصاً در تعبیر و تعمیم نتایج آزمایش‌هاست که پیش‌فرض‌های آزمایشگر تأثیر عمده دارند» (همان، ۱۵۸)، البته وی برای این ادعای خویش شواهد و مثال‌های عینی را نیز ارائه می‌دهد و معتقد است که برای مثال، زمانی که می‌خواهیم سراغ مسائل مرزی (مربوط به مبدأ و منتهای جهان) برویم و تکلیف اول و آخر عالم را مشخص کنیم، در بحث انتخاب نظریه مطلوب در بین مجموعه‌ای از نظریات، ذهنیات افراد مؤثر است، بدین صورت که؛ فردی که دارای جهان‌بینی الهی است قضایا را به یک شکل توجیه می‌کند و آن کسی که منکر وجود خداست این مسائل را به گونه‌ای دیگر می‌بیند، در نتیجه می‌توان گفت جهان‌بینی دانشمند در نظریه‌پردازی و گزینش بین نظریه‌های مختلف به وی جهت می‌دهد (همان، ۱۶۰-۱۵۹).

مسئله امکان بی‌طرفی علم و عدم تأثیرگذاری دین (و به طور عام هر نوعی جهان‌بینی علمی، فلسفی و یا دینی) در مقام داوری فعالیت‌های علمی مطرح می‌گردد. پاسخ ایشان به این مسئله، در قالب دو پاسخ مبسوط همراه با مثال‌هایی ارائه شده است، وی در "پاسخ اول"، بحث «جهان‌شمولی» نظریه‌ها را مطرح می‌سازد: «می‌توان علم بی‌طرف ساخت اما آن متشکل از داده‌های جزئی خواهد بود و بیشتر به درد کاربردهای عملی علم خواهد خورد، ولی هرگز به نظریه‌های جهان‌شمول منتهی نخواهد شد و لذا عالمان برجسته کمتر به این قانع شده‌اند، بلکه آنها غالباً در پی این بوده‌اند که نظریه‌های وحدت‌بخش در مورد کل جهان ارائه دهند. البته در سطح روزمره با علمی سر و

کار داریم که در سطح نظری نسبت به بینش‌های دین خنثی است، در این سطح تجاربی که علما در جاهای مختلف جهان انجام می‌دهند می‌تواند یکسان باشد و حتی توصیف پدیدارشناسانه واحدی نیز داشته باشند، و در این مورد بخش عمده‌ای از علم تجربی صادق است، اما وقتی سراغ نظریه‌های جهان شمول می‌رویم وضعیت تغییر می‌کند، در آنجا استفاده از مفروضات فوق عملی ضروری می‌شود، به علاوه ما گاهی با عدم تعین نظریه‌ها توسط داده‌های تجربی روبه‌رو می‌شویم، یعنی گاهی چند نظریه داده‌های موجود را توضیح می‌دهند و صرف تجربه برای گزینش بین آن‌ها کفایت نمی‌کند و باید ملاک‌های غیر علمی، نظیر زیبایی، سادگی و غیره برای گزینش بین این نظریه‌ها به کار ببریم» (همان، ۱۸۱-۱۸۰)، اما ایشان در "پاسخ دوم" خویش نیز به دنبال همان بحث جهان شمولی نظریه‌ها، بحث سؤالات بنیادینی را مطرح می‌سازد که در هر نظریه جهان شمولی مطرح می‌گردد: «اگر بخواهیم نظریه‌های بنیادی جهان شمول بسازیم باید این بها را پرداخت کنیم که به علت فقدان داده‌های تجربی کافی، مفروضات فوق علمی را وارد کنیم، در این جا است که ساختن نظریه‌های جهان شمولی که با مبدأ و منتهای انسان و جهان سر و کار دارند سؤالات بنیادی متعددی مطرح هستند، یک عالم نیز هرچند می‌تواند نسبت به این سؤالات بی تفاوت باشد یا موضع لادری گری اختیار کند، اما اگر بخواهد موضع بگیرد، موضع وی به ناچار یا هماهنگ با ادیان الهی خواهد بود و یا در تعارض با آن‌ها، در حقیقت غالب نظریه‌های بنیادی معاصر نسبت به ادیان بی طرف نیستند و بلکه منکر ماوراءالطبیعه می‌باشد» (همان، ۱۸۱)،

بنابراین امکان بی طرفی علمی و عدم تأثیر دین در حوزه داوری به دلیل مسائلی چون تولید «نظریه‌های جهان شمول» و وجود «سؤالات بنیادین در نظریه‌های جهان شمول» امکان پذیر نخواهد بود، اما ابهام دیگری که در خصوص حضور دین در داوری‌های علمی مطرح می‌گردد این است که تأثیر پیش فرض‌های افراد در حوزه داوری منتهی به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی می‌گردد ولی گلشنی در این باره معتقد است که تأثیر پیش فرض‌های متأثر از جهان بینی‌های مختلف در مقام داوری، الزاماً باعث نسبی‌گرایی نخواهد شد، چرا که - برخلاف نسبی‌گرایی که معتقد به کثرت

گرایی در نیل به حقیقت است - در مدل ایشان، در میان نظریه‌های رقیب تنها یک نظریه صادق است و یا اینکه اصلاً هیچ کدام از آن‌ها درست و مطابق با واقع نیستند، بنابراین تأثیر متافیزیک در مقام داوری به این معنا نخواهد بود که می‌توان همه گرایش‌ها و نظریه‌های رقیب را درست دانست (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۱۲-۱۱۱)، برای این اساس می‌توان گفت هیچ علمی فارغ از قضاوت‌های ارزشی نخواهد بود؛ زیرا همواره داده‌های علمی از فرضیه‌ها استفاده می‌کنند و به همین جهت مملو از ارزش‌ها و جهات غیرعلمی خواهند بود (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۱۷۰).

۵-۴- شمولیت و گستره وسیع

به اعتقاد گلشنی، محدود نمودن علم دینی (اسلامی) به معارف خاص دینی بسیار تنگ نظرانه بوده و با قرآن و سنت اسلامی مطابقت ندارد (همان، ۱۷۵). چرا که در قرآن، واژه علم هم برای علوم طبیعی به کار رفته و هم برای علوم انسانی، و البته در آن تشویق زیادی برای مطالعه طبیعت صورت گرفته است. اما از دیدگاه قرآنی مطالعه طبیعت بالذات مورد نظر نمی‌باشد و هدف از آن مشاهده آثار خدا و بهره‌وری سازنده از امکانات طبیعت است (همان، ۷۱)، همانطور که قبلاً نیز گفته شد به اعتقاد وی، در صورتی که مبانی متافیزیکی علوم، دینی بوده و دارای جهت‌گیری و کاربردی الهی باشند می‌توان از آن علوم به عنوان علم دینی یاد کرد. در بُعد مفید بودن؛ ایشان نیز با الهامی که از دیدگاه استاد مطهری داشته‌اند، معتقدند که علم دینی به شرط مفید بودن، می‌تواند شامل همه علوم گردد: «از نظر اسلام هیچ شاخه‌ای از دانش بالذات غیر مطبوع نیست، زیرا دانش حکم نور را دارد و لذا همواره مطبوع است و به دلایل عرضی است که بعضی از شاخه‌های دانش غیر مفید و یا نامطبوع به حساب می‌آیند، اما همه دانش‌های مفید را می‌توان دینی تلقی کرد» (همان، ۷۱)، بنابراین باید گفت در صورت تحقق دو شرط مفید بودن (کاربرد الهی) و همچنین مبتنی بودن بر جهان بینی الهی، هر علمی می‌تواند دینی باشد، که البته شرط داشتن کاربرد الهی نیز، خود به نوعی از پیامدهای مبتنی بودن آن علم بر جهان بینی الهی و اسلامی است، به اعتقاد ایشان، همه علوم (چه تجربی طبیعی چه اجتماعی) دارای مفروضات متافیزیکی بسیار قوی هستند»

(گلشنی، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۰)، اما وی در عین حال معتقد است برداشتی که در حال حاضر پیرامون "دینی کردن علوم" در حوزه‌های علمیه وجود دارد، بیشتر معطوف به حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی می‌باشد، در حالی که بحث علوم طبیعی دینی دارای اهمیت بسیار و حتی بیشتری از علوم انسانی دینی است، زیرا ریشه بی دینی رواج یافته در حوزه های علوم انسانی و اجتماعی در علوم طبیعی الحادی است و امروزه این حوزه‌ها به شدت متأثر از روش‌ها و دستاوردهای علوم تجربی طبیعی است (گلشنی، ۱۳۹۳: ۱۹۷)،

وی در همین رابطه می‌گوید: «ما باید توجه کنیم که تفکر رایج در دانشگاه‌ها سکولار است؛ یعنی در گوشه ذهن دانشجو یا استاد، مطالب فیزیک، ریاضی، شیمی یا... و در گوشه‌ای دیگر مسائل دینی قرار دارد و به همین جهت وقتی در حوزه علوم طبیعی از علم دینی صحبت می‌شود، غالباً افراد خودشان را کنار می‌کشند و می‌گویند ناشدنی است» (همان، ۱۹۸)، البته وی برای علوم اجتماعی نیز اهمیت بسزایی قائل است و در بحث دینی کردن علم، شرایط آن‌ها را مساعدتر از علوم تجربی طبیعی می‌داند، چرا که به اعتقاد وی در حوزه علوم اجتماعی دین آموزه‌های بیشتری را ارائه نموده و در نتیجه در این علوم، دین می‌تواند تأثیر و دخالت بیشتری داشته باشد (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۱۰-۱۰۹)، باید این نکته را نیز خاطر نشان نمود که هرچند وی معتقد به امکان دینی کردن همه علوم می‌باشند ولی در آثار و مباحث خویش بیشتر به بحث علوم طبیعی دینی پرداخته و کمتر به سراغ علوم انسانی و اجتماعی رفته‌اند، اما وی در پاسخ به این مسئله، دلیل این کار خود را دو چیز دانسته‌اند: اولاً؛ به عقیده ایشان در محیط‌های حوزه و دانشگاه، موضوع اسلامی کردن علوم انسانی موضوعی جا افتاده تر از اسلامی کردن علوم طبیعی است و کمتر مورد تردید و ابهام قرار گرفته است و ثانیاً؛ علوم انسانی موجود متأثر از علوم تجربی طبیعی و زیستی است و اگر قرار است تغییر و تحولی در علوم انسانی صورت گیرد، باید نشان داد که علوم طبیعی خود دارای مشکل هستند (گلشنی، ۱۳۹۳: ۲۱۳-۲۱۲).

بهره‌گیری از تمامی روش‌ها (در حوزه معرفت‌شناسی): با توجه به گستره علم دینی که مشخص شد همه علوم به شرط مبتنی بودن بر جهان بینی اسلامی و به تبع آن داشتن جهت گیری الهی، می‌توانند دینی باشند؛ طبیعی است که در بحث تولید علم

دینی نباید صرفاً به روش‌های تجربی اکتفا نمود؛ زیرا علوم منتج از تجربه توانایی انعکاس تمامی ابعاد طبیعت و حقیقت را ندارند (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۸۹)، لذا طبیعی است که بر خلاف نظر برخی از صاحب نظران و طرفداران اثبات‌گرایی منطقی^۱ که دایره علم را محدود به حس و تجربه مشاهده می‌کنند^۲ ایشان دایره علم را بسیار گسترده‌تر از چنین نظراتی بدانند: «در بینش اسلامی همه رشته‌های مختلف علم حائز اهمیت است، بخشی از دانش ما از طریق وحی و بقیه از طریق مشاهدات و تعقل و شهود حاصل شده و می‌شود، اما نکته مهم این است که واژه "علم" برای تمامی آن‌ها به کار می‌رود» (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۷۰)، گلشنی معتقد است نقش عمده‌ای که دین می‌تواند در شکل‌گیری علوم داشته باشد، بیشتر در معرفت‌شناسی است؛ چرا که دین اصرار دارد تنها منبع شناخت، حس نیست و نباید صرفاً بر مشاهدات تجربی تکیه کرد. عالمانی همچون اینشتین و پوانکاره نیز به صراحت به تأثیر الهام و شهود در علم اشاره کرده‌اند» (گلشنی، ۱۳۸۸: ۱۰۵)، لذا همه یافته‌های علمی مبتنی بر تجربه نیستند بلکه در بسیاری از نظریات علمی، شهود مبنای شناخت نظریه علمی قرار می‌گیرد؛ همانند آنچه در ریاضیات با مکتب شهودگرایان شناخته می‌شود (گلشنی، ۱۳۸۵ ب، ۴۲)، بر این اساس می‌توان معجاری و روش‌های گوناگون شناخت جهان خارجی و کسب علم را در موارد زیر تقسیم‌بندی نمود:

۱. داده‌های حسی (مشاهده و تجربه): تأثراتی که از طریق حواس خارجی حاصل می‌شود.

1. Logical positivism

۲. برداشت رایجی که از علم در مجامع علمی و دانشگاهی ما وجود دارد این است که معرفت علمی، معرفتی اثبات شده است، به این معنی که نظریه‌های علمی به شیوه‌ای دقیق از یافته‌های تجربی که با بهره‌گیری از مشاهده و آزمایش به دست آمده‌اند، اخذ می‌شوند لذا علم مبتنی بر هر آن چیزی است که می‌توان دید و شنید و لمس نمود و از این منظر، عقاید و سلیقه‌های شخصی و تخیلات ذهنی هیچ جایی در علم ندارد (چالمرز، ۱۳۸۵: ۱۳)، بنابراین از این منظر، علم دنیایی عینی و واقعی با قواعدی واحد می‌باشد که پژوهشگر توان چندانی جهت دخل و تصرف و تأثیر بر آن را ندارد (مولکی، ۱۳۷۶: ۳۶۰)، و علم، شناخت هست‌هایی است که ممکن است به مسایل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برگردد و یا هست‌هایی که در حوزه علوم پایه و طبیعی مورد بحث قرار می‌گیرد (سریر القلم، ۱۳۸۶: ۱۱۸-۱۱۷).

۲. تفکر: روش‌های مشاهده و تجربه برای به دست آوردن اطلاعات درباره جهان ضروری هستند اما این روش‌ها برای تعبیر و ربط دهی داده‌های حسی کافی نیستند، آنچه که انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد حواس خارجی آن‌ها نیست، بلکه استدلال و تفکر در داده‌های حسی و تعبیر حوادث است، پس باید گفت، داده‌های حسی وقتی معنادار می‌شوند که از مجاری تفکر و تعقل بگذرند.

۳. شهود: این روش (همچون روش‌های تجربه و تعقل) یک راه عمومی نیست و تنها تعداد معدودی از بندگان خدا، و آن‌هم در مواقعی بدان دسترسی دارند. البته این روش، نیز دارای سطوح و مراتب مختلفی می‌باشند، در بالاترین سطح آن؛ «وحی» قرار دارد که مختص پیامبران الهی است و پایین‌ترین سطح آن هم، «الهام» می‌باشد که در مواقعی، برخی از دانشمندان می‌توانند از آن بهره‌مند گردند (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۸۰-۷۹).

۵-۵- وحدت علم و دین (قرار گرفتن علم در طول دین)

گلشنی معتقد است علم در طول دین است و نه در عرض آن (گلشنی، ۱۳۸۵ ب، ۴۲)، در واقع در متن دین به وضوح دعوت به تفکر و کاوش‌های تجربی و آزمایش و سیر در طبیعت دیده می‌شود، بر همین اساس در بینش اسلامی تعارض میان علم و دین منتفی است و تعارضی هم که در گذشته یا در حال حاضر دیده می‌شود، به دلیل نادیده گرفتن حدود علوم تجربی توسط صاحب نظران این حوزه، و یا دخالت نابجای متدیین در اموری بوده است که صلاحیت اظهار نظر در مورد آن‌ها را نداشته‌اند (گلشنی، ۱۳۸۵ الف، ۵۸)، بر مبنای این ایده باید چنین اذعان نمود: «در دین جهان شمول اسلام، کسب علم بخشی از زندگی انسان را تشکیل می‌دهد و تفکر در آیات الهی عبادت محسوب می‌شود، پس اگر مسأله تعارضی است به خاطر این است که در دو سه قرن گذشته، ما در معرض یک هجوم فرهنگی قرار گرفته ایم» (همان، ۶۳)، البته به اعتقاد وی، این موضوع صرفاً مختص به جهان اسلام نبوده و در جهان مسیحیت هم مانند جهان اسلام، دارای سابقه‌ای طولانی است (همان، ۳)،

از جمله مسائل مهمی که در میان عناصر گفتمانی رویکرد اصلاحی قابل شناسائی

و مطالعه است. بحث باورمندی گلشنی به وحدت علم و دین و یا به عبارتی دقیق تر؛ دینی بودن فعالیت‌های علمی (البته فعالیت‌های علمی مبتنی بر جهان بینی دینی) است، بنابراین از این نگاه فعالیت‌های علمی به عنوان بخشی از معرفت دینی در طول دین قرار خواهد گرفت. لذا به عقیده ایشان، علم و دین دارای مبنایی مشترک هستند: «در جهان بینی اسلامی، علم و دین یک مبنای متافیزیکی واحد دارند و نیز هدف دانش و حیانی و دانش کسبی هر دو در این است که آثار و صفات خداوندی را برای بشر برملا کند، در واقع می‌توان فعالیت علمی را بخشی از فعالیت دینی به حساب آورد، که البته روش و زبان خاص خودش را دارد، انسجام و زیبایی جهان مخلوق جلوه‌ای از دانش و قدرت بی پایان الهی است» (همان، ۷۷).

ایشان برای این باور خویش، وضعیت فکری علماء و دانشمندان در دوران درخشان تمدن اسلامی را به عنوان شاهد مدعا، مثال می‌زند، به عقیده وی؛ در این دوران، تفکر الهی بر ذهن این علماء حاکم بود و آن‌ها به خاطر خداوند و برای کشف آثار صنع الهی در طبیعت، در آخرین مرزهای دانش زمان خود فعالیت می‌کردند (همان، ۱۷۱)، البته به اعتقاد وی، کسب علم و مطالعه آثار صنع الهی، می‌تواند از بهترین و حتی آسان ترین راه‌های رسیدن به خداوند باشد، دلیل این امر نیز همان بحث کشف آثار الهی در عالم می‌باشد: «عبادت، مشتمل بر هر عملی است که ما را به خدا نزدیک می‌سازد، عبادات معمولی تنها یک راه عبادت خداوند به حساب می‌آیند. مطالعه طبیعت، که راه مهمی برای کشف عظمت، دانش و قدرت بی منتهای خداوند است، نوع دیگری از عبادت است» (همان، ۷۲).

۵-۶- ابتناء بر نگرش ارگانیک و وحدانی

با توجه به نوع رابطه‌ای که در بینش اسلامی بین علم و دین (فعالیت‌های علمی در طول فعالیت‌های دینی) وجود دارد، می‌توان از وجود نوعی رابطه کل نگرانه و وحدانی نیز در میان شاخه‌های مختلف دانش صحبت نمود، وحدتی که می‌تواند به اندیشه وحدت خالق و انسجام جهان خلقت رهنمون گردد: «دلیل اینکه بعضی از دانشمندان مسلمان به کسب علوم طبیعی و ریاضی پرداختند و در آن از سرآمدان روزگار خود

شدند این بود که از نظر آن‌ها این علوم به شناخت آیات آفاقی و انفسی پروردگار کمک می‌کند و در واقع هر یک از آن‌ها بُعدی از ابعاد صنع الهی را به ما می‌نمایاند، بنابراین علوم مختلف از یکدیگر گسسته نیستند، بلکه یک وحدت ارگانیک دارند. اندیشه وحدت خالق و انسجام عالم خلقت اصل حاکم بر علوم و فنون اسلامی است» (همان، ۷۱)، به اعتقاد وی، همین نگرش کل نگرانه و مبتنی بر وحدت ارگانیک، یکی از عوامل مؤثر در شکوفایی علوم مختلف در دوره طلایی تمدن اسلامی بوده است و به هیچ وجه اجازه مطرح شدن فکر جدایی علوم طبیعی از حکمت دینی و فلسفه را در آن دوره نداد (همان، ۱۲۰-۱۱۹)، با توجه به اهمیت موضوع وحدت ارگانیک علوم، ایشان حذف علوم طبیعی از برنامه‌های درسی حوزه را آسیبی در جهت تضعیف این وحدت بسیار مهم و راهبردی می‌دانند و معتقد است که این اقدام سبب ایجاد دو نوع جریان انحرافی گردیده است:

۱. عده‌ای از افراد تحت تأثیر پیشرفت‌های علوم و فنون در دنیای غرب و بدون آشنایی و آگاهی از محدودیت‌های علوم تجربی، کورکورانه مقلد و دلباخته غرب و علوم آن شدند و در نتیجه، به دنبال تطبیق قرآن و آموزه‌های دینی بر این پیشرفت‌ها شدند.

۲. برخی از متفکران دینی با بی‌اعتنایی و تحقیر علوم طبیعی، سبب دوری و جدایی گروهی از دین شدند و محیط‌های دانشگاهی را به کلی از حوزه‌های علمیه جدا کرده و باعث شدند که برداشت‌های انحرافی از نظریه‌های علمی در محیط‌های علمی رونق یابد (همان، ۱۳۲)، لذا به عقیده وی با توجه به شرایط پیش آمده، در شرایط کنونی ما شاهد حاکمیت دو فرهنگ متمایز در محیط‌های دانشگاهی و حوزوی هستیم:

اول در دانشگاه‌ها، علوم روز به همراه بار فلسفی شان که عمدتاً پوزیتیویستی است تدریس می‌گردد و ما عمدتاً مصرف کننده دانشگاه‌های غربی هستیم چرا که تولیدات اندک علمی ما در جهت رفع نیازهای داخلی مان نیست.

دوم حوزه‌های علمیه هم مشغول تدریس و تحقیق در علوم خاص دینی هستند و نیازهای ملموس جامعه و واقعیت‌های زمانه چندان در آن‌ها منعکس نیست (همان، ۱۳۴-۱۳۳).

در نتیجه، همین اقدامات و مباحث سبب شده است که فکر جدایی علم و دین و به تبع آن حوزه و دانشگاه از یکدیگر، پررنگ شده و مشکلات زیادی برای جامعه ایجاد گردد.

۶. مفصل بندی عناصر گفتمانی رویکرد اصلاحی

همانطور که گفته شد با مفصل بندی می‌توان بین عناصر شناسائی شده در گفتمان رابطه برقرار نمود بنابراین با توجه به مباحثی که در شناسایی مهمترین عناصر گفتمانی دیدگاه آقای گلشنی داشتیم، لازم است با معرفی نمودن دال برتر و دال‌های فرعی این گفتمان رابطه میان آن‌ها را نیز ترسیم نمود.

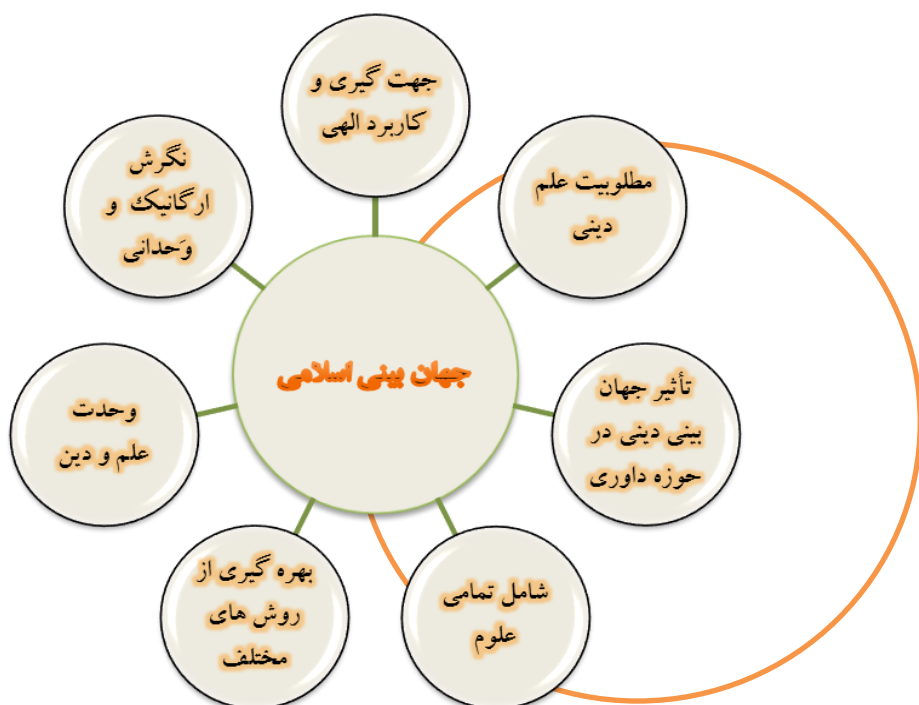
الف) دال برتر: در میان خرده گفتمان‌های طرفدار گفتمان «تولید علم دینی» معمولاً دال برتر یک دیدگاه، مربوط به عناصری می‌باشد که ناظر به بحث امکان و معناداری تولید علم دینی باشد، همان‌طور که مشاهده شد در میان عناصر گفتمانی رویکرد مهدی گلشنی، عنصر «جهان بینی دینی (اسلامی)» - به عنوان مقوله‌ای که بحث امکان و معناداری علم دینی بر اساس آن اثبات می‌شد - نه تنها در حوزه کشف و شناخت، که بلکه در حوزه داوری، کاربرد، روش و... نیز دارای نقش بسزایی بود و به همین جهت باید آن‌را به عنوان دال برتر رویکرد اصلاحی در نظر گرفت.

ب) دال‌های فرعی: با توجه به قرار گرفتن عنصر «جهان بینی دینی» در مرکزیت این گفتمان، می‌توان از سایر عناصر گفتمانی، به عنوان دال‌های فرعی یاد نمود، دال‌هایی که بیش از هر چیز ناظر به کیفیت و جزئیات تولید علم دینی می‌باشند.

جدول شماره ۱: عناصر درون گفتمانی رویکرد اصلاحی (دیدگاه مهدی گلشنی)

عناصر گفتمانی	نوع دال	حوزه تأثیرگذاری و عمل	تکیه اصلی عناصر
ابتناء بر جهان بینی اسلامی (در حوزه کشف و شناخت)	برتر	نقطه کانونی گفتمان و ناظر به امکان تولید علم دینی	مبانی متافیزیکی علم دینی متأثر از دین بوده و علاوه بر حوزه کشف، در سایر حوزه های داوری، کاربرد و... نیز نقش مهمی دارد.
جهت گیری و کاربرد الهی	فرعی	ناظر به امکان تولید علم دینی	با توجه به جهان بینی و اهداف اسلامی، علم دینی دارای کاربرد و جهت گیری الهی است.
مطلوبیت علم دینی	فرعی	ناظر به مطلوبیت تولید علم دینی	به دلیل وجود نگرش های فرا مادی و غنای مفاهیم موجود در آن، این علوم دارای مطلوبیت و حتی ضرورت منطقی می باشند.
تأثیر جهان بینی در حوزه داوری	فرعی	ناظر به کیفیت تولید علم دینی	در نتیجه گیری، انتخاب و تعمیم نظریه ها (بالاخص جهان شمول)، جهان بینی و پیش فرض های ذهنی فرد بسیار تأثیرگذار است.
شمولیت و گستره وسیع	فرعی	ناظر به کیفیت تولید علم دینی	علم دینی مختص علوم تجربی نبوده و تمامی علوم و دانش ها را شامل می گردد.

بهره گیری از تمامی روش‌ها	فرعی	ناظر به کیفیت تولید علم دینی	روش علوم محدود به تجربه نبوده و از یافته‌های وحیانی و عقلانی نیز استفاده می‌کند.
وحدت علم و دین (علم در طول دین)	فرعی	ناظر به کیفیت تولید علم دینی	فعالیت علمی، مطالعه و مشاهده آثار صنع الهی، و نوعی عبادت و فعالیت دینی است.
ابتناء بر نگرش ارگانیک و وحدانی	فرعی	ناظر به کیفیت تولید علم دینی	همه رشته‌های دانش دارای ارتباطی ارگانیک بایکدیگر بوده و یک کل مسنجم هستند



نمودار شماره ۱: مفصل بندی عناصر درون گفتمانی رویکرد اصلاحی (دیدگاه مهدی گلشنی)

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که در ابتدای مقاله طرح گردید هیچ تردیدی وجود ندارد که آینده جهان از آن افرادی است که با تمام وجود در راه تولید و بکارگیری علم و دانش تلاشی جهادگونه نمایند.^۱ از همین روست که باید این بیان دقیق حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام را که علم را وسیله قدرت و اقتدار معرفی می‌نمایند بیش از پیش مورد توجه قرار داد: «العلم سلطان من وجده صال و من لم یجد صیل علیه؛ علم قدرت است، هر کس این قدرت را به چنگ آورد، می‌تواند غلبه پیدا کند؛ و هر کسی که این قدرت را به دست نیاورد، بر او غلبه پیدا خواهد شد» (ابن ابی الحدید، ۳۱۹/۲۰؛ به نقل از امام خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۰۷/۲۶).

از سوی دیگر جای هیچ‌گونه شک و تردیدی نیست که تولید علم، مبتنی بر جهان بینی‌های مختلف است که پیوند بسیار تنگاتنگ و دقیقی با مناسبات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دارند و در واقع در نظر گرفتن این موضوع که علم پدیده‌ای میرا از ملاحظات فوق بوده و در خلاء تولید می‌شود امری ساده اندیشانه است از این رو لازم است با نگاهی دقیق و عالمانه بحث تولید علم مبتنی بر ارزش‌ها و اقتضانات دینی و بومی مورد توجه قرار گیرد (بالاخص در حوزه مباحث علوم انسانی و اجتماعی که می‌توان آن را روح و مغز متفکر پیکره تمدن‌های جوامع بشری دانست^۲) تا زمینه‌سازی مهمی جهت بازتولید و استمرار ارزش‌های انقلاب اسلامی، تولید الگوها و مدل‌های بومی و در نتیجه نیل به تمدن نوین اسلامی صورت پذیرد.

با توجه به مسئله‌ای که اشاره شد برخی صاحب نظران و اندیشمندان حوزوی و

۱. «ما تأکید می‌کنیم روی علم. این تأکید، جدی است؛ تعارف نیست؛ از روی یک احساس کاذب تشریفاتی موسمی نیست؛ بلکه از یک تشخیص عمیق و محاسبه‌شده برمی‌خیزد. زورگوئی در دنیا زیاد است. زورگویان متکی به قدرتشان هستند. آن قدرت و آن ثروت و آن امکانات، برخاسته از دانش آنهاست. بدون دانش نمی‌شود مقابله کرد، نمی‌شود مواجهه کرد» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار نخبگان جوان ۱۳۸۹/۰۷/۱۴؛ به نقل از KHAMENEI.IR).

۲. علوم انسانی به معنای مجموعه‌ای از دانش‌هاست که با شیوه‌ای مبتنی بر عقل، نقل و نگرش متن محورانه، به دنبال شناخت نوع انسان (انسان به معنای عام آن) می‌باشد. با این نگاه می‌توان گفت علوم انسانی با پرداختن به موضوعات مهمی مانند آگاهی و اراده انسان سر و کار دارد (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۱۳۱)، و نقش بی‌بدیلی در فهم، توصیف و تبیین رفتارهای فردی، جمعی، تاریخی، تمدنی و معاوی انسان‌ها ایفا می‌نماید (واسطی، ۱۳۹۲: ۱۳۹).

دانشگاهی تأملات و دیدگاه‌های خاصی در این زمینه ارائه نموده‌اند که به دور از هرگونه بازی سیاسی و در نظر گرفتن سلیقه‌های شخصی، باید به دقت مورد توجه و بررسی عالمانه قرار گیرند. یکی از دیدگاه‌های مزبور که با توجه به ماهیت آن اصطلاحاً از آن به عنوان رویکرد اصلاحی نام برده می‌شود دیدگاه مهدی گلشنی است، به طور کلی در این رویکرد ابتدای تولید علم دینی بر جهان بینی اسلامی، دال برتر دیدگاه آقای گلشنی بوده و در مرکز مفصل بندی این خرده گفتمان قرار گرفته است. جهت گیری و کاربرد الهی داشتن، مطلوبیت تولید علم دینی، حضور و تأثیر جهان بینی دینی در حوزه داوری، در برگرفتن گستره تمامی علوم بشری، بهره‌گیری از روش‌های مختلف در کنار روش تجربه، قرار گرفتن علم در طول دین (وحدت علم و دین) و اتکای بر نگرش کُل نگرانه (ارگانیک) و وحدانی به علم و دین نیز، دال‌های فرعی این رویکرد را تشکیل می‌دهند.

این دیدگاه دارای نقاط ایجادیه^۱ و متکامل تری نسبت به رویکرد تهذیبی و حداقلی برخی از صاحب نظران می‌باشد و در واقع، آقای گلشنی نظریه علم دینی خود را در سیستمی نظام مندتر و ایجادیه تر مورد بحث و ارائه قرار داده‌اند، اما با وجود این مسائل ایجادیه، باز می‌توان موضع این رویکرد نسبت به علوم موجود را موضعی اصلاحی (فراتر از تهذیبی) دانست، موضوعی که با بررسی دقیق تر و تأمل بیشتر دیدگاه‌های وی قابل مشاهده است و حتی این ادعا در بخش‌هایی از مباحث ایشان، به صراحت مورد توجه و اذعان وی قرار گرفته است (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۰۳).

امید است با انجام یک برنامه ریزی دقیق و عالمانه، بستر مناسبی جهت طرح و بررسی دیدگاه‌های مختلف در باب نظریه پردازی و تولید علم با (رویکرد دینی - بومی) در مجامع حوزوی و دانشگاهی فراهم شود تا زمینه پیشرفت و اعتلای این سرزمین اسلامی بیش از پیش مهیا گردد.

۱. در این دیدگاه بر خلاف نظرات دیگری که دینی کردن علم را صرفاً در بحث اضافه نمودن پاره‌ای از آیات و روایات می‌دانند و یا احیاناً در پی استفاده از آموزه‌های دینی در تولید فرضیه‌های علمی بوده و علم دینی را به بخش خاصی از علوم محدود می‌کنند (نگاه تهذیبی و حداقلی) این دیدگاه با اتخاذ رویکردی تکاملی تر در پی استفاده از دین در مبانی و جهت گیری علوم بوده و علم دینی را در مورد انواع علوم ممکن می‌داند و در روش شناسی هم بر خلاف برخی نگاه‌های حداقلی صرفاً به تجربه و مشاهده تکیه ندارد.

کتاب‌نامه

۱. افروغ، عماد، انقلاب اسلامی و مبانی بازتولید آن، تهران، انتشارات سوره مهر، ۱۳۸۶.
۲. پارسانیا، حمید، «پرداختن به فلسفه علوم اجتماعی؛ راهبردی برای تحول»، ماهنامه سوره اندیشه (ضمیمه تحول در علوم انسانی)، ۱۳۹۲.
۳. پایگاه اینترنتی پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران irandoc.ac.ir.
۴. پایگاه اینترنتی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مد ظله العالی) khamenei.ir.
۵. چالمرز، آلن اف، چستی علم، ترجمه، سعید زیباکلام، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۶. حسنی، سیدحمیدرضا و همکاران، علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۷. سریع القلم، محمود، عقلانیت و آینده توسعه یافتگی ایران، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، ۱۳۸۶.
۸. سوزنچی، حسین، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۴.
۹. قجری، حسینعلی و جواد نظری، کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی، تهران، انتشارات جامعه شناسان، ۱۳۹۲.
۱۰. گلشنی، مهدی، «الگوی اسلامی - ایرانی توسعه علم»، تأملی بر الگوی اسلامی - ایرانی توسعه علم و فناوری از دیدگاه صاحب نظران (تهیه و تنظیم: مصطفی تقوی و یاسر خوشنویس)، تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، ۱۳۸۸.
۱۱. _____، «علم دینی»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۱۶، پاییز ۱۳۷۷.
۱۲. _____، «علم دینی»، کتاب علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، تهران، مجمع عالی حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۳. _____، از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ الف.
۱۴. _____، آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟، ترجمه بتول نجفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۵. _____، علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵ ب.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، انقلاب اسلامی؛ جهشی در تحولات سیاسی تاریخ، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.
۱۷. مولکی، مایکل، علم و جامعه شناسی معرفت، ترجمه حسین کچویان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
۱۸. میلز، سارا، گفتمان، ترجمه فتح محمدی، تهران، نشر هزاره سوم، ۱۳۸۸.
۱۹. واسطی، عبدالحمید، «پیشنهاد تدوین نقشه نوین از مسائل و موضوعات»، ماهنامه سوره اندیشه (ضمیمه تحول در علوم انسانی)، ۱۳۹۲.
۲۰. یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.

واکاوی بازدارندگی‌های سیاسی

تأمین رفاه اجتماعی در قرآن و حدیث*

- سهراب مروتی^۱
- الهام تقی‌نیا^۲
- سادات حسینی^۳

چکیده

یکی از مفاهیم واصطلاحاتی که در عصر حاضر مورد توجه و تمرکز صاحب نظران و متخصصان امر، قرار گرفته است مفهوم رفاه اجتماعی است که در قرآن کریم و احادیث معصومین علیهم‌السلام یکی از شاخص‌های بارز جامعه اسلامی، تأمین رفاه اجتماعی مردمان جامعه به شمار می‌آید، بنابراین در حکومت اسلامی که هدف اصلی آن نیل جامعه و آحاد مردم به تعالی و کمال است، تأمین رفاه و آسایش در اولویت قرار می‌گیرد؛ زیرا با تأمین رفاه و آسایش مسیر تعالی انسان‌ها هموار خواهد شد. این پژوهش در پی آن است که با واکاوی رفاه اجتماعی در ثقلین و همچنین با نگاهی ژرف اندیشانه بارزترین موانع سیاسی تأمین رفاه اجتماعی را تبیین نماید، طبیعی است که شناخت این موانع، گام مؤثر و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه ایلام (Sohrab_morovati@yahoo.com).

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)

۳. دانشجوی دکتری رشته الهیات گرایش فلسفه دین دانشگاه پیام نور واحد تهران

ارزشمندی در راستای تحقق ایده فرخنده پیدایش رفاه اجتماعی مطلوب از منظر اسلامی باشد، در این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و توصیفی استفاده شده است. واژگان کلیدی: رفاه، رفاه اجتماعی، رفاه مطلوب.

مقدمه

دین اسلام نه تنها رفاه را پذیرفته بلکه وصول به آن را تشویق کرده است، به همین دلیل در موارد متعددی افراد جامعه را نسبت به بهره مندی از تجمل و آراستگی (به دور از افراط و تفریط)، حداکثر استفاده معقول از منابع خدادادی که بخشی از لوازم پیدایش رفاه در زندگی انسان‌ها است، دعوت و ترغیب نموده است، و آن چنان که در آیات و روایات آمده است تأمین رفاه اجتماعی از وظایف دولت و حکومت در قبال مردم به شمار می‌رود (خطبه ۳۴ نهج البلاغه).

طرح مسائلی همچون زینت و روزی‌های طیب در آیه ۳۲ سوره اعراف امری مطلوب تلقی شده است با اینکه این هر دو فوق نیاز و بالاتر از حداقل معیشت است، و یا اینکه در آیات ۸-۶ سوره نحل آنجا که توجه به تزئین و زیبایی طبیعی جلب شده است روی حس جمال پرستی انسان که ملازم داشتن رفاه و تمکن برای رسیدگی به آن است تاکید گردیده و آنجا که رنج تحمل بارگران را از دوش انسان با آفرینش حیوانات بارکش برداشته است نشان مطلوبیت رفاه و آسایش عمومی است (موسوی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۶۵۳). در مورد بهره مندی از نعمات مادی و به دنبال آن رفاه در قرآن چنین آمده است: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَ سَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِمْ وَ سَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ * وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبِينَ وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ *﴾ (ابراهیم / ۳۳-۳۲). با توجه به عبارت ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ خداوند تمام عوامل تولید و توسعه برای رفاه انسان را در اختیار او قرار داده است و همچنین نیازهای رفاهی صحیح آدمی را خلق کرده است (مسعودی، ۱۳۸۶: ۱۶۰/۱). حضرت علی علیه السلام در خطبه ۳۴ نهج البلاغه این مطلب را عنوان می‌کنند و می‌فرمایند: «أَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالْصِّحَّةُ لَكُمْ وَ تَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيْكُمْ وَ تَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا

تَجَهَّلُوا وَ تَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا»؛ (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۸۸)، که در اینجا تأمین رفاه مردم یکی از حقوق آنها بر دولت بیان شده است و هم چنین، تأمین رفاه جامعه از نعمت‌های الهی (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳)، و برکات بعثت (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲)، به شمار می‌رود (معادینخواه، ۱۳۷۲: ۲۷۸۰ و ۲۷۷۶ و ۲۷۷۴).

از آنجایی که قرآن و احادیث، متقن‌ترین منبع هر مسلمان برای دستیابی به احکام و راه حل مشکلات و برنامه ریزی‌ها و قوانین و مقررات حکومتی و دولتی به شمار می‌آید؛ باید در این منابع نورانی و الوهی به کندوکاو و جستجو برای رسیدن به موانع تأمین رفاه مطلوب مردم پرداخت بنابراین سؤال اساسی در این پژوهش این است که موانع سیاسی که بر سر راه تأمین این رفاه در جامعه وجود دارد کدامند؟ تا کارگزاران حکومتی و دولتی، برای رفع این موانع متناسب با شناخت و تبیین آنها درصدد رفع این موانع برآیند و بتوانند این مهم را انجام بدهند. بنابر مطالب گفته شده ضرورت پرداختن به این موضوع کاملاً مشهود و نمایان می‌باشد، لذا در این مقاله در پی آن هستیم که به بررسی و واکاوی معنای رفاه و همچنین تعریفی از رفاه اجتماعی مطلوب درآیات و روایات و بارزترین موانع سیاسی تأمین رفاه اجتماعی بپردازیم.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱- رفاه در لغت

رفاه از رفاه، رفاهیه (رفهینه): به معنای آسایش، تن آسایی و راحتی، خوش گذرانی زندگی و ارزانی است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۹۲)، و رفه: رفه و رفوه: به معنای آسانی زندگی و فراخی و رفاه نیز به این معنی است (قرشی، ۱۳۷۷: ۴۶۰/۱)، همچنین به معنای فراخ شدن و آسان شدن زندگی، تن آسایی و آسودگی و خوشگذرانی به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۲۵۶/۸)، همچنین رفاه در لغت به معنای آسودگی و آسایش است (معین، ۱۳۶۰: ۱۶۶۳/۲).

۱-۲- تعریف رفاه اجتماعی

در منابع مختلف تعاریف متعدد و متنوعی از رفاه اجتماعی شده است که به مواردی

از آنها اشاره خواهد شد از جمله اینکه: بعضی معتقدند که رفاه اجتماعی مفهومی نسبی دارد آنها با توجه به عدم محدودیت نیازها و وجود نیازهای نامحسوس یا خفته و مختلف بودن نیازهای مادی در جوامع گوناگون این ادعا را دارند، در تعریفی دیگر از رفاه اجتماعی، آن را نظامی (سیستمی) از خدمات یا مؤسسات یا نهادهای اجتماعی دانسته‌اند که به منظور خدمت و کمک به افراد به وجود آمده است تا سلامت، زندگی بهتر و زمینه روابط مناسب تری برای پیشرفت استعدادها، ظرفیت‌ها و توانایی‌های انسان‌ها به منظور توسعه رفاه آنها را فراهم آورد، مفهوم عام رفاه اجتماعی و نیز مفهوم اصطلاحی آن به تأمین کلیه نیازها و یا برخی از آنها مربوط است (طالب، ۱۳۷۷: ۲۳ و ۲۲)، و یا اینکه رفاه یعنی زندگانی را به فراخ و به عیش زیستن، در تعریفی دیگر از رفاه آمده است که رفاه به آن دسته از فعالیت‌های انسانی گفته می‌شود که در جهت نیل به مطلوبیت و حداکثر کردن کالاها به خاطر رضایت خاطر و لذت مادی است که، در پیشرفت مؤثر و مفید است (فقیه، ۱۳۸۴: ۴۸)، در تعریف دیگر، رفاه اجتماعی در ۲ مفهوم به کار رفته است:

۱. مفهوم عام: مجموعه سازمان‌ها، مقررات و تدابیری که، در جهت بهزیستی اعضای جامعه، به عبارت دیگر رفاه اجتماعی یعنی داشتن مجموعه خدماتی که مورد نیاز اعضای جامعه می‌باشد.

۲. مفهوم خاص: رسیدگی به گروه‌های تنگدست و نیازمند جامعه، به ویژه افراد و گروه‌های آسیب پذیر و نیز معلولان جسمی و روانی و سرانجام کژروان اجتماعی نظیر بزه‌کاران، ولگردان و... به صورت دیگر می‌توان رفاه اجتماعی را تعریف کرد: مجموعه اقدامات و تدابیری است که برای کاستن و تخفیف و یا از بین بردن مسائل و مشکلات ناشی از رشد اقتصادی-اجتماعی در سطح جامعه به کار می‌رود (آراسته خو، ۱۳۷۴: ۵).

از میان تعاریف متعدد و متنوعی که از رفاه اجتماعی شده است جامع و مانع‌ترین تعریف این واژه می‌تواند این باشد که: این واژه معمولاً حالتی را می‌رساند که در آن کلیه افراد جامعه از آنچه تأمین کننده نیازهای مادی و معنوی آنهاست، برخوردار باشند و همچنین باید شامل جمیع جهات و ابعاد زندگانی اجتماعی (به مفهوم عام) اعضای

کشور گردد تا غیر از اینکه مسائل مربوط به نامتعادل بودن جنبه‌های اقتصادی، فرهنگی، تربیتی، بهداشتی، جمعیتی، معیشتی و... از میان برود، علاوه بر آن با هرگونه بی‌هویتی، احساس حقارت، سلب اعتماد به نفس و انواع خودبیگانگی ستیز گردد. در تعمیم رفاه اجتماعی، اعضای جامعه و کشور تقریباً از سطح زندگانی قابل قبول و انسانی برخوردار می‌گردند (همان، ۷)، اما در قرآن و احادیث برای واژه رفاه واژه‌هایی چون: «تمتع»، «تمکن»، «برکات»، «رحمت»، «نعمت»، «رزق» و... یا مشتقات مربوط به آنها و همچنین از سیاق و قرائن موجود در آیات استفاده شده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۷: ۴۶۱/۲).

۱-۳- رفاه در آیات و روایات

رفاه در آیات و روایات مطلوب شمرده شده و بر وصول به آن تاکید شده است. از مطالعه آیات و روایات مربوطه بسیار روشن به دست می‌آید که نظام اقتصادی اسلام تنها درصدد رفع نیازهای ضروری بشر نیست و با تأمین آنها کار خود را تمام شده نمی‌داند بلکه درصد تأمین رفاه بشر است خداوند نعمت‌های بی‌شمار خود را در اختیار انسان قرار داده تا از آنها بهره‌گیرد، همان‌طور که در قرآن کریم آمده است که ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِمُ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/۳۲)، [ای پیامبر] بگو: «زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده، و [نیز] روزی‌های پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده؟» بگو: «این [نعمت‌ها] در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند و روز قیامت [نیز] خاص آنان می‌باشد»، این‌گونه آیات [خود] را برای گروهی که می‌دانند به روشنی بیان می‌کنیم.

و تنها در استفاده از این نعمت‌ها حدی که معین گردیده است، رعایت عدم اسراف و تبذیر و پرداخت حقوق متعلق به اموال است، همان‌طور که در آیات سوره اعراف به این موضوع اشاره شده است: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (اعراف/۳۱). ای فرزندان آدم، جامه خود را در هر نمازی برگزید، و بخورید و بیاشامید ولی زیاده‌روی نکنید که او اسرافکاران را دوست نمی‌دارد

بنابراین در اسلام رفاه نسبی و گشایش در زندگی ناپسند نبوده بلکه توصیه شده است و کاملاً روشن و واضح است که رفاه و تجمل در صورتی مطلوب و پسندیده است که مایهٔ دل‌بستگی انسان به مظاهر دنیا و حب مال و... در فرد نشود پس انسان مسلمان و مؤمن به احکام و معارف الهی، ضمن اینکه اصل را آخرت و سرای باقی می‌داند دنیای خویش را هیچ وقت فراموش نمی‌کند و به جای افراط و تفریط، راه اعتدال را همیشه در پیش می‌گیرد ﴿وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (قصص/۷۷)، و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن (دفتر همکاری حوزه، ۱۳۷۱: ۲۰۸ و ۱۲۹).

اما نکته‌ای که در اینجا تذکر آن لازم به نظر می‌آید این است که پیرامون رفاه در اسلام و حد و مرز نگه داشتن آن، رهبران الهی حد کفاف و تامین آن و رفاه را مورد تشویق قرار می‌داده‌اند: "وَلَا تَسْأَلُوا فِيهَا إِلَّا الْكَفَافَ وَلَا تَطْلُبُوا مِنْهَا أَكْثَرَ مِنَ الْبَلَغِ" (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۲۸) در دنیا بیش از کفاف نخواهید و از آن بیش از حد نیاز نطلبید. اما در صورتی که انسان‌ها خودسازی کرده و به گونه‌ای خود را تربیت و تهذیب کنند که بالا رفتن رفاه و افزون شدن نعمت آنها را مبتلا به سکر و بطر و سرمستی و به اصطلاح رفاه زدگی نکند و همان‌طور که در حدیث منقول از علی علیه السلام آمده است که، "فَاتَّقُوا سَكَرَاتِ النَّعْمَةِ" (بهبخ‌بلاغه، خطبه ۱۵۱)، از مستی نعمت‌ها بپرهیزید.

بنابراین اگر رفاه، موجب غفلت از یاد خدا نگردد و حتی رفاه بیشتر موجب شکر فزوتتر و عبادت بیشتر به خدا باشد نه تنها رفاه و راحتی بشر از دید اسلام مذموم نیست بلکه مورد تشویق و ترغیب است همان‌طور که در این باره خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُدَّبِحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (ابراهیم/۶-۷)، و [به خاطر بیاور] هنگامی را که موسی به قوم خود گفت: «نعمت خدا را بر خود به یاد آورید، آن گاه که شما را از فرعونیان رها کنید، [همانان] که بر شما عذاب سخت روا می‌داشتند، و پسرانتان را سر می‌بریدند و زناتان را زنده می‌گذاشتند، و در این [امر] شما از جانب پروردگارتان آزمایشی بزرگ بود و آن گاه که

پروردگارتان اعلام کرد که اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهم کرد، و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.

و یا در آیه‌ای دیگر در این باره چنین ذکر شده است که ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف/۹۶)، و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند پس به [کیفر] دستاوردشان [گریبان] آنان را گرفتیم.

۲. موانع سیاسی

سیاست در دین اسلام جایگاه ویژه و خاصی دارد و ابعاد مختلف آن، نقش مهم و بسزایی در تأمین رفاه مردم دارد بدین صورت که، اگر امنیت داخلی و خارجی جامعه و... که در حیطة سیاست است اجرا و تأمین شود مردم آن جامعه با خیال آسوده، فعالیت‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی خود را انجام داده و برای پیشرفت خود و جامعه شان تلاش می‌کنند. بنابراین واجب و ضروری است که کندوکاوی در مورد شناخت موانع سیاسی رفاه اجتماعی انجام گیرد.

۲-۱- عدم شایسته‌سالاری

یکی از موانع و بازدارندگی‌های سیاسی بر سر راه رفاه اجتماعی در جامعه عدم توجه به اصل شایسته‌سالاری است بدین صورت که، انتخاب افراد و واگذاری مسؤلیت به آنان بر اساس معیارهای نادرستی چون روابط قومی، نژادی یا میزان بهره‌برداری از قدرت و ثروت و گماشته شدن افراد نالایق در پست‌ها و مقام‌های مختلف، با پایمال کردن حقوق مردم و مقدم داشتن گروهی بر گروه دیگر و... رفاه عموم مردم نادیده گرفته می‌شود.

نهادینه نبودن مدیریت بر اساس شایستگی، امری بس قابل تأمل است، وقتی که مدیریت بر اساس سلیقه، وابستگی و سیاست زدگی باشد در این صورت ستون‌های استوار نظام اجتماعی فرو می‌ریزد (رحیمی، ۱۳۷۹: ۷۴)، در قرآن آمده است: ﴿إِنَّ اللّٰهَ

يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿۵۸﴾ (نساء/۵۸). خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبان آنها رد کنید و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید در حقیقت، نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد خدا شنوای بیناست.

در تفاسیر پیرامون این مطلب که عدم شایسته سالاری چگونه موجب نابسامانی و عدم رفاه و آسایش مردم می‌شود چنین بیان است که، گماردن افراد نالایق در پست و مقام‌های حکومتی و دولتی یکی از دلایل به وجود آمدن نابسامانی در جامعه می‌شود و منشأ نابسامانی‌های اجتماعی، ریاست ناهلان و قضاوت‌های ظالمانه است؛ کلید خوشبختی جامعه، بر سر کار بودن افراد لایق و رفتار عادلانه است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۱۰/۲)، در انجام هر کار و عملیاتی، افرادی باید به کار گرفته شوند که مناسب انجام آن کار هستند استفاده از افراد نالایق هر برنامه‌ای را با شکست مواجه می‌کند (برجی، ۱۳۸۲: ۱۶۲)، اگر مدیران جامعه شایسته و اهل علم و تدبیر نباشند قطعاً موجبات هدر دادن سرمایه ملی و سقوط جامعه می‌شوند و در نهایت اسباب رفاه مردم آن جامعه تأمین نمی‌شود چنان‌که پیامبر ﷺ فرمود: " مَنْ عَمِلَ عَلَىٰ غَيْرِ عِلْمٍ كَانَ مَا يُفْسِدُ أَكْثَرَ مِمَّا يُصْلِحُ " (کلینی، ۱۳۶۶: ۴۴/۱)، هرکس بدون علم و دانش به انجام کاری همت بگمارد فساد عمل او بیشتر از درستی آن است.

هم چنین در این باره حضرت علی علیه السلام ضعف مدیریت را آفت امور جامعه می‌داند؛ آنجا که می‌فرماید: «آفة الاعمال عجز العمال» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۳۴۵)، و نیز آن حضرت گزینش افراد نالایق را عامل هلاکت می‌داند و می‌فرماید: «بُلُوغُ أَعْلَى الْمَنَازِلِ بِغَيْرِ اسْتِحْقَاقٍ مِنْ أَكْبَرِ أَسْبَابِ الْهَلَكَةِ» (معتزلی، ۱۴۰۴: ۲۸۷/۲۰)، دستیابی به مراتب و پست‌های عالی بدون شایستگی، از بزرگترین عوامل و اسباب هلاکت است و همچنین در فرمایشات خود به کارگیری افراد نالایق و عواقب آن را اینگونه بیان می‌فرماید که از این بیانات می‌تواند به رابطه گماشتن افراد نالایق در پست های مختلف و عدم تأمین رفاه مردم پی برد: «وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْقُرُوجِ وَالْذَّمَّاءِ وَالْمَغَانِمِ وَالْأَحْكَامِ وَإِمَامَةِ الْمُسْلِمِينَ الْبَخِيلُ فَتَكُونُ فِي أَمْوَالِهِمْ

نَهْمَتُهُ وَ لَا الْجَاهِلُ فَيُضِلُّهُمْ بِجَهْلِهِ وَ لَا الْجَافِي فَيَقْطَعُهُمْ بِجَفَائِهِ وَ لَا الْحَائِفُ لِلدُّوْلِ
 فَيَتَّخِذَ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ وَ لَا الْمُزْتَشِي فِي الْحُكْمِ فَيَذْهَبَ بِالْحُقُوقِ وَ يَقِفَ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ
 وَ لَا الْمُعْطَلُ لِلسُّنَّةِ فَيَهْلِكُ الْأُمَّةُ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۸۹). سزاوار نیست که شخص
 حریص پیشوای مسلمانان شود، چنین کسی در اموال ایشان طمع خواهد کرد و نیز
 انسان نادان نباید در رأس امور مسلمانان قرار گیرد، زیرا با جهل خویش مردم را به
 هلاکت می‌افکند و نیز فرد بخیل، زیرا حقوق مسلمانان را از ایشان دریغ می‌دارد و نه
 شخص خشن، که کردار ناشایست او موجب خشونت مردم خواهد شد و آن کس که
 از گزارش روزگار ترسان است و از این رو گروهی را بر گروهی مقدم می‌دارد و نه آن
 کس که رشوه می‌گیرد و به خاطر آن حق را پایمال می‌کند و نه آن کس که سنت را
 رها می‌کند و مردم را نابود می‌نماید.

بنابراین در جامعه وجود مدیری که از کاردانی و تدبیر لازم در حوزه مدیریتی خود
 برخوردار نباشد با فساد عمل و طمع ورزی در اموال و عدم پرداخت حقوق مردم و
 مقدم داشتن گروهی بر گروهی دیگر و... موجب اختلال در روند امور و هدر رفتن
 سرمایه ملی می‌گردد و در نهایت به دنبال این عوامل رفاه مردم در جامعه تأمین نمی
 شود.

۲-۲- استبداد و خودرایی

یکی دیگر از موانع سیاسی تأمین رفاه اجتماعی، حاکمیت مستبد و خودرایی است
 که از طریق فسادی که در جامعه پیش می‌آورد و اینکه مردم در چنین شرایطی نمی
 توانند نظرات سازنده و اصلاح‌گرانه خود در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی،
 فرهنگی و... را که زمینه ساز آسایش و آرامش و رفاه ملت است بیان دارند مانعی بر
 سر راه تأمین رفاه عمومی به شمار می‌رود.

در حاکمیت استبدادی، تأمین منافع طبقه حاکم، هدف اصلی حکومت است و
 تلاشها در برآوردن امیال حاکمان هماهنگ می‌شود. در این گونه حاکمیت‌ها محور
 رابطه، سلطه و تسلیم است حاکم با زور و تهدید، تسلط می‌یابد و مردم ناچار به
 تسلیمند مبنای انتخاب اشخاص در اینگونه حکومت‌ها دو چیز است: یکی، تبعیت و

وفاداری به حاکم. و دیگری، توان کار در جهت منافع نظام. بدیهی است که در چنین شرایطی فضایل اخلاقی کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد، بلکه در موارد زیادی بی‌توجهی مأمور به اخلاق و فضیلت لازم است چنانکه در عوامل قتل و غارت و تعدی و تجاوز تا این بی‌توجهی وجود نداشته باشد کارپیش نخواهد رفت (یثربی، ۱۳۸۸: ۶۹-۶۷)، وقتی آسیب استبداد به جان جامعه هجوم برد نه تنها منش استبدادگری که تمام فسادها را گسترش می‌دهد روابط متقابل افراد جامعه استبداد زده به تجلی‌گاه تمام بدی‌ها تبدیل می‌گردد، به همین دلیل استبداد اصل تمامی فسادها و اشاعه فساد اخلاقی در کل جامعه شناخته شده است (کواکبی، بی‌تا، ۱۸۳ و ۱۲۷).

قرآن سیره خودرأیی فرعون را چنین بیان فرموده است: ﴿بَا قَوْمٍ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَ مَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾ (غافر/۲۹). ای قوم من، امروز فرمانروایی از آن شماست، در این سرزمین مسلطید و چه کسی ما را از بلای خدا اگر به ما برسد حمایت خواهد کرد؟» فرعون گفت: «جز آنچه می‌بینم، به شما نمی‌نمایم، و شما را جز به راه راست راهبر نیستم».

حال همه جباران و طاغوت‌ها در طول تاریخ، در گذشته و امروز این بوده که همیشه رأی صواب را رأی خود می‌پندارند و به احدی اجازه اظهار نظر در برابر رأی خود نمی‌دهند آنها به پندارشان عقل کل هستند، و دیگران مطلقاً عقل و دانشی ندارند! و این نهایت جهل و حماقت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸۶/۲۰)، قرآن حاکمیت استبداد را عامل اصلی کجروی‌ها قلمداد می‌کند که علاوه بر اغفال مردم، آنان را از نظر معیشتی و امنیتی تحت فشار قرار می‌دهد تا به فطرت و خواسته هایش پشت گردانیده از او فرمان ببرند: ﴿وَ إِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (بقره/۲۰۶-۲۰۵)، و چون برگردد کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد، و خداوند تباهاکاری را دوست ندارد و چون به او گفته شود: «از خدا پروا کن» نخوت، وی را به گناه کشاند پس جهنم برای او بس است، و چه بد بستری است.

همان طور که در تفسیر میزان عنوان شده است؛ افراد خودکامه و مستبدی که

حاکم می شوند کشت و نسل را نابود می سازد و در زمین فساد می کند، فساد و افساد چنین افرادی که حکومت می کنند به این است که حرث و نسل را نابود کند و اگر نابود کردن حرث و نسل را بیان فساد قرار داد به این خاطر است که قوام نوع انسانی در بقای حیاتش به غذا و تولید مثل است اگر غذا نخورد می میرد و اگر تولید مثل نکند نسلش قطع می شود و انسان در تامین غذایش به حرث یعنی زراعت نیازمند است چون غذای او یا حیوانی است و یا نباتی، و حیوان هم در زندگی و نموش به نبات نیازمند است پس حرث که همان نبات باشد اصل در زندگی بشر است و بدین جهت فساد در زمین را با اهلاك حرث و نسل بیان کرد پس معنای این آیه این شد که او از راه نابود کردن حرث و نسل در زمین فساد می انگیزد، و در نابودی انسان می کوشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۴/۲)، قرآن کریم جامعه مستبد را جامعه ای ظالم، برتری جو و پیرو هوای نفس می داند، جامعه استبدادی جامعه ای است که بر آن فضای برتری جویی حاکم است همان طور که در داستان مقابله فرعون با موسی علیه السلام به جادوگران که برای مبارزه با موسی علیه السلام گرد آورده است به روحیه کلی جامعه استبداد زده اشاره می کند که ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّوَا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى﴾ (طه/۶۴). اکنون که چنین است تمام نیرو و نقشه خود را جمع کنید، و در يك صف (به میدان مبارزه) بیايید امروز رستگاری از آن کسی است که برتری خود را اثبات کند!

حضرت علی علیه السلام درباره استبداد رأی می فرماید: «الْمُسْتَبِدُّ مَثْوَرٌ فِي الْخَطَاءِ وَالْغَلَطِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۶۵). مستبد، در خطا و اشتباه غوطه ور می گردد و فرموده است: «الْإِسْتِبْدَاءُ بِرَأْيِكَ يُزِيلُكَ وَيُهَوِّزُكَ فِي الْمَهَاوِي» (همان، ۱۳۶۶: ۶۵). استبداد در رأی، تو را می لغزاند و در هلاکت فرو می برد.

در جامعه استبداد زده، خوار شمردن و سبک شمردن مردم امری رایج است ستمگری به شهروندان شایع، مصرف مسرفانه به عنوان یک فرهنگ، برقراری نظام پلیسی توأم با رعب و وحشت، گمراه کردن مردمان به شیوه های مختلف تبلیغاتی، اطلاعاتی، مالی و... به وضوح دیده می شود و در آن به سبب نوع مدیریت مستبدانه، مردمان ناتوان نگاه داشته می شوند چرا که ضعف مردم در ابعاد مختلف پایه های حکومت استبدادی را تقویت می کند.

بنابراین وجود حاکمیت و حکام مستبد و خودرأیی در جامعه باعث گسترش فساد و تباهی می‌شود و مستبدین سعی می‌کنند که امنیت و وضعیت معیشتی مردم را دچار اختلال کنند و خود در چنین شرایط استبدادی بهتر حکومت کنند و به ظلم و ستمگری و رواج فرهنگ‌های غلط در سطح جامعه می‌پردازند؛ در نتیجه این رفتار حکام مستبد، رفاه و زندگی مرفه‌ای برای مردم ایجاد نمی‌شود.

۲-۳- نداشتن اطلاعات مدیریتی

اگر مدیریت کارهای مختلف در جامعه به افرادی سپرده شود که اطلاعات مدیریتی کافی را ندارند در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و... رفاه مردم را مختل می‌کنند و مانعی برای تأمین رفاه به شمار می‌رود.

فقدان اطلاعات مدیریتی، مدیران را در اجرا و پیشرفت کارها، با شکست روبرو می‌سازد مدیری که در انجام کارها قدرت تشخیص موقعیت‌ها را نداشته باشد صرف نظر از اینکه موفقیتی در مدیریت بدست نخواهد آورد بلکه استعدادها و امکانات موجود را هم از بین خواهد برد از این منظر اگر نگاه کنیم نداشتن اطلاعات مدیریتی، می‌تواند به عنوان مانعی بر سر راه تأمین رفاه مردم به شمار آید، کار مدیران از این جهت همانند کار پزشک جراحی است که برای عمل جراحی نخست درد شناسی می‌کند و سپس موضع درد را دقیقاً علامت گذاری نموده و آنگاه با یک سلسله محاسبات و معاینات پزشکی موقعیت و زمان جراحی را اعلام می‌نماید.

در تفسیر این آیه آمده است: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/۱۲۴)، و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید؛ خدا به او فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم»، ابراهیم پرسید: «از دودمانم چطور؟» فرمود: پیمان من به بیدادگران نمی‌رسد. در این آیه امامت به معنی ریاست و زعامت در امور دنیای مردم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۴۳۷)، پیامبر ﷺ می‌فرماید: «الْأُمُورُ مَرْهُونَةٌ بِأَوْقَاتِهَا» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶۶/۷۴)، کارها در گرو زمان خود است.

مدیرانی که موقعیت ناشناسند و در انجام کارها، پیش از فرا رسیدن زمان آن با

عجله دست به اقدام می‌زنند و یا آن قدر حوصله به خرج داده و کند حرکت می‌کنند که وقت آن می‌گذرد، هرگز نمی‌توانند مدیری مفید و مؤثر باشند اینان معمولاً یا میوه را نارس می‌چینند و یا آن قدر صبر می‌نمایند تا بگنجد و طبیعی است که چنین میوه‌ای در هر دو صورت قابل استفاده نخواهد بود (تقوی دامغانی، ۱۳۶۸: ۲۴۷)، و چنانکه حضرت علی علیه السلام فرموده‌اند: «لَا تَعَاَجِلُوا الْأَمْرَ قَبْلَ بُلُوغِهِ فَتَنْدُمُوا وَلَا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمْدُ فَتَقْسُوا قُلُوبَكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۱۰۰)، پیش از رسیدن زمان مناسب در کار شتاب مکنید که پشیمان خواهید شد و زیاد هم حوصله بخرج ندهید که دلگیر می‌شوید. این حقیقت که مدیریت به افراد نادان و سفیه و ناآشنای به امر مدیریت نمی‌رسد.

اجمالاً در حدیث پر معنی و جالبی از امام صادق علیه السلام نقل شده:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ نَبِيًّا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ رَسُولًا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ رَسُولًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ خَلِيلًا وَإِنَّ اللَّهَ اتَّخَذَهُ خَلِيلًا قَبْلَ أَنْ يَجْعَلَهُ إِمَامًا فَلَمَّا جَمَعَ لَهُ الْأَشْيَاءَ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ فَمِنْ عَظْمَهَا فِي عَيْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ وَمِنْ دُرِّي قَالِ لَا يَسْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ قَالَ لَا يَكُونُ السَّفِيهَةَ إِمَامَ التَّقِيَّ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۷۵)، خداوند ابراهیم را بنده خاص خود قرار داد پیش از آنکه پیامبرش قرار دهد، و خداوند او را به عنوان نبی انتخاب کرد پیش از آنکه او را رسول خود سازد، و او را رسول خود انتخاب کرد پیش از آنکه او را به عنوان خلیل خود برگزیند، و او را خلیل خود قرار داد پیش از آنکه او را امام قرار دهد، هنگامی که همه این مقامات را جمع کرد فرمود: من تو را امام مردم قرار دادم، این مقام به قدری در نظر ابراهیم بزرگ جلوه کرد که عرض نمود: خداوند از دودمان من نیز امامانی انتخاب کن، فرمود: پیمان من به ستمکاران آنها نمی‌رسد... یعنی شخص سفیه هرگز امام افراد با تقوا نخواهد شد.

بنابراین نداشتن اطلاعات در عرصه مدیریت در زمینه‌های مختلف، باعث هدر رفتن استعدادها و امکانات موجود و شکست خوردن برنامه‌ها و اقدامات لازم، جهت تأمین رفاه اجتماعی در جامعه می‌شود.

۲-۴- الیگارشی

یکی دیگر از موانع سیاسی رفاه اجتماعی در جامعه، الیگارشی است که مشروحا به آن پرداخت می‌شود.

سیستم حکومت جامعه‌های اولیه معمولاً از نوع حکومت اشرافی آغاز می‌شد، رؤسای خانواده‌ها راجع به کارهای عمومی نظر می‌داند و جوانان بدون چون و چرا اوامر پیران را به کار می‌بستند و بالاخره چون ثروت و قدرت از پدران به فرزندان می‌رسید خانواده‌های اشرافی و ممتاز به وجود آمد، حکومت و قدرت در افراد این خانواده‌ها موروثی می‌گشت بدون اینکه دیگر سن و سال و یا امتیازات دیگری در نظر گرفته شود و از این رهگذر کم‌کم حکومت ساده‌ابتدائی به شکل‌های مختلف از جمله الیگارش‌ی (یعنی: حکومت چند تن از متنفذین بر تمامی جامعه) رو کردند (نوری، ۱۳۵۳: ۶۴۶).

انحصار قدرت در دست عده‌ای خاص در جامعه و عدم رعایت اعتدال در این زمینه عامل بوجود آمدن بسیاری از مشکلات و تبعیض‌ها بین مردم جامعه و اقوام و خویشاوندان صاحب قدرت در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و... است که نمونه‌ای از آن در داستان فرعون ذکر می‌گردد فرعون در آن زمان قدرت را در انحصار خود داشت و به این دلیل بر اقتصاد کشور مصر تسلط کامل داشت و از قوم بنی اسرائیل به نفع خودش و نزدیکانش، بیگاری می‌کشید در قرآن نمونه بارز انحصار طلبی قدرت و زور فرعون بیان شده است که در آیات متعددی به آن اشاره شده است (ابراهیمی، ۱۳۸۵: ۱۲۲)، از جمله: ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ الَّذِينَ طَعَنُوا فِي الْبِلَادِ فَاكْثُرُوا فِيهَا الْفُسَادَ﴾ (فجر/۱۲-۱۰)، و با فرعون، صاحب خرگاه‌ها [و بناهای بلند]؟ همانان که در شهرها سر به طغیان برداشتند و در آنها بسیار تبهکاری کردند.

ذی الاوتاد در این آیه اصولاً کنایه از قدرت و استقرار حکومت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۵/۲۶)، و یا اینکه (ذی الاوتاد) ابن عباس گوید: یعنی صاحب لشکرهایی که محکم می‌کردند کار او را، و خدا آنها را (اوتاد) نامید زیرا آنها ارتش‌بدهای لشکر و ارتش او بودند که به وسیله ایشان امر او و تسلط او قائم و پا بر جا بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۲/۲۷)، در تفسیر آیه ۴۷ سوره بقره آمده است؛ که فرعون و آل فرعون قهرمان قدرت و زور بودند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۲/۲).

زندگی فرعون که قرین با قدرت طلبی بود موجب تباهی دیگر اقشار جامعه و فساد می‌شد؛ برای اینکه فرعون و فرعونیان در کشوری متمدن و دارای دیرینه‌ای اقتصادی:

یعنی مصر زندگی می‌کردند و بر منابع اقتصادی آن مسلط بودند و دارای باغ‌ها و زمین های زیر کشت و مراتع بی شمار و حیوانات فراوان بودند آنان از قوم دیگری که در آن سرزمین و در میان آنان زندگی می‌کردند به نام قوم بنی اسرائیل، بیگاری می‌کشیدند به طوری که جامعه آن روز مصر به دو طبقه متضاد تقسیم شده بود: طبقه‌ای در رفاه و مسلط و طبقه‌ای در فقر و زیردست (ابراهیمی، ۱۳۸۵: ۱۲۲).

انحصار طلبی در عرصه سیاست (و مدیریت) منجر به پیدایش گروه‌های قدرت-گرای خودخواه و تمامیت‌طلبی می‌شود که منافع عمومی را به انحصار خود در می‌آورند و مقابل هر گونه توزیع قدرت می‌ایستند و شریان همه چیز را در اختیار می‌گیرند و برای حفظ این امور به خشونت متوسل می‌شوند دیگران را یا با خود می‌بینند یا بر خود یا آنان که سود می‌رسانند، یا آنان که بر زیان ایشانند، همان تصویری که امام علیه السلام از بنی امیه ارائه نمود: «وَ اِنَّمُ اللّٰهَ لَتَجِدَنَّ بَنِي اُمَيَّةَ لَكُمْ اَرْبَابَ سُوءٍ بَعْدِي، كَالنَّابِ الصَّرُوسِ: تَعْدِمُ فِيهَا، وَ تَحِطُّ بِبِدِّهَا، وَ تَزِينُ بِرَجْلِهَا، وَ تَمْنَعُ دَرَهَا. لَا يَزَالُونَ بِكُمْ حَتَّى لَا يَبْرُكُوا مِنْكُمْ اِلَّا نَافِعًا لَهُمْ، اَوْ غَيْرِصَائِرٍ بِهِمْ» (نهج البلاغه، ۱۳۸۶: ۱۲۲). به خدا سوگند، پس از من بنی امیه را زمامدارانی بسیار بد خواهید یافت، مانند شتری خشن و چמוש، که به دهان گاز می‌گیرد و با دست به زمین می‌کوبد و با پا لگد می‌زند و از قطره‌ای شیر نیز دریغ می‌ورزد، پیوسته با شما چنین کنند و سلطه آنان بر شما چندان پیاورد تا از شما کسی را به جا نگذارند، جز آن‌که به آنان سودی رسانند، یا زبانی به ایشان بازنگرداند، در ادامه می‌فرماید: «وَ لَا يَزَالُ بَلَاؤُهُمْ عَنْكُمْ حَتَّى لَا يَكُونَ اَنْتِصَارٌ اَحَدِكُمْ مِنْهُمْ اِلَّا كَاَنْتِصَارِ الْعَبْدِ مِنْ رَبِّهِ، وَ الصَّاحِبِ مِنْ مُسْتَضْحِيهِ» (همان، ۱۳۸۶: ۱۲۲). و بلای آنها چندان ماند تا یاری خواستن هر یکتان از آنان، درست همانند درخواست برده‌ای از ارباب خویش و تابعی از متبوع خویش باشد.

افلاطون عیوب حکومت الیگارشسی را چنین بیان می‌کند:

«حصاری به گرد حکومت کشیده می‌شود و مقام‌ها مختص ثروتمندان و فرزندان آنان می‌گردد و از ورود استعداد‌های عالی بیرون از طبقه‌ی ثروتمند به حکومت جلوگیری می‌شود، این چنین جامعه‌ای واحد و یکپارچه نیست؛ بلکه مردم آن به دو گروه متخاصم تبدیل گشته ثروتمندان و تهیدستان به چشم دشمن به یکدیگر نگاه

می‌کنند، زمامداران این جامعه نمی‌توانند با دشمن بجنگند، زیرا می‌ترسند مردم را مسلح کنند، و مردم به جای جنگ با دشمن او با خودش بجنگند، در نتیجه از مردم تهدیدست جامعه خود بیشتر از دشمن می‌ترسد، در جامعه الیگارش‌گروهی از مردم بیش از حد ثروتمند و گروهی بی‌نهایت فقیر هستند، این شکاف طبقاتی و وجود انبوه تهدیدستان و گدایان باعث می‌شود، از درون این بیچارگان افراد دزد، راهزن و جنایت‌کار بیرون آیند» (مراغه‌ای، ۱۳۸۱: ۱۶۰)، بنابراین هر شخص و گروهی که طبیعتی فرعون‌ی در زمینه سیاست و قدرت طلبی داشته باشد عوامل رفاه و آسایش را در تمام زمینه‌ها برای گروهی خاص فراهم می‌کند و بقیه مردم را در فقر و فلاکت و تنگدستی قرار می‌دهد و عدالت در چنین جامعه‌ای اجرا نمی‌شود و منافع عمومی در اختیار طبقه‌ای خای از مردم قرار می‌گیرد و در نهایت مردم فقیر می‌شوند و از عهده تأمین مایحتاج ضروری خود هم بر نمی‌آید و در چنین جامعه‌ای گروهی از مردم بیش از حد ثروتمند و گروهی بیش از حد فقیر می‌شوند و در نهایت شکاف طبقاتی ایجاد می‌شود و نهایتاً رفاه برای عموم مردم در جامعه ایجاد نمی‌شود.

۲-۵- نداشتن الگوهای مناسب

انسان موجودی است الگوپذیر، البته پدیده الگوپذیری در سایر موجودات زنده هم کم و بیش قابل تشخیص است. ولی این انسان است که نه تنها از تجربه دیگران، بلکه از رفتار "نمونه‌ها" هم یاد می‌گیرد، حال اگر این الگو نامناسب و سیئه باشد آدمی را به ورطه نابودی می‌کشاند و او را از پیشرفت در تمامی زمینه‌ها باز می‌دارد چنان‌که در قرآن پیروی از الگوهای نامناسب و عواقب آن ذکر شده است: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَأْتَهُ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ (هود/۹۷)، به سوی فرعون و سران وی فرستادیم؛ ولی از فرمان فرعون پیروی کردند، و فرمان فرعون صواب نبود.

اطرافیان فرعون که با قیام موسی منافع نامشروع خود را در خطر می‌دیدند حاضر نشدند در برابر او و معجزات و منطوقش تسلیم کردند لذا از فرمان فرعون پیروی کردند: "فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ" اما فرمان فرعون ضامن سعادت آنها و مایه رشد و نجات نبود "وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ" (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۴/۹)، چرا که تبعیت از فرعون به عنوان یک الگوی نامناسب سیاسی در تمام زمینه‌ها ظلم و بی‌عدالتی و زورگویی را در پی دارد.

و یا اینکه در سوره احزاب پیروی و تبعیت از الگوهای نامناسب که در آیه مورد بحث، پیشوایان و رؤسای کافران بودند علت گمراهی ذکر شده است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۵۶/۵)، ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَصَلُّونَا السَّيِّئَاتِ﴾ (احزاب ۶۷)، و می‌گویند: پروردگارا، ما رؤسا و بزرگتران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند و این الگوها برای اعمال و اقدامات خود معیارهای همچون زور و قلدری و مال و ثروت (که از راه‌های نامشروع به دست می‌آید) و مکر و فریب را مورد توجه قرار می‌دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۴۱/۱۷).

بنابراین پیروی از الگوهایی نامناسب که معیار هایشان در انتخاب، زور و کسب مال و ثروت نامشروع و مکر و... باشد و معیارشان شایستگی و استعدادها و امکانات نباشد؛ رفاه مردم را در ابعاد مختلف تأمین نمی‌کند.

قرآن کریم در آیاتی مذموم خواندن تقلیدهای کورکورانه و عاری از تفکر و تأمل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْفِينَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لُكُنَّا آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره/۱۷۰)، و نفی الگوهای ناشایست و تقلید از آنان، تشابه به بیگانگان و تقلید از آنها را تحریم می‌کند تا مسلمانان به مرور زمان و در اثر همگرایی با آنها به فرهنگ پذیری و استحاله فرهنگی گرفتار نشوند.

نتیجه‌گیری

لازم به ذکر است که توجه به نیازهای اولیه و ثانویه از شاخص‌های بارز جامعه اسلامی است هرچند که این توجه ذومراتب است و نیازهای اولیه در مرتبه اول قرار می‌گیرند اما عدم توجه به نیازهای ثانویه، خسارت‌های جبران ناپذیری برای جامعه در پی خواهد داشت؛ لذا یکی از راه‌های تحقق پیدایش قدم‌های مثبت در راستای برآورده نمودن این نیازها، شناخت بازدارندگی‌های سیاسی در منابع و متون دینی بالأخص قرآن کریم و احادیث معصومین است که به عنوان اهرم توقف، موجب نرسیدن و یا با تأخیر رسیدن به رفاه مطلوب می‌گردند، که در این پژوهش ابتداءً در بخش مفهوم شناسی، به تبیین و تعریف مفهوم و معنای واژه‌های رفاه و رفاه اجتماعی در لغت و اصطلاح پرداخته شده است و در ادامه این موضوع که وصول و رسیدن به رفاه اجتماعی از منظر

قرآن مطلوب به شمار می‌رود توصیف و تبیین شده است و نهایتاً مواردی از موانع سیاسی تأمین رفاه اجتماعی از جمله: الیگارشی، نداشتن سواد و اطلاعات مدیریتی، نداشتن الگوهای مناسب، استبداد و خودرأیی و عدم شایسته‌سالاری مورد توجه تبیین و تحقیق قرار داده است و نهایتاً این نتیجه به دست آمد که هر کدام از موانع مذکور، در جامعه وجود داشته باشد سدی بر سر راه تأمین رفاه مردمان آن جامعه است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آراسته خو، محمد، تأمین و رفاه اجتماعی، چاپ اول، تهران: ناشر دانشگاه پیام نور، ۱۳۷۴.
۴. ابراهیمی، محمدحسین، اقتصاد در قرآن، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دارصدر، ۱۴۱۴.
۶. برجی، یعقوب علی، خدمت‌رسانی از دیدگاه قرآن، تهران: ناشر: مؤسسه شقایق روستا، ۱۳۸۲.
۷. تقوی دامغانی، رضا، نگرشی بر مدیریت اسلامی، چاپ اول، بی‌جا: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و درر الکلم، مترجم: رسول هاشمی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶.
۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبانی اقتصاد اسلامی، چاپ اول، تهران: انتشارات: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها «سمت»، ۱۳۷۱.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران: انتشارات مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه، ۱۳۷۷.
۱۱. رحیمی، محمدباقر، دین و مدیریت، چاپ اول، کرمانشاه: انتشارات باغ ابریشم، ۱۳۷۹.
۱۲. طالب، مهدی، تأمین اجتماعی، چاپ پنجم، مشهد: ناشر: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، جامع الجوامع، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. —، مجمع‌البیان، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱.
۱۶. فقیه، شامپور، بررسی رابطه ایمان و رفاه اقتصادی، چاپ اول، قم: ناشر: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی طوبای محبت، ۱۳۸۴.
۱۷. قرآنی، محسن، تفسیر نور، چاپ ششم، تهران: انتشارات مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.

۱۸. قرشی، علی اکبر، مفردات نهج البلاغه، چاپ اول، تهران: انتشارات: مؤسسه فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۷.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۰. کواکبی، عبدالرحمن، سرشت‌های خودکامگی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، لبنان: انتشارات مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴.
۲۲. مراغه‌ای، علی مراد، چه کسی باید حکومت کند، چاپ اول، قم: فکر آوران، ۱۳۸۱.
۲۳. مسعودپور، علی اکبر، سیاست در قرآن، چاپ اول، ناشر: سازمان عقیدتی سیاسی ارتش، تهران، ۱۳۸۶.
۲۴. معادینخواه، عبدالمجید، فرهنگ آفتاب، چاپ اول، تهران، نشر ذره، ۱۳۷۲.
۲۵. معتزلی، عبدالحمید بن هبة الله بن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی قم، ۱۴۰۴.
۲۶. معین، محمد، فرهنگ معین، چاپ چهارم، تهران: ناشرامیرکبیر، ۱۳۶۰.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: ناشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۸. موسوی اصفهانی، جمال الدین، پیام‌های اقتصادی قرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۹. نوری، یحیی، جاهلیت و اسلام، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مجمع مطالعات و تحقیقات اسلامی و مجمع معارف اسلامی، ۱۳۵۳.
۳۰. هاشمی زفسنجانی، علی اکبر، برگزیده فرهنگ قرآنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۱. یربئی، یحیی، استبداد، سکولاریزم و حکومت دینی، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۹، ۱۳۸۸.

فلسفه ارتباطات بر اساس حکمت متعالیه*

- فرزانه علیزاده^۱
- سیدرمضان عقیلی^۲
- جمیله علم‌الهدی^۳

چکیده

مفهوم ارتباطات انسانی هرچند به لحاظ عرفی، عیان و بدیهی می‌نماید ولی در تحلیل فلسفی، حدود و ثغور آن به سادگی ترسیم نشده است. در این نوشتار تلاش شد، مفهوم ارتباطات انسانی از منظر فلسفی و اصول حکمت متعالیه مورد بررسی قرار گیرد و از آنجا که فلسفه ارتباطات به عنوان يك فلسفه مضاف به صورت مستقیم در دستگاه فلسفی صدرا تشریح نشده است، اصول اساسی توجه‌کننده ارتباطات انسانی شامل؛ اضافه اشراقی، حرکت جوهری، تکوین هويت، امکان فقری، آزادی انسان، وجود رابط و مستقل، علّیت و ارتباط ایجادى، فائده بسیط الحقیقه شناسایی و تبیین گردید، نتایج حاصل نشان می‌دهد که انسان دارای وجودی مستقل نیست، بلکه در ربط مستقیم با واجب الوجود، هم در مرحله حدوث و هم در مرحله بقاء قرار دارد و نسبت آدمی با وجود واجب، نسبت و ربط وجودی است این نسبت و ربط وجودی که دال بر فقر ذاتی انسان دارد، شبکه‌ای از روابط و نسبت‌ها را شکل می‌دهد که تا حد زیادی زمینه ساز تکوین هويت و رشد وجودی انسان‌هاست.

واژگان کلیدی: ارتباطات انسانی، مبانی فلسفی، حکمت متعالیه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰.

۱. دانشجوی دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی گرایش علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد واحد یادگار امام (ره) - تهران (نویسنده مسئول) (Falizadeh_89@yahoo.com).

۲. دکتری علوم تربیتی دانشگاه شهید بهشتی (aghilinoor@gmail.com).

۳. دانشیار دانشگاه شهید بهشتی (G_alamolhoda@sbu.ac.ir).

مقدمه

در عصری از تکامل علم که همه مفاهیم به صورت زمینه‌های تخصصی بروز و ظهور پیدا می‌کنند (سایر^۱، ۱۳۸۸: ۴۴)، مبحث ارتباط و مفاهیم وابسته به آن نیز از این غافله عقب نمانده‌اند و به صورت دقیق و موشکافانه مورد مطالعه و نظریه‌پردازی قرار گرفته‌اند (محسنیان راد، ۱۳۹۱: ۳۵)، برخی از دانشمندان در مورد اینکه ارتباطات یک علم است اختلاف نظر دارند، هنوز برخی از استادان این حوزه مانند رابرت کریگ^۲، «ارتباطات» را یک حوزه علمی و مطالعاتی می‌داند و تأکید دارد ارتباطات به لحاظ وسعت، عمق و تنوعی که دارد نمی‌تواند در یک رشته علمی گنجانده شود (دهقان پور، ۱۳۷۰: ۲۰)، آنچه در تمام تعاریف اصطلاحی ارتباطات در هر موضوعی به چشم می‌خورد، وجود دوطرف و نسبت بین آنهاست که به اشکال مختلف از جمله: رابطه بین وجود و ماهیت، سکون و حرکت، انسان و جهان، فرآیند و نهاد، جزء و کل، خاص و عام، ذهن و عین، ماده و انرژی که در سه پهنه طبیعت (جهان) و انسان (جامعه) و شناخت (فکر) سریان دارند و دائماً ابراز وجود می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۱۳)، با مروری اندک در ادبیات پژوهشی به طبع رسیده در این حوزه، واضح می‌شود که مبحث ارتباط و عناصر وابسته به آن از آغاز قرن بیستم تاکنون با فرایند مناسبات اجتماعی و واقعیت‌های مربوط به روابط انسان‌ها در جوامع مطرح می‌گردد و از آنجا که وسعت و عمق موضوعات که خصوصاً در ۵۰ سال اخیر راجع به ارتباطات بحث شده بیشتر به صورت تکنیکی و فنی مورد توجه قرار گرفته‌اند و لایه‌های رویی و کاربردهای آن مورد تمرکز و تأکید بوده است و مبانی فلسفی و ریشه‌های آن به دلایلی مورد بی‌مهری نظریه پردازان و فلاسفه قرار گرفته است، قیاس مختصری بین پژوهش‌های مرتبط با مبحث ارتباط در زمینه تکنیک‌ها و فلسفه‌های مربوط به آن، عیان می‌سازد که کفه ترازو به هیچ وجه به نفع فلسفه ارتباطات نیست از این رو، و بر اساس خلأ موجود در این حوزه پژوهشی، نوشتار حاضر بر آن است که ارتباطات انسانی را از منظر حکمت متعالیه مورد بررسی قرار دهد.

1. sayar

2. Robert T. Craig

شایان ذکر است، فلسفه حکمت متعالیه به صورت مستقل به مبحث ارتباطات انسانی نپرداخته است، از این رو نمی‌توان به صورت مستقیم فلسفه ارتباطات را از آن اخذ و اقتباس کرد، همانطوری که قطعه‌ای از قطعات یک ماشین را می‌توان از آن جدا ساخت براین اساس و با تکیه بر روش‌های تفسیری و استنتاجی باید موضوع ارتباطات انسانی را به این دستگاه فلسفی ارایه کرده و به صورت غیر مستقیم مبانی تبیین‌گر ارتباطات انسانی را شناسایی و تبیین نمود، که این مهم خود از دشواری‌های انجام این پژوهش است.

۱. پیشینه پژوهش

غمامی (۱۳۹۵)، در پژوهشی با عنوان تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه پردازی ارتباطات، از منظر حکمت متعالیه که با روش تحلیل انتقادی فلسفی صورت گرفته است در گام اول به نقد جریان‌های غالب ارتباطی بر اساس دوگانه‌های خود-دیگری، گفتار-نوشتار، و معنا-نشانه، پرداخته است و در گام دوم دیدگاه ارتباطی صدرایی را بر اساس دوگانه قوس صعود-نزول و تعالی-توحید، تبیین کرده است.

مولانا (۱۳۸۸)، در پژوهشی با عنوان فلسفه و فرانظریه‌های دانش ارتباطات درآمدی بر چارچوب اسلامی که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است به این نتیجه دست یافته که در این حوزه مطالعات نظام مندی صورت نگرفته است و سؤالات اصلی این حوزه بی جواب مانده است، برای پوشش این وضعیت نیاز است تا رشته‌ایی با عنوان فلسفه ارتباطات در نظام آموزش عالی تشکیل گردد تا به این حوزه مطالعاتی به صورت جدی بپردازد.

۲. روش شناسی پژوهش

در این پژوهش با توجه به ماهیت موضوع از روش دلالت پژوهشی استفاده شده است، دلالت پژوهشی روشی پژوهشی است که دلالت‌ها، آثار، تبعات، کاربردهای یک فلسفه، یک چارچوب، یک نظریه، یک مدل یا یک ایده برای یک رشته مطالعاتی خاص یا یک مفهوم به خصوص را مورد بررسی قرار می‌دهد (دانایی فرد، ۱۳۹۵: ۳۹)،

استفاده از این روش به شدت در رشته‌های مختلف رایج است و در واقع محمل اصلی گسترش، تقویت و غنابخشی در رشته‌های مختلف دانش بشری است، بر اساس این روش در این پژوهش تلاش شده است تا با تحلیل دستگاه فلسفی صدرایی در گام اول اصول مرتبط شناسایی و در گام دوم دلالت‌های آن برای نظریه ارتباطی صدرایی مشخص گردد

۳. تعریف ارتباطات روابط انسانی

موضوع و مسئله رابطه^۱ و ارتباط^۲ از چنان ماهیت عمیق و در عین حال عامی برخوردار است که وجود و تأثیر آن را در تمام پهنه‌های هستی (اعم از جهانی یا انسانی، مادی یا معنوی و عینی یا ذهنی) به وضوح مشاهده می‌کنیم (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۲۹)، هر واقعیتی - با هر وضع، کم و کیف - با این شروط در مجموعه نظام‌مند ارتباطات واقعیت می‌یابد که اولاً، طی تغییرات در طول زمان تا آن حد در «رابطه» بماند که همواره هویت آن حفظ شود، و ثانیاً، آن واقعیت با همه آنچه که غیر آن است، در روابط متقابل و متضایف قرار گیرد به دلیل وجود همین روابط است که یک چیز (هر چه باشد)، از یک سو به نحو «خاص» خود آن است (یک درخت یک درخت است و یک عقیده اجتماعی یک عقیده)؛ و از سوی دیگر، آن چیز بخشی از وجود «عامی» است که آن خاص در این عام استمرار می‌یابد (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۱۳)، آنچه مسلم است تمامی موجودات اعم از جمادات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها در عالم قرار دارند، اما در این میان تنها انسان است که می‌تواند عالم باشد و به عالم معنا بخشد، از این رو رابطه انسان با عالم، صرفاً نوعی رابطه ساده از سنخ حضور فیزیکی نیست، انسان و عالم دارای رابطه درهم تنیده هستند و به معنای دقیق کلمه انسان بدون عالم و عالم بدون انسان معنا ندارد (زمانیها، ۱۳۹۲: ۲۷۹).

از طرف دیگر، علم ارتباطات، روابط انسانی را رابطه‌ای بین دو انسان که به شکل‌های مختلفی مانند روابط رسمی، غیررسمی، عمومی، خصوصی، کلامی، غیر کلامی

1. Relation
2. communication

و... تعریف می‌کند و بیان می‌دارد رابطه در محیطها و موقعیت‌های خاص اجتماعی، فرهنگی، تجاری، بازرگانی، حکومتی و آموزشی برقرار می‌شود، پس رابطه بدون در نظر گرفتن مجرا، نوع و موقعیت آن، کنش و واکنشی است بین دو طرف که یک طرف می‌خواهد نیاز یا پیامی را به طرف دیگر منتقل کند (بولتن، ۱۳۸۳: ۲۶)، این تعریف دایره محدودی از ارتباطات انسانی را در بر می‌گیرد. در این مورد باید خاطر نشان گردد که ارتباطات انسانی نمی‌تواند به ارتباط يك انسان با انسان دیگر خلاصه گردد، بر اساس این برداشت محدود، بخش اعظمی از مراودات و ارتباطات انسانی با این که جزء بدیهیات محسوب می‌شوند، نادیده گرفته خواهند شد (فلوید^۱، ۲۰۰۹: ۸؛ پری^۲، ۲۰۰۷: ۷۹)، به تعبیر دیگر، انسان‌ها در تعاملات خود، هم با برساخته‌های انسانی و هم غیرانسانی درگیر هستند (ادلر^۳، ۲۰۰۹: ۴۵۱)،

برای تبیین هر مفهومی در ارتباط با انسان ناگزیر هستیم تا تفسیری از نسبت انسان با ناانسان ارائه نماییم (هایدگر، ۱۳۸۹: ۴۴؛ سوتر، ۱۳۸۴: ۱۶۵)، دیدگاه غالب در روابط انسانی در غرب- سوژه- ابژه- به دلیل تفسیر نادرستی است که از رابطه انسان با عالم ارائه کرده است، مورد انتقاد قرار گرفته است (زمانیها، ۱۳۹۱: ۹۶)، هایدگر به عنوان يك فیلسوف هستی‌گرا به این روند حمله می‌کند و ابراز می‌نماید که درک و تفسیر نادرست از رابطه انسان باغیر از خود باعث شده است که این دوگانگی بین انسان و ناانسان رخ نماید (روزبهانی و دیگران، ۱۳۹۳: ۵۹۶)، انسان به طور خاص با همه موجودات دیگری که در عالم وجود دارد، متفاوت است و دارای شاخصه‌هایی است که مختص خود اوست و همین شاخصه هاست که انسان را به عنوان موجودی یگانه در عالم ممکنات معرفی می‌نماید (زمانیها، ۱۳۹۱: ۸۲)، تفاوت انسان با سایر موجودات در این حقیقت نهفته است که در حالی که سایر موجودات از جایگاه و ماهیت ثابتی برخوردار هستند، نحوه وجود انسان پویا بوده و دائما بر اثر امکانات و انتخاباتی که وی در معرض آن قرار می‌گیرد در حال تغییر است (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۰).

1. Floyed
2. perry
3. Adler

در این پژوهش مراد از روابط انسانی، اشکال متنوع ارتباطی است که انسان به انحای مختلف در آن درگیر است به این ترتیب می‌توان ارتباطات انسانی را به دو دسته کلی تقسیم کرد؛ ارتباط انسان با خدا و ارتباط انسان با غیرخدا؛ به تعبیر فلسفی ارتباط وجود واجب با وجود ممکن و وجود ممکن با سایر ممکنات، نکته‌ای که نباید از نظر دور باشد این است که در پیشینه پژوهش، ارتباط انسان با خودش، با دیگران، با محیط غیر انسانی و با خدا، مهم‌ترین اشکال روابط انسانی شناخته شده‌اند و مهم‌تر آن‌که، این ارتباطات به یک شکل، در کنارهم و هم عرض یکدیگر تعریف شده‌اند، در حالی که ماهیت و ساختار این ارتباطات با یکدیگر فرق می‌کند و بعضی از اشکال این ارتباط شکل هدایت‌کننده و جهت‌دهنده به سایر اشکال ارتباطی را دارند.

انسان در فلسفه صدرا دارای ماهیت معین و فروبسته‌ای نیست و مانند دیگر انواع، یک نوع نبوده که دارای افرادی باشد، بلکه هر فردی، خود یک نوع منحصر به فرد محسوب می‌گردد (زمانیها، ۱۳۹۱: ۹۹)، از نظر ملاصدرا انسان با تمام موجودات طبیعی دیگر تفاوت مبنایی و ریشه‌ای دارد، این تفاوت بنیادین در نفس انسانی که دارای مقامات و درجات متفاوتی است وجود دارد اقتضاء داشتن مراتب مختلف، وجود امکانات و زمینه‌های حرکت می‌باشد و تأثیرات عمیقی بر نوع روابط انسانی خواهد داشت (همان: ۸۸).

۴. اصول حکمت متعالیه مؤثر در تبیین فلسفی ارتباطات

۴-۱- علیت و ارتباط ایجاد

حکمت متعالیه در بحث علیت ثابت کرده است که علت به معنای خاصش که همان علت ایجاد است، با معلول خود در یک رابطه اتحادی قرار دارد ارتباط اتحادی میان علت و معلول به گونه‌ای است که معلول نتیجه و حاصل جعل علت نیست به عبارت دیگر، چنین نیست که پیشتر علتی و معلولی باشد و سپس، بین آن دو ارتباط علی برقرار شود؛ (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۹۹/۲؛ مطهری، ۱۳۶۵: ۱۷۳)، و چنین نیست که در فرایند ایجاد، چهار حقیقت مجزا شامل؛ موجد، وجود، ایجاد و موجود دخالت کند؛ بلکه

مؤلفه‌های ارتباط ایجاد، فقط موجد و ایجاد است و معلول عین ربط و جعل علت است (همان: ۱۷۸)، بنابراین، نفس انسانی که خود معلول ذات حق به عنوان وجود مطلق است، چیزی جز تعلق تکوینی به وجود مطلق نیست چرا که معلول چیزی جدای از هویت تعلقی به علت نمی‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۲۹/۶).

بر اساس نگاه صدرایی رابطه علیت؛ رابطه‌ای بین وجود معلول و وجود علت است؛ نه بین ماهیت آنها؛ از سوی دیگر آنچه در خارج است واقعیت و وجود اشیاء است؛ نه ماهیت آنها و وجود نیز همواره مساوی ضرورت است؛ یعنی مانند ماهیت نیست که حالت امکانی داشته باشد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۰۶-۱۰۷)، با کنار هم گذاشتن این نکات نتیجه می‌گیریم حقیقتاً ماهیت، ملاک احتیاج به علت نیست؛ بلکه ملاک احتیاج به علت را باید در وجود اشیاء خارجی جستجو نمود.

ملاصدرا با بیانی شیوا نشان می‌دهد، موجود یا به شکلی وابسته به موجود دیگری است یا هیچ‌گونه وابستگی ندارد، وابستگی موجودی که به موجودی دیگر وابسته است یا به دلیل حدوث آن است یا به دلیل امکان آن یا به دلیل اینکه دارای ماهیت است. صدرا تمام این فروض را باطل می‌داند و بیان می‌کند آنچه سبب وابستگی و نیاز به علت می‌شود، نه ماهیت، نه امکان و نه حدوث است؛ بلکه وجود شیء است (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۳۵).

در تبیینی که ملاصدرا از رابطه علیت ارائه می‌دهد این حقیقت را آشکار می‌کند که آنچه علت حقیقی به معلول اضافه می‌کند چیزی جز وجود نیست و از آنجا که در فلسفه وی اصالت با وجود است و غیر وجود همگی اموری اعتباری و غیر اصلیند، از این رو معلول پیش از افاضه وجود به وسیله علت خود هیچ ندارد (همان، ۲۱۸/۱)، بدین ترتیب متفکران مسلمان، اعم از فلاسفه و متکلمان، بر ارتباط فقری و نیازمندی ذاتی معلول به علت، تصریح و تاکید کرده‌اند، صرف نظر از این که اساس این نیازمندی را حدوث یا امکان بدانند، در فلسفه‌های پیشین، نیاز یک معنا و نیازمندی، معنای دیگری بود؛ همان طور که ممکن با امکان تفاوت داشت؛ اما در حکمت متعالیه امکان فقری آن است که امکان و ممکن یکی می‌شوند (مطهری، شرح مبسوط منظومه: ۱۹۶ به نقل از علم الهدی، ۱۳۸۸: ۴۷-۴۸)، به عبارت دیگر، نکته حائز اهمیت این است که بنابر نظریه‌های

پیشین، ما نیازمندی داریم و نیازی و ملاک نیازمندی؛ اما در نگاه ملاصدرا نیازمند عین نیاز است، زیرا غیر از وجود چیزی نیست، مابقی همه اعتبار است (اکبریان و محمدی، ۱۳۸۷: ۳۳)، به این ترتیب می‌توان گفت، موجوداتی که دارای هویت مستقلی از خود نیستند و مستحیل در علت تامه خود هستند، در ارتباط و اتحاد کامل با این علت قرار می‌گیرند و فارق از این ربط، موجودیتی نخواهند داشت در واقع هست‌های ممکن برای ایجاد و هویت یافتن نیاز ضروری به علت دیگری دارند که آن علت دیگر به علت دیگری نیازمند نیست و در واقع در ذات آن وابستگی نیست، به این ترتیب همه هست‌ها دارای هویت اولیه‌ای هستند که این هویت اولیه نیز کاملاً ربطی است و در دل این ارتباط است که موجودات موجودیت کسب می‌کنند.

۴-۲- وجود رابط، وجود مستقل و وجود رابطی

وجود رابط، اساس نظام عالم است و ساختمان جهان هستی مطابق آنچه در اندیشهٔ انسان جلوه گر می‌شود بدون وجود رابط، معنی معقولی ندارد آنچه محمول را به موضوع ارتباط داده و صفت را به موصوف متصل کرده است؛ چیزی جز وجود رابط نمی‌باشد. وجود رابط در نوع ارتباط عالم خلق با خالق نیز معنی خود را آشکار می‌سازد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۸۵)، وجود رابط اگرچه ارتباط میان امور می‌باشد، ولی خود به هیچ وجه یکی از دو طرف ارتباط واقع نمی‌شود زیرا اگر وجود رابط، یکی از دو طرف ارتباط واقع شود، برای ارتباط با طرف دیگر ناچار به وجود رابط خواهد بود این چیزی است که يك تسلسل غیرمتناهی را ایجاد می‌نماید (همان: ۸۸).

وجود مستقل، واقعیتی است که از هیچ جهت و نحوی وابستگی به غیر ندارد؛ نه از جهت ذات، نه از جهت صفات و نه از جهت افعال به تعبیر دیگر، نه در موجود بودنش، نه در داشتن صفاتش و نه در انجام دادن افعالش به دیگری نیازمند نیست (همان، ۱۳۸۳: ۱۱۱)، به‌طور کلی می‌توان گفت؛ وجود مستقل، واقعیتی مطلقاً غیر مشروط است؛ یعنی از هیچ جهتی، به هیچ نحوی، به هیچ چیزی مشروط نیست این واقعیت نامشروط ثابت می‌کند، هر واقعیت دیگری؛ بی واسطه یا با واسطه، وابسته به وجود مستقل است (اکبریان و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۴).

وجود رابطی، واقعیتی وابسته است و وابستگی آن ذاتی است و نه عرضی، به طوری که نمی‌توان وابستگی آن را از شیء که به آن وابسته است، قطع کرد؛ قطع وابستگی از آن همان و انعدام وجود ربطی همان (ابراهیمی دینانی، همان: ۸۸).

سه نوع وجودی که در بالا شرح آن گذشت در فلسفه ملاصدرا به دو نوع وجود (رابط، مستقل) تقبیل می‌یابد. صدرالمتهلین در حکمت متعالیه، کلیه موجودات عالم امکان، از مُلک تا ملکوت را عین ربط و وابستگی به حق تعالی شناخته و موجودات را در مقایسه با حق، بدون نفسیت دانسته و بر اساس تشکیک وجود بیان می‌دارد، فیض و مستفیض از یکدیگر منفک نمی‌شوند و موجودات امکانی دو حیثیت ممتاز (یکی فی نفسه و دیگری در نسبت با واجب) نیستند؛ بلکه نسبت و ربط به واجب در متن واقعیت آنها نهفته و با ذات آنها آمیخته است، موجودات امکانی چیزی نیستند که فقر و نیاز به غیر، خارج از دایره ذات آنها و لازمه ذات آنها باشد، بلکه آنها در قیاس با واجب، عین ربط و منتسب به حق تعالی هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۴۰/۱)، و انتساب آنها به حضرت حق نمی‌تواند با وساطت یک نسبت اضافی و یا با وساطت یک ربط اضافی باشد چرا که منتسب بودن آنها به لحاظ نفس موجودات امکانی می‌باشد و تمامی موجودات هم در مبدأ و هم در مقصد از خدا هستند و به سوی خدا باز می‌گردند (ابراهیمی دینانی، همان: ۱۱۱-۱۱۹)، لذا حقیقت ربطی انسان که ذات اوست، به نیاز او در هنگام پیدایش منحصر نمی‌شود، بلکه در بقاء نیز همچنان عین نیاز و ارتباط به واجب الوجود است.

۴-۳- اضافه مقولی و اضافه اشراقی

به‌طور کلی دو نوع اضافه تاکنون توسط متفکرین و فلاسفه مطرح شده است.

الف) اضافه مقولی ب) اضافه اشراقی

الف) اضافه مقولی: همواره قائم به دو شیئی مستقل از هم بوده و بین دو طرف نوعی تکافو و هماهنگی برقرار می‌باشد و دو طرف در عرض هم هستند مانند دو برادر که هر کدام وجودی مستقل از دیگری دارد و این دو وجود مستقل، رابطه اخوت با یکدیگر دارند، یا سقف اتاق و کف اتاق که هر کدام مستقل از دیگری وجود دارد، ولی در عین حال اضافه فوقیت و تحتیت میان آنها برقرار می‌باشد (دینانی، ۱۳۸۳: ۴۴).

حاصل آنکه در اضافه مقولی برتریت و ارجحیت میان دو طرف رابطه وجود ندارد بنابراین در جایی که نسبت مقولی تحقق می‌یابد سه امر شامل؛ مضاف، مضاف الیه و اضافه وجود دارد.

ب) اضافه اشراقی: همان اضافه ایجادی است که علت هستی بخش نسبت به معلول خود پیدا می‌کند اضافه‌ای یک طرفه است که در آن اضافه و مضاف الیه یک چیز هستند و تغایرشان اعتباری است یعنی در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم؛ یکی مضاف و دیگری مضاف الیه که یک امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با افاضه و ایجاد خود، مضاف الیه را می‌آفریند و وجود آن چیزی جز ایجاد نیست، از اینجا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ یک از مقولات نیست، همچون پرتو نور و منبع نور، ملاصدرا این مطلب را اینگونه شرح می‌دهد:

معلول و مجموع به جعل بسیط وجودی حقیقتی متأصل بجز آنکه به نفس ذات خویش مضاف و مرتبط به جاعل و علت خویش است، ندارد و برای او معنی و مفهومی منفرد و جدا از علت بجز اینکه بالذات متعلق به علت و تابع و لاحق به علت خویش است متصور نیست، کما اینکه متبوع و مفیض بودن علت نیز عین ذات و به نفس ذات اوست. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۰).

با توجه به این مفهوم، می‌توان گفت، صدرالمتألهین؛ انسان را منفی الذات دانسته و هر گونه استقلال و اصالتی را از آن سلب می‌کند و نفس را از سنخ وجود، و وجود ممکنات را عین اضافه اشراقی می‌داند و حقیقت ربط را در تعلق به ذات باری تعالی معنا می‌کند (کرمی، ۱۳۸۸: ۱۴).

صدرا در آثار گوناگون خود با گذشتن از چنبره مفاهیم و الفاظ در فهم حقیقت نفس، آشکار می‌سازد که حقیقت انسان جز ارتباط به مبدأ هستی نیست، انسان امری مرتبط با خداوند نیست، بلکه عین ربط و تعلق و اضافه به اوست؛ نکته ایی که از بیان این اصل باید مورد توجه و دقت قرار گیرد این است که عالم ممکنات؛ عالم مقوله‌ای نیست که انسان و سایر موجودات دارای وجودی مستقل باشند، بلکه موجودات در ربط حقیقی با وجود واجب قرار دارند به نظر می‌رسد؛ این اصل به صورتی درست،

موقعیت و هندسه ارتباطی بین وجودات را ترسیم می کند موقعیتی که اگر به صورت درست تفسیر نگردد می تواند در ابعاد مختلف گمراه کننده باشد.

۴-۴- قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا در بیان این که واجب الوجود در عین وحدت و بساطت، جامع جمیع وجودات است (بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها) می گوید، واجب الوجود وجودی است که از جمیع جهات و حیثیات بسیط و عاری از ترکیب است بر خلاف سایر موجودات که هر کدام از جهت یا جهاتی دارای ترکیب هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱/۴۲۷)، از این رو هر موجودی که از هر جهت بسیط و عاری از ترکیب باشد، در عین وحدت و بساطت مشتمل بر کلیه اشیا و اعیان وجودی است، با این تفاسیر، به نظر می رسد بتوان دلیل اندراج همه اشیا را در مبدئیت حق تعالی برای کل هستی جستجو نمود^۱ هم چنین معیت خداوند با اشیا را نیز می توان با دلیل فوق پاسخ داد آنجا که امام علی علیه السلام با اشاره به همین مبحث می فرماید: خداوند با همه چیز هست نه این که همنشین آنان باشد و با همه چیز فرق دارد نه این که از آنان جدا و بیگانه باشد، به این ترتیب، بر اساس این اصل مشخص می شود که ارتباط بین وجود مستقل با وجودات وابسته منشاء وجودی ممکنات محسوب می گردد و این وجود به نوعی وجود ربطی است (بیزهدی، کراباسی زاده، شیراوند، ۱۳۹۰: ۳۰۲-۳۰۳).

خلاصه آنکه صدرا در اسفار، وجودات خاصه را مراتب و فیوضات حق، و ممکنات را پرتوی از فیض وجود می داند و برای وجودات ممکن، ذات مستقلی متصور نیست، پس سئوالی که مطرح می شود این است که چه عاملی باعث می شود تا وجودات ممکن، وجود یابند و در هستی ظهور پیدا کنند؟ این بروز و ظهور در سایه ارتباطی است که بین هست ها رخ می دهد و زمینه را برای ایجاد و تکوین وجودات فراهم می کند.

۴-۵- حرکت جوهری

ذات وجود را حرکت تشکیل می دهد و حرکت ماهیت هر موجودیست، ایجاد هر

۱. سوره ق؛ آیه ۱۶ و سوره حدید آیه ۴

حرکتی نیازمند استقرار و استمرار ارتباط «بودن حرکت» و «شدن وجود» است (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۰)، لذا در تعریف حرکت، صدرا بیان می‌دارد؛ حرکت یعنی تغییر، دگرگونی و حدوث تدریجی یا به عبارت دیگر به تدریج از قوه خارج شدن و فعلیت یافتن است (صدرا، اسفار، ۵۲/۸).

سرآغاز حرکت؛ قوه محض (هیولا) و سرانجام آن؛ فعلیت محض است و هر موجود جسمانی، گرچه خود متضمن ماده و صورت (فعلیت) است، ولی از این جهت که پذیرنده حرکت است، قوه تلقی می‌شود و البته تفاوتی نمی‌کند که حرکت از نوع تأثیر و فعل باشد یا از انواع انفعال و تأثر (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۵۹-۶۰)، بنابراین، حرکت جوهری که همان حرکتی است که در مقوله جوهر واقع می‌شود، عبارت از دگرگونی تدریجی ذات و جوهر شیء است به معنای به تدریج و به نحو اتصال عوض شدن ذات شیء و به عبارت دیگر مدام جدید شدن شیء است (قربانی، ۱۳۸۹: ۱۴)، معتقدان به حرکت جوهری می‌گویند: تمام اجسام در خارج به تدریج عوض می‌شوند به گونه‌ای که دو لحظه یکسان نیستند، و هر تغییر و تحول که در شئون یا مراتب چیزی روی می‌دهد، نشانه تغییر جوهری، درونی و ذاتی آن است (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۶۰)، و همه حرکت‌های متنوع و متکثر موجودات عالم به حرکت جوهری باز می‌گردد و حرکت جوهری نیز یک نحوه اشتداد وجودی است؛ بنابراین سلسله مراتب وجودی موجودات، تابع حرکت اشتدادی وجود است (صدرا، اسفار، ۲۷۲/۶).

از سوی دیگر حرکت جوهری در واقع نوعی حرکت علمی است که تنها با کمک ذهن و فرآیندهای یادگیری ممکن می‌گردد، تا جایی که حتی دریافت‌های شهودی نیز به کلی مستقل از دانش‌های مفهومی کسب شده از جامعه نیستند، بلکه از آنها متأثرند، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آنچه دریافت‌های ذهنی را محدود کند یا تحت تأثیر قرار دهد، به فراخور بر حرکت علمی یا جوهری انسان اثر می‌گذارد و از این رو در تعیین جایگاه انسان در پهنه جهان نقش خواهد داشت، بنابراین جامعه و حتی گروه اجتماعی می‌توانند با تأثیر در میزان و نوع دریافت‌های ذهنی، به این جایگاه جهت دهند، پس بطور کلی بر اساس فلسفه اصالت وجود می‌توان چنین گفت که هر فرد انسانی به محض ربط به هستی یافتن و ارتباط با مبدأ وجود، به لحاظ ثبوتی مشخص

می‌گردد و هویت معینی دارد، ولی فرد متشخص و با هویت می‌تواند براساس ذات آزاد خویش و از طریق حرکت جوهری رابطه‌اش با مبدأ هستی را تحول بخشد و بدین ترتیب به اثبات هویت خویش اقدام نماید، اثبات آزادانه هویت شامل تشدید یا تضعیف ربط وجودی ما با مبدأ وجود بر مبنای حرکت جوهری نفسمان است (علم الهدی، ۱۳۸۶: ۲۱۷).

۴-۶- آزادی انسان در پیوستار وجود

تفاوت انسان با سایر هست‌های ممکن در این عامل خلاصه می‌شود که، سایر هست‌ها به لحاظ وجودی دارای جایگاهی ثابت هستند ولی انسان به دلیل اختیار و آزادی خود دارای جایگاه وجودی ثابتی نیست و به تعبیر قرآن می‌تواند از فرشتگان برتر شده و هم می‌توان در ردیف هست‌هایی که جایگاه وجودی کمتری دارند، قرار گیرد (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۱۳۴-۱۳۸)، با توجه به فلسفه ملاصدرا و مبانی آن، عامل اصلی که می‌تواند جایگاه وجودی افراد را ارتقا دهد، ارتباط مستقیم با میزان علمی دارد که افراد واجد آنها هستند (صدرا، ۱۱۸/۱ و ۱۵۳/۷). بر اساس اصل مساوقت علم با وجود، جایگاه وجودی انسان‌ها به صورت مستقیم، متأثر از میزان علم آنها می‌باشد، ولی نکته ایی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که صعود و نزول وجودی انسان‌ها به میزان نزدیکی و دوری آنها به عوامل هستی بخش و عوامل هستی زدا خلاصه می‌گردد، این عوامل هستی زا و هستی بخش دربرگیرنده همه هست‌ها اعم از هست‌های واجب و ممکن خواهد بود (علم الهدی، همان: ۴۲۹-۴۳۰).

در حوزه اسلامی، موجودات جهان هستی در روابط بسیار پیچیده‌ای پدید می‌آیند، تغییر می‌کنند و استمرار می‌پذیرند، انسان نیز جزء مستقلی از جهان هستی که بخواهد یا نخواهد با آن رابطه برقرار کند نیست، بلکه هستی انسان مرهون ارتباط او با هستی محض است او که خود نمودی از حقیقت یگانه هستی است، تنها در سایه روابط تعریف شده با همان حقیقت یگانه می‌تواند هستی خویش را توسعه و تکامل بخشد، ولی تجلیات پایان ناپذیر آن حقیقت یگانه در هست‌های عالم هستی او را به هست‌ها نیز مرتبط می‌سازد، تغییر روابط انسان با هست‌ها شرط تغییر و توسعه هستی اوست، همچنین جامعه سالم بر ارتباط سالم میان هست‌های اجتماعی تأکید دارد که تنها در سایه تقویت پیوند هر یک از

افراد با هستی‌بخش بیگانه محقق می‌شود، پس لازم است ریشه‌های هستی‌شناختی و مراحل تشکیل پیوندهای اجتماعی بررسی شود تا ضرورت و امکان ارتباط سالم و در نتیجه تکوین هویت و تحقق جامعه سالم تبیین گردد (همان، ۲۲).

۴-۷- تکوین هویت

هویت شامل دو حیث وجودشناختی و جامعه‌شناختی است، تشخیص انسان به عنوان يك واقعیت، صورت عینی هویت است که جایگاه ویژه او را در جهان هستی متمایز می‌نماید، ولی تعین انسان در نقطه خاصی از شبکه جامعه حاصل نوع آگاهی او از نسبتش با واقعیت است، از این رو گرچه عموم تعبیرات هویتی قرآن را می‌توان بازتاب مفهومی دو قطبی ایمان یعنی مومن و کافر تلقی کرد، ولی نکته قابل توجه این است که ارائه تعبیرات متنوع هر يك به شأنی از شئون زیست اجتماعی اشاره دارند که در تقسیمات و گروه بندی‌های جامعه بر اساس مسئولیت‌ها یا نقش‌های اجتماعی با اهمیت می‌باشند (علم الهدی، ۱۳۸۸: ۳۹۴)، به تعبیری دیگر هویت و تشخیص به اشکال مختلفی مورد بحث و توجه قرار گرفته است، یکی از این رویکردها که در علوم اجتماعی نیز مورد بحث قرار گرفته است، هویت به عنوان يك پدیده ارتباطی می‌باشد که در ضمن روابط فرد با گروه‌های مختلف اجتماعی و یا حتی روابط يك گروه با دیگر گروه‌ها تکوین می‌یابد (علم الهدی، ۱۳۸۲: ۲۱۰)، از طرفی در حالی که توصیه می‌شود برای توصیف علمی هویت توجه به نظریه‌های علوم اجتماعی در بهترین حالت به نقش اجتماعی معطوف می‌گردد، در دیدگاه اسلامی نقش اجتماعی مردم در ذیل نقش هستی‌شناختی آنها تعریف می‌گردد، از این رو در تکوین هویت افراد و گروه‌ها نقش اجتماعی از توان تعیین کنندگی درجه دومی برخوردار می‌باشند (همان، ۲۱۴)، به تعبیر دیگر، بنیاد هویت که به معنای مرتبه و موقعیت هر کسی در عالم هستی است به صورت پیشینی و به نحو مشترك برای همگان حاصل می‌شود ولی تحقق هویت به جریان منحصر به فرد زندگی هر شخص وابسته است (همان، ۳۹۲)، هم صدا با نظریه پردازان حوزه روان‌شناسی و ارتباطات مبنی بر این که یکی از کارکردهای اصلی ارتباط تکمیل کردن خلاءهای هویتی می‌باشد (فلوید، ۲۰۰۹: ۸)، می‌توان این گونه نتیجه‌گیری

کرد که هویت اولیه موجودات که در ارتباط و ربط حقیقی با حی قیوم شکل می‌گیرد، ولی هویت ثانویه دارای ابعاد اجتماعی است که در سایه روابط تحقق پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

مبانی اصالت وجود و حرکت جوهری در حکمت متعالیه بیان می‌دارد اگر چه تمام موجودات در هستی داشتن به یک معنا مشترکند، ولی هستی یک معنا و مفهوم کلی صرف نیست و در واقع آنچه در عالم واقعیت هست، مراتب متمایز و شئون متشخص وجودند و ارتباطات؛ نسبت وجود به مرتبه هستی شناختی فرد و رابطه او با خداوند است و موجودات انسانی هم در ایجاد خود و هم در تحقق خود به صورت ضروری درگیر پدیده ارتباط هستند، در واقع فارق از پدیده ربط و ارتباط اصلاً هست‌های ممکن، تشخص و هویت نخواهند داشت تا از ارتباطات بین آنها بحث گردد.

در حقیقت شناخت فرد از جایگاه هستی شناختی خود و نوع ارتباط با سایر هست‌ها (اعم از واجب و ممکن) هویت او را شکل می‌دهد و از منظر قرآن این هویت ثابت نیست ولی جهت دار است و جهت ذاتی آن رو به خداست و حرکت جوهری در این رابطه در واقع نوعی حرکت علمی است که توسط خود انسان برای ظهور هویت نهایی آن صورت می‌گیرد، گرچه تعیین کننده اصلی هویت، گزینش نوع رابطه با حق می‌باشد ولی نقش تعیین کنندگی این رابطه تنها جنبه وجود شناختی ندارد به همین دلیل به صورت اخص همه هست‌ها در ارتباط با حی قیوم وجود می‌یابند و در مرحله تحقق خود علاوه بر ارتباط با مبدأ وجود با سایر هست‌های ممکن نیز ارتباطاتی را به صورت حقیقی برقرار می‌سازند که حدود و ثغور آنها را تعیین می‌کنند و به صورت بدیهی برای همه انسان‌ها قابل درک و مشاهده است.

به تعبیری دیگر ساختار وجودی انسان واجد نوعی حیثیت تعلقی است که این تعلق، حقیقت وجودی وی را معنا می‌بخشد، از این رو وجود انسان همواره در بیرون از خویش قیام دارد، اما آن بنیانی که وجود انسان را معنا می‌بخشد چیزی جز حقیقت وجود نیست، از آنجا که وجود انسانی ما بر اساس اصل امکان فقری صدرا یک وجود ربطی است، ما امکانی برای بریدن و انفکاک از هست هستی بخش (حی قیوم) نداریم، از

این رو هر یک از ما در شبکه‌ای از روابط هستی شناختی پدید می‌آییم، شبکه روابط هستی شناختی خاستگاه روابط خاصی است که میان انسان‌ها (هست‌های انسانی) شکل گرفته است آنچه به عنوان روابط انسانی تلقی می‌شود ریشه در این نوع هستی شناسی دارد و تشخص و هویت افراد شامل مرتبه وجودی آنها می‌باشد نکته قابل توجه این است که هویت انسانی برخلاف همه موجودات، هویتی انعطاف پذیر و ناتمام است که با کمک صیوریت اشتدادی انسان در طول زندگی تعیین می‌گردد، یعنی گرچه هر فردی قبل از مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و مستقل از شبکه روابط اجتماعی به محض وجود یافتن متشخص و با هویت می‌باشد ولی با نظر به آزادی ذاتی نفس ناطقه تشخص و تعیین هویتش برعهده حرکت جوهری یا حرکت معرفتی اوست.

درحقیقت انسان‌ها به محض ربط به واجب دارای تشخص می‌گردند و هویت اولیه ای را دریافت می‌کنند ولی این هویت آغازین در جریان زندگی آنها دچار تغییرات فراوانی می‌شود که مبتنی برتغییر و تحولاتی است که به نوع ارتباط وجودی آنها با مبدأ وجود و هست‌های ممکن مربوط است و آزادی انسان برای برقراری ارتباطات گوناگون صرفاً با رشد ابعاد مختلف انسانی محقق می‌شود و طیف ارتباطات را بر اساس درجه پذیرش ولایت الهی یا طغیان نسبت به آن موجب می‌گردد، آنچه در جریان زندگی توسط دانش‌ها، گرایش‌ها، رفتارها برشاکله نقش می‌بندد، فرایند رشد یافتگی در هویت انسانی است که به‌طور تدریجی شکل می‌گیرد و وابسته به نوع و میزان ارتباط انسان با هست‌های هستی بخش است، لذا به‌طور کلی می‌توان گفت: ارتباط؛ مکانیزم و وسیله ای برای رشد است و انسان برای رسیدن به رشد انسانی نیازمند خود آگاهی ویژه نسبت به رابطه ضروری خود با هستی دارد.

کتاب‌نامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۲. اکبریان، رضا، محمدی، حسین علی، وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، آینه معرفت، شماره ۱۴، ۱۳۸۷.
۳. بولتن، رابرت، روان‌شناسی روابط انسانی (مهارت‌های مردمی)، مترجم، سهرابی، تهران: رشد، ۱۳۸۹.
۴. بیدهندی، محمد، بررسی و تحلیل نسبت «انسان» با «عالم» در فلسفه ملاصدرا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز ۱۱، ۱۳۸۳.
۵. بیدهندی، محمد، کرباسی زاده، علی و شیراوند، محسن، اخلاق زیست محیطی در حکمت متعالیه، مجموعه مقالات منتخب پانزدهمین همایش حکیم ملاصدرا، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۶. جوادی آملی، عبدالله، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، اسرا، ۱۳۸۴.
۷. خامنه‌ای، محمد، اخلاق متعالیه نگاهی به اخلاق و فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه؛ مجموعه مقالات منتخب پانزدهمین همایش حکیم ملاصدرا، تهران، صدرا، ۱۳۹۰.
۸. دانایی‌فرد، حسن، روش‌شناسی مطالعات دلالت پژوهشی در علوم اجتماعی و انسانی: بنیان‌ها، تعاریف، اهمیت، رویکردها و مراحل اجرا، روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۲(۸۶)، ۱۳۹۵.
۹. روزبهانی، محمد علی و محمد عرب صالحی و مهدی صدفی، حرکت جوهری انسان و خود برون افکنی دازاین در فلسفه ملاصدرا و هایدگر، فلسفه دین، ۱۱، (۳)، ۱۳۹۳.
۱۰. زمانی‌ها، حسین، بررسی تطبیقی رابطه وجودی انسان با عالم از دیدگاه هایدگر و ملاصدرا، انسان پژوهی دینی، ۹(۲۷)، ۱۳۹۱.
۱۱. سایر، آندرو، روش در علوم اجتماعی رویکردی رئالیستی، مترجم، عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۱۲. سوتر، فرناندو، پرسش‌های زندگی "درآمدی بر فلسفه در عصر اینترنت، ایدز و شبیه‌سازی"، مترجم، عباس مخبر، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
۱۳. شکر، عبدالعلی، تبیین علم خداوند به غیر، از طریق تحلیل وجود رابط در فلسفه ملاصدرا، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۳۹۰.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق: جلال الدین آشتیانی، المرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
۱۵. —، حکمت متعالیه در اسفار اربعه، ترجمه، محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۹۱.
۱۷. علم الهدی، جمیل، نظریه اسلامی تعلیم و تربیت (مبانی آموزش رسمی)، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱.
۱۸. —، نظریه اسلامی تعلیم و تربیت، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۹.
۱۹. غمامی، سید محمدعلی، تحلیل انتقادی بنیان‌های فلسفی نظریه پردازی ارتباطات، از منظر حکمت صدرایی، رساله دکتری در رشته فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ۱۳۹۵.

۲۰. قربانی، قدرت الله، حرکت جوهری و تکامل انسان در مکتب صدرا، نشریه حکمت و فلسفه، ۵ (۲)، ۱۳۸۹.
۲۱. کرمی، حسین، مقایسه اجمالی مفهوم ارتباط و نقش آن در انسان شناسی صدرا و یاسپرس، فلسفه کلام و عرفان، سروش اندیشه ۵، ۱۳۸۲.
۲۲. محسنیان راد، مهدی، ارتباطات انسانی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۹۱.
۲۳. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظوم، تهران، صدرا، ۱۳۸۸.
۲۴. —، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۵.
۲۵. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه، عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۹.
۲۶. یوسفی، مهدی، منبع شناسی فلسفه ارتباطات، نامه فرهنگ و ارتباطات ۱ (۱): ۱۳۸۸.
27. Adler, Ronald B. & roodma, George (2009). Understanding human communication, 10 th edition.
28. Floyd, k., & mikkelson, A. C. (2007). human affection exchange: XII. Affectionate communication accelerates neuroendocrine stress recovery. Healthcommunication, 22 .
29. Perry, B. D. (2002). Childhood experience and the expression of genetic potential: what childhood neglect tells us about nature and nurture. Brain and mind, 3, 79-100 .

رویکرد قوانین برنامه

توسعه اقتصادی اجتماعی فرهنگی پس از انقلاب

به زنان با تأکید بر برنامه ششم*

□ الهه مرندی^۱

□ خدیجه مظفری‌سینی^۲

□ سیده لطفه حسینی^۳

چکیده:

امروزه توسعه در تمام ابعاد خود از جمله مهم ترین موضوعات هر جامعه‌ای می باشد، از آنجایی که در تمام جوامع تقریباً نیمی از جمعیت را زنان تشکیل می دهند، در توسعه عاملی بنیادی محسوب می شوند و همین امر موجب گردیده است در تدوین برنامه‌های توسعه ملی نقش ویژه‌ای برای آنان در نظر گرفته شود، با توجه به اینکه گفتمان عدالت و پیشرفت به عنوان گفتمان غالب در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳.

۱. استادیار گروه حقوق دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد دانشگاه الزهرا (نویسنده مسئول)

e.marandi@alzahra.ac.ir

۲. استادیار گروه حقوق دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد دانشگاه الزهرا

kh.mozafari@alzahra.ac.ir

۳. استادیار گروه حقوق دانشکده علوم اجتماعی و اقتصاد دانشگاه الزهرا

l.hosseini@alzahra.ac.ir

دهه چهارم انقلاب تعیین گردیده است و از آنجایی که توجه به عدالت جنسیتی از جمله مهم ترین مقوله‌های عدالت می‌باشد ضرورت انجام پژوهشی درخصوص اینکه جایگاه زنان در برنامه ششم توسعه که در دهه مزبور تدوین گردیده است چیست و چه وضعیتی در مقایسه با برنامه‌های توسعه قبل از آن دارد ایجاد گردید، در پاسخ به این پرسش طی یک پژوهش اکتشافی - توصیفی تلاش شده است تا با بررسی اسناد توسعه‌ای کشور به روش کتابخانه‌ای و با ابزار تحلیل محتوای کیفی، مشخص گردد برنامه ششم چه رویکردی به نقش زنان در فرآیند توسعه دارد؟ چنانچه یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد با توجه به اختصاص یک بخش از برنامه به موضوع زنان و خانواده و توجه به شاخص‌های مختلف توسعه انسانی و تأکید بر نقش زنان در فرآیند توسعه پایدار، جایگاه زنان در برنامه ششم پیشرفت قابل توجهی داشته است ولیکن علیرغم نگرانی‌های رهبری نظام در خصوص رشد منفی جمعیت توجیهی به‌صورت جدی به این مسأله نشده است.

واژگان کلیدی: برنامه ششم توسعه، رشد منفی جمعیت، زنان در برنامه‌های توسعه، عدالت جنسیتی

مقدمه

میل جوامع به سوی پیشرفت و کمال در عصر حاضر تحت عنوان «توسعه» بیان می‌شود، امروزه توسعه در تمام ابعاد خود از جمله مهم ترین موضوعات مطرح در هر جامعه‌ای می‌باشد، سرمایه همیشه محور اصلی بخش‌های توسعه بوده است، سال‌ها سرمایه مادی عامل توسعه به شمار می‌رفت اما با مشخص شدن نقش ارزنده نیروی انسانی در توسعه، گونه دیگری از سرمایه یعنی سرمایه انسانی نیز به تدریج جایگاه شایسته خود را در تحلیل‌ها و برنامه‌های توسعه بازیافت (طالقانی، ۱۳۸۷: ۲).

در تمامی نظریات توسعه تأکید بر انسان، استفاده از توانمندی‌های انسان و توسعه منابع انسانی است. هر جامعه انسانی نیز متشکل از زنان و مردانی است که تحت روابط متقابل اجتماعی، در عین وابستگی متقابل هر یک از دو جنس به یکدیگر، نقش و کارکرد ویژه‌ای را ایفا می‌کنند، نقش زنان در توسعه مستقیماً با هدف توسعه

اجتماعی^۱ و اقتصادی بستگی دارد و از این رو در تحول همه جوامع انسانی عاملی بنیادی محسوب می شود (غفاری، ۱۳۷۸: ۱۰)، لذا استراتژی های یک جامعه توسعه یافته لازم است بر مبنای مشارکت هر چه فعال تر زنان در امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پی ریزی گردد.

توجه به نقش مؤثر زنان در فرآیند توسعه در چند دهه اخیر بسیار مورد توجه قرار گرفته است، زیرا در تمام جوامع کم و بیش نیمی از جمعیت را زنان تشکیل می دهند، بنابر این وقتی در جامعه ای در فرآیند توسعه و بالفعل سازی ظرفیت ها، زنان مورد توجه قرار می گیرند نتایج مهمی به بار خواهد آمد (حق پناه، ۱۳۹۳: ۱۹).

اهمیت نقش زنان در توسعه موجب گردید تا مسائل مربوط به شرکت همه جانبه زنان در فرآیند برنامه های توسعه ملی غالباً در دهه هفتاد میلادی، به تدریج وارد دستور کار سازمان های توسعه و عمران ملی و بین المللی گردد (صادقی، ۱۳۸۶: ۶)، تا سال ۱۹۸۰، بسیاری از کشورها و سازمان های بین المللی، مسائل مربوط به زنان را در برنامه های توسعه قرار دادند و دفاتر، ادارات و حتی در بعضی کشورها وزارتخانه های خاصی جهت بررسی به این امور اختصاص یافت، لازم به ذکر است که در بررسی علل ناکامی برنامه های توسعه یا روند نامناسب آن، عدم تخصیص منابع برای همه بهره وران به عنوان یکی از علل اصلی شناسایی شده است (Vandaha, 1995: 5).

در ایران بعد از انقلاب اسلامی، اهداف توسعه ای به صورت برنامه های پنج ساله برنامه ریزی و دنبال می شود، بدین صورت که قوانین برنامه توسعه به صورت لایحه توسط دولت تدوین می گردد و تصویب آن بر عهده مجلس شورای اسلامی است، قوانین برنامه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مهم ترین سند توسعه در ج.ا.ا تلقی می شوند.

با توجه به اینکه گفتمان پیشرفت و عدالت به عنوان گفتمان غالب و حاکم در دهه

۱. از نظر سازمان ملل، توسعه اجتماعی عبارت است از افزایش ظرفیت نظام اجتماعی، ساختار اجتماعی، نهادها، خدمات و سیاست بهره گیری از منابع برای زندگی مطلوب تر که در معنایی وسیع تر در بردارنده ارزش هایی است که معطوف به توزیع بهتر درآمد، دارایی و فرصت هاست (گریفین و مککنلی، ۱۳۷۷: ۳۷۹).

چهارم انقلاب اسلامی و از آنجایی که توجه به عدالت جنسیتی از جمله مهم‌ترین مقوله‌های عدالت و نیز از عوامل مؤثر در پیشرفت هر کشوری محسوب می‌گردد لذا ضرورت انجام پژوهشی پیرامون توجه به جایگاه زنان در برنامه ششم توسعه به عنوان برنامه توسعه‌ای که در این دهه تهیه و اجرایی گردیده است و مقایسه آن با پنج برنامه توسعه قبل از آن بیش از پیش مطرح می‌گردد تا مشخص گردد این برنامه که هم اکنون سال دوم اجرای آن سپری می‌شود چه رویکردی به نقش زنان در فرآیند توسعه دارد، فرضیه اصلی پژوهش حاضر این است که برنامه ششم توسعه رشد قابل توجهی در توجه به زنان نسبت به پنج برنامه توسعه قبلی داشته است.

در این پژوهش با روشی اکتشافی - توصیفی و با ابزار تحلیل محتوای کیفی به بررسی سند ششم توسعه پس از انقلاب اسلامی پرداخته می‌شود. شیوه گردآوری به صورت کتابخانه‌ای و مبتنی بر اسناد و مدارک می‌باشد.

لازم به ذکر است در رابطه با موضوع نقش زنان در توسعه، مقالات زیادی به رشته تحریر در آمده است^۱، چندین مقاله نیز به بررسی موضوع زنان در برنامه‌های توسعه از برنامه اول تا برنامه پنجم توسعه پرداخته‌اند که عبارتند از مقاله «نقش زنان در فرآیند توسعه نگاهی به برنامه چهارم و شاخص‌های بین‌المللی توسعه»^۲، به نویسندگی نیرالسادات دانشور حسینی، پرداخته شده است که همان‌گونه که از عنوان مقاله مشخص است تنها برنامه چهارم مورد بررسی قرار گرفته است.

فرشاد مؤمنی در مقاله بررسی وضعیت زنان در برنامه‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پس از انقلاب^۳ نیز جایگاه زنان از برنامه اول تا چهارم توسعه را بررسی کرده است.

۱. در این خصوص می‌توان به مقاله بررسی تطبیقی پنج برنامه توسعه کشور، پیرامون دستیابی به عدالت جنسیتی با تأکید بر وضعیت آموزش عالی زنان در ایران و مقایسه آن با وضعیت جهانی نوشته سعیده عباس زاده و مقاله ملاحظات جنسیتی در برنامه‌های پنج ساله توسعه ایران نوشته رضا شیرزادی و نیز مقاله ابعاد شکاف جنسیتی و میزان تحقق کاهش آن در برنامه سوم توسعه نوشته سهیلا صادقی فسایی اشاره نمود.

۲. نیرالسادات دانشور حسینی، ۱۳۸۴، کار و جامعه، شماره ۶۴.

۳. فرشاد مؤمنی و همکاران، ۱۳۹۳، بررسی وضعیت زنان در برنامه‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی پس از انقلاب، پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۱، ص ۱-۲۸.

همچنین در مقاله مقایسه جایگاه زنان در برنامه‌های توسعه و کلان جمهوری اسلامی ایران^۱ به نویسندگی اکرم قدیمی و همکاران جایگاه زنان تا برنامه پنجم توسعه مورد بررسی قرار گرفته است.

از آنجایی که تاکنون هیچ پژوهشی به بررسی جایگاه زنان در برنامه ششم توسعه پرداخته است در این پژوهش نقش زنان در برنامه ششم توسعه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

این پژوهش شامل یک مقدمه، ۴ بخش و نتیجه‌گیری می‌باشد که در بخش اول به صورت اختصار به تاریخچه برنامه‌های توسعه در ایران پرداخته خواهد شد، در بخش دوم به مقوله زن و توسعه پرداخته خواهد شد و در بخش سوم مختصراً به بررسی نقش زنان در برنامه توسل اول تا پنجم و در بخش بعدی به بررسی برنامه ششم پرداخته خواهد شد و نهایتاً ارزیابی کلی از رویکرد برنامه ششم در مقایسه با پنج برنامه توسل قبلی ارائه خواهد گردید.

۱. تاریخچه برنامه‌های توسعه در ایران

۱-۱- قبل از انقلاب

در سال ۱۳۲۷ نخستین برنامه توسعه کشور با عنوان "برنامه هفت ساله عمرانی"^۲ به تصویب رسید، این برنامه نگاهی تمرکزگرا برای هدایت درآمدهای نفتی داشت (آسایش، ۱۳۷۴: ۳۱).

بعد از این برنامه به ترتیب یک برنامه هفت ساله دیگر (برنامه دوم)^۳ و سه برنامه پنج

۱. اکرم قدیمی و همکاران، ۱۳۹۰، مقایسه جایگاه زنان در برنامه‌های توسعه و کلان جمهوری اسلامی ایران، مجله مطالعات زنان، دوره ۵، شماره ۳، ص ۲۶-۵.

۲. در این برنامه الگوی توسعه مورد نظر، توسعه کشاورزی از طریق بخش خصوصی بوده است (رازقی، ۱۳۶۳: ۱۷۳).

۳. در این برنامه نحوه تخصیص منابع یعنی اولویت به زیربناسازی، کشاورزی و بالاخره صنعت، با الگوی نظری رشد سرمایه داری انطباق دارد، توسعه زیربناها در اولویت قرار داده شده بود و کشاورزی در مقام بعدی و صنعت در آخرین جایگاه قرار داشت (سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۴۱، گزارش برنامه هفت ساله عمرانی دوم کشور).

ساله عمرانی (برنامه‌های سوم^۱ و چهارم^۲ و پنجم^۳) تا قبل از انقلاب با اهداف توسعه اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی کشور به تصویب رسیده و به اجرا در می‌آید^۴ (زیبایی، ۱۸: ۱۳۹۲).

۱-۲- پس از انقلاب

یک سال بعد از شروع جنگ، سال برنامه ریزی اعلام شد و برنامه اول توسعه ایران طراحی گردید، اما مجال اجرا نیافت (عظیمی، ۱۳۸۰: ۱۸-۱۵).

مشکلات و مسائل متنوع بعد از انقلاب و شروع جنگ تحمیلی عراق، سبب شد تا شرایط لازم برای توجه به برنامه‌ریزی و ادامه فعالیت‌های توسعه اجتماعی - اقتصادی فراهم نشود، در نتیجه برنامه‌ریزی توسعه تا پایان جنگ تحمیلی اجباراً به تعویق افتاد، سرانجام اولین برنامه پنج ساله (۱۳۷۲ - ۱۳۶۸)، در آبان ۱۳۶۷ با فرنام «برنامه کلان توسعه اقتصادی - اجتماعی - فرهنگی جمهوری اسلامی ایران» از سوی دفتر اقتصاد کلان معاونت امور اقتصادی وزارت برنامه و بودجه در پنج فصل تهیه و به شورای اقتصاد پیشنهاد شد و نهایتاً سند برنامه اول توسعه در اواخر سال ۱۳۶۸ به تصویب مجلس رسید و پس از تصویب به اجرا گذاشته شد، این روند ادامه یافت و هم اکنون برنامه ششم توسعه در حال اجرا می‌باشد.

۱. مهم‌ترین اهداف برنامه سوم مبتنی بر ایجاد و توسعه صنایع، ایجاد مقدمات برای صنایع ذوب آهن، پتروشیمی، ماشین سازی، آلومینیم، تراکتورسازی، لوله سازی، توسعه امکانات زیربنایی، گسترش آموزش و بهداشت بود. در برنامه سوم، هدف متعادل اجتماعی نظیر اشتغال و توزیع عادلانه درآمد در زمره اهداف اساسی در برنامه ریزی ایران لحاظ شد، رشد سالانه بخشهای کشاورزی، صنایع و معادن، آب و برق و نفت از رشد پیش بینی شده بالاتر رفت (باریر، ۱۳۶۳).

۲. اهداف عمده برنامه چهارم بر تسریع رشد اقتصادی، افزایش درآمد ملی، اهمیت نسبی صنایع، توزیع عادلانه درآمد، کاهش وابستگی به خارج در زمینه نیازهای اساسی، تنوع صادرات، بهبود خدمات اداری تأکید داشته است. الگوی نظری این برنامه مطابق توسعه ساختارگرا تهیه شده بود.

۳. در برنامه پنجم عمرانی کشور، برنامه ریزی منطقه‌ای بیشتر مورد توجه قرار گرفت و به توسعه اقتصادی متعادل استانها، توزیع عادلانه خدمات، مشارکت مردمی و تقویت پایه اقتصادی مناطق تأکید شد، در این برنامه برای هر استان، برنامه‌های عمرانی توسعه ۵ ساله تنظیم شد و دفاتر برنامه ریزی بودجه در راستای برقراری نظام برنامه ریزی غیرمتمرکز و منطقه‌ای ایجاد شد (آسایش، ۷۵: ۱۳۷۵).

۴. لازم به ذکر است که برنامه ششم (۱۳۶۱-۱۳۵۷) با لحاظ کردن برنامه «آمایش سرزمین» تهیه شد، که با اوج گرفتن پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ متوقف شد و به اجرا در نیامد.

۲. زن و توسعه

در دست یابی به توسعه، توانمند سازی و مشارکت فعال زنان از اهمیت ویژه ای برخوردار است «امروزه اهمیت تساوی جنسیتی نه تنها به عنوان یکی از اساسی ترین اصول حقوق بشر، بلکه برای کاهش فقر، بالا رفتن استانداردهای زندگی، رشد مناسب و ثبات اقتصادی مورد تأکید قرار گرفته است، در این راستا انجام اصلاحات ساختاری جهت افزایش مشارکت زنان در زندگی سیاسی و اجتماعی امری ضروری به نظر می‌رسد، از این رو اینکه برنامه ریزان یک کشور تا چه اندازه به این مهم توجه داشته و با تدوین برنامه‌هایی همه جانبه، زنان را در روند توسعه مشارکت دهند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است» (شیرزادی، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

رویکردهای اولیه بین المللی نقش زنان در توسعه، در راستای حل مسائل رفاهی زنان بوده است که این رویکرد هم اکنون تغییر کرده و زنان دیگر دریافت کننده کمک ها نیستند بلکه تولیدکننده و مشارکت کننده در فرایند توسعه هستند، توانمند سازی زنان از طریق فرصت‌های بهتر اشتغال و آموزش بیشترین تأثیر را بر زندگی همه افراد و زنان دارد (sen, 1999: 124-130).

همچنین مشارکت زنان در عرصه‌های گوناگون از شاخص‌های مهم توسعه همه جانبه و مورد توجه سازمان ملل برای تعیین درجه توسعه یافتگی کشورها محسوب می شود (قدیمی و همکاران، ۱۳۹۰: ۶). در سال ۱۹۹۰ میلادی شاخص توسعه انسانی به عنوان مقیاس جدیدی از توسعه معرفی شد، بر مبنای این شاخص لازم، دستیابی به زندگی بهتر علاوه بر داشتن درآمد بالاتر، بهداشت و سلامت، تأمین اجتماعی و اشتغال، پرورش و بسط استعدادها و ظرفیت انسانی (آموزش) است (حسینی، ۱۳۸۴: ۲).

در ادامه پژوهش برآنیم تا با در نظر گرفتن شاخص‌هایی نظیر اشتغال، آموزش، بهداشت، تأمین اجتماعی، مشارکت، به بررسی جایگاه زنان در برنامه‌های توسعه پس از انقلاب پردازیم.

در ایجاد عدالت اجتماعی ایفا می کند بنابراین آموزش، به ویژه در سطوح عالی آن، می تواند نقشی اساسی در توانمندسازی انسان‌ها، به ویژه زنان، داشته باشد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۸۲).

لازم به ذکر است که در برنامه‌های نخست توسعه به مقوله‌های اجتماعی با نگاه رفاه گرایانه نگریسته می شده است تا نگاه توانمندسازانه.

در برنامه اول اعتلاء موقعیت زنان از طریق تعمیم آموزش و افزایش زمینه‌های مشارکت زنان در امور اقتصادی - اجتماعی جامعه و خانواده نیز پیش بینی گردیده است^۱ چنانچه مشخص است مقوله آموزش هم در حوزه عمومی و هم در حوزه بهداشت مد نظر بوده است.^۲

ب. حوزه بهداشت

تأمین آموزش‌های عمومی بهداشتی - درمانی و مراقبت‌های بهداشتی اولیه برای عامه مردم با تأکید بر مناطق محروم و روستایی کشور^۳ از دیگر موارد پیش بینی شده در این برنامه بود.

ج. حوزه تأمین اجتماعی

در این برنامه، تهیه و تدوین چهارچوب نظام تأمین اجتماعی بر اساس اصل ۲۹ قانون اساسی و ایجاد زمینه‌های مناسب برای اجرای آن پیش بینی گردید.^۴ تعمیم بیمه‌های اجتماعی با اولویت روستائیان، عشایر و گروه‌های آسیب‌پذیر^۵ از دیگر موارد پیش بینی شده در این برنامه بود.

د. حوزه سیاست‌های جمعیتی

در تصویر کلان برنامه اول در خصوص موضوع جمعیت به خطوط کلی سیاست

۱. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ج، ۱ - ۱ -
۲. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۲ - ۶ -
۳. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۲ - ۶ -
۴. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۴ - ۵ -
۵. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۶ - ۵ -

تحدید موالید کشور بر می‌خوریم که اعلام کرده است زنان و مادران را تحت پوشش برنامه تنظیم خانواده قرار می‌دهد تا از تولید یک میلیون مولود ناخواسته در طول این برنامه جلوگیری کند.^۱

۳-۱-۲- برنامه دوم

الف. حوزه آموزشی

توجه به آموزش در برنامه دوم توسعه با اولویت آموزش بانوان در جهت کنترل باروری می‌باشد.

ب. حوزه فرهنگی - ورزشی

در برنامه دوم، در موضوع ارتقای کمی و کیفی فرهنگ عمومی جامعه، پر کردن اوقات فراغت بانوان با مشارکت بیش‌تر آنان در امور اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و اقتصادی با حفظ شئون خانواده و ارزش‌های متعالی شخصیت اسلامی زن مورد توجه قرار گرفته است.^۲

لذا در این برنامه نکته قابل توجه تهیه امکانات ورزشی برای بانوان است،^۳ به گونه ای که در الزام دولت به تهیه و ایجاد امکانات ورزشی برای زنان و دختران با توجه به حفظ شئون زن در جامعه اسلامی هستیم.

ج. حوزه سیاست‌های جمعیتی

در سیاست‌های کلی، موضوع جمعیت و تنظیم خانواده همچنان از موضوعات مهم برنامه است، در همین بخش تأکید بر آموزش و افزایش آگاهی بانوان در مقاطع سنی بالقوه باروری، در زمینه مزیت‌های کنترل باروری است.^۴

۱. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ج، ۱-۱-.

۲. برنامه دوم توسعه، بخش دوم، بند ۲، شماره ۱۳

۳. برنامه دوم توسعه، تبصره ۶۵.

۴. برنامه دوم توسعه، بخش سوم، بند ۵.

د. حوزه تأمین اجتماعی

تعمیم، گسترش و بهبود نظام تأمین اجتماعی به وسیله تأمین منابع از محل بودجه عمومی به منظور پرداخت مستمری به اقشار نیازمند، زنان و کودکان بی سرپرست و معلولین، توسعه بیمه‌های اجتماعی و قرار دادن همه اقشار مردم تحت پوشش بیمه خدمات درمانی تا آخر برنامه دوم و پرداخت سهم سرانه دولت مطابق ضوابط قانون بیمه خدمات درمانی.^۱

۳-۱-۳- برنامه سوم

حوزه آموزشی، فرهنگی و ورزشی

مرکز امور مشارکت زنان به موجب این برنامه موظف گردید در جهت زمینه سازی برای ایفای نقش مناسب زنان در توسعه کشور و تقویت نهاد خانواده، اقدام به شناسایی نیازهای آموزشی و فرهنگی و ورزشی خاص زنان و تهیه طرح‌های مناسب در این راستا نماید^۲ بنابر این توجه به سه حوزه آموزش، فرهنگ و ورزش بانوان از شاخص‌های رویکرد برنامه سوم به زنان می‌باشد.

از آنجایی که آموزش دارای دو حوزه آموزش و پرورش عمومی و فنی و حرفه‌ای است در برنامه سوم به حوزه فنی و حرفه‌ای توجه ویژه شده است، به موجب این برنامه دولت موظف گردید به منظور توسعه کمی و کیفی مهارت‌های فنی و حرفه‌ای نیروی کار و ارائه آموزش‌های متنوع مهارتی به گروه‌های مختلف، نسبت به اختصاص سهمیه ای خاص در پرداخت یارانه سود تسهیلات به سرمایه گذاران بخش خصوصی و تعاونی در زمینه ایجاد آموزشگاه‌های آزاد فنی و حرفه‌ای اقدام کند.^۳

منظور کردن هزینه ایاب و ذهاب دانش آموزان دختر و پسر از روستایی به روستای دیگر برای آموزش، ماده ۱۴۳ از دیگر مواردی بود که در راستای توسعه آموزشی پیش بینی گردید.

۱. برنامه دوم توسعه، اهداف کلان، بخش دوم، ۱، ۵.

۲. ماده ۱۵۸ برنامه سوم توسعه

۳. ماده ۵۱ برنامه سوم توسعه

۳-۱-۴- برنامه چهارم

الف. حوزه آموزشی

در بخش توسعه مبتنی بر دانایی نیز دولت موظف شده است که دوره‌های آموزشی ضمن خدمت متناسب با مشاغل مورد تصدی کارکنان به منظور افزایش سطح کارایی و ارتقای مهارت‌های شغلی زنان از طریق آموزش‌های کوتاه مدت ایجاد نماید.^۱

ب. حوزه فرهنگی و ورزشی

اگرچه در دو برنامه دوم و سوم توجه به مقوله ورزش بانوان صورت گرفت ولیکن می‌توان از جمله نوآوری‌های برنامه چهارم را در حمایت ویژه از زنان در مقوله ورزش دانست، در این راستا چندین وزارت خانه موظف می‌شوند تا پشتیبانی‌های لازم را از ورزش کشور به عمل آورند و در همین راستا برنامه جامع ارتقای ورزش مدارس، هماهنگی و انسجام و رشد و ارتقای ورزش دانشجویی، توسعه اماکن ورزشی سرپوشیده، افزایش ساعات درس تربیت بدنی، ایجاد باشگاه‌های ورزشی و تربیت نیروی انسانی مورد نیاز این بخش را تهیه و تنظیم نماید، نکته جالب آنست که در این ماده به صراحت اولویت دختران مورد تأکید قرار گرفته است.^۲

۳-۱-۵- برنامه پنجم

ج. حوزه آموزشی، دینی، فرهنگی و ورزشی

از جمله نوآوری‌های برنامه پنجم توجه به حوزه دینی و مذهبی در کنار دو حوزه آموزشی و فرهنگی به صورت مستقل می‌باشد.

به موجب بند الف ماده ۳ این برنامه دولت مکلف به اجرای برنامه‌های دینی، مذهبی، هنری، فرهنگی، آموزشی و علمی می‌گردد، در همین راستا معاونت امور زنان و خانواده ریاست جمهوری اقدام به برنامه ریزی و بزرگداشت مناسبت‌ها، شرکت در جلسات مرتبط با امر به معروف و نهی از منکر زنان، تعامل مستمر با معاونت ورزش

۱. برنامه چهارم توسعه بند ۱ ماده ۵۴

۲. برنامه چهارم توسعه ماده ۱۱۷

بانوان وزارت ورزش و جوانان در خصوص توزیع متناسب و عادلانه فرصت‌ها و امکانات ورزشی زنان و دختران می‌نماید.

همچنین در راستای اجرای بند الف ماده ۴۱ برنامه و در راستای اجرایی شدن برنامه ساماندهی امور جوانان اقدام به پیگیری تصویب بسته پیشنهادی آموزش خانواده ویژه کارکنان مجرد و متأهل می‌نماید.

تدوین و تصویب برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده با اولویت تأمین اجتماعی، ارتقاء سلامت،

ارتقاء توانمندی‌های زنان مدیر و نخبه^۱ و نیز تدوین و ارتقاء شاخص‌های کیفی به خصوص در رشته‌های علوم انسانی به ویژه در رشته‌های علوم قرآن و عترت و مطالعات میان رشته‌ای با بهره‌گیری از امکانات و توانمندی‌های حوزه‌های علمیه و تأمین آموزش های مورد نیاز متناسب با نقش دختران و پسران از جمله اموری است که در برنامه پنجم مورد توجه قرار گرفته است.^۲

در راستای اجرای ماده ۲۳۰ برنامه، معاونت مزبور در راستای اجرای بسته اجرایی برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده، اقدام به انعقاد موافقت نامه با ۳۱ استانداری با موضوع طرح توان افزایی و ارتقای تاب آوری اجتماعی زنان و خانواده‌ها از طریق آموزش اعضای ۶۲۰ اعضای تشکل‌های اجتماع محور و یا سازمان‌های مردم نهاد بومی به عنوان آموزشگر محل به مدت ۲۲۳۲۰ نفر/ساعت و آموزش ۱۱۶۲۵ نفر از اعضای خانوار استان به مدت ۸۰ ساعت در مجموع ۹۳۰۰۰۰ نفر ساعت می‌نماید، تدوین پیش نویس سند ملی آموزش جامع خانواده در حوزه ازدواج، حمایت از تولید فیلم صد ثانیه ای در حوزه خانواده از جمله دیگر اقدامات صورت گرفته در راستای اجرای ماده اخیرالذکر می‌باشد (سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۹۶: ۱۲۳-۱۲۱).

چنانچه ملاحظه می‌گردد برنامه پنجم توسعه در حوزه آموزش زنان به نسبت برنامه های قبل رشد چشم گیری داشته است و صرف نظر از عملکرد دستگاه‌های اجرایی مربوط در تحقق بخشیدن به احکام مندرج در برنامه، نقطه عطفی در برنامه‌های توسعه

۱. ماده ۲۳۰ برنامه پنجم توسعه

۲. بند ب ماده ۱۵ برنامه پنجم توسعه

کشور در توجه به امر آموزش زنان به‌ویژه در حوزه تحکیم خانواده می‌باشد.

۳-۲- مشارکت اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و اقتصادی

مشارکت، به عنوان یکی از معیارهای توانمند سازی زنان در توسعه می‌باشد، مشارکت در تصمیم‌گیری و مشارکت در اجرای برنامه‌های توسعه‌ای از جمله جنبه‌های مشارکت زنان در توسعه است که به معنای مشارکت در بررسی نیازها، شناسایی مشکلات، برنامه‌ریزی، مدیریت، اجرا و ارزشیابی است.

۳-۲-۱- برنامه اول

در برنامه اول توسعه، مشارکت زنان در ابعاد اجتماعی، فرهنگی، آموزشی، اقتصادی و سیاسی به عنوان ابزاری در جهت ارتقاء کیفی و کمی فرهنگ عمومی و تعلیم و تربیت در جامعه تلقی شده است، لازم به ذکر است که در این برنامه تأکید گردیده است که مشارکت زنان بایستی با در نظر گرفتن حفظ شئونات خانواده و شخصیت اسلامی زن باشد و هر مشارکتی مد نظر نمی‌باشد.

در این راستا در قسمت اول این برنامه به ارتقاء کیفی فرهنگ عمومی و گسترش کمی آن، تعلیم و تربیت و علوم و فنون در جامعه با توجه خاص نسبت به نسل جوان از طریق مشارکت بیش تر زنان در امور اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و اقتصادی با حفظ شئونات خانواده و ارزش‌های متعالی شخصیت اسلامی زن تأکید شده است،^۱ حفظ قداست خانواده و تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری و مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی نیز در همین قسمت مورد توجه قرار گرفت.

۳-۲-۲- برنامه دوم

در این برنامه صرفاً در یک بند به موضوع مشارکت زنان اشاره گردیده است: مشارکت بیشتر زنان و بانوان در امور اجتماعی، فرهنگی، آموزشی و اقتصادی با حفظ شئونات خانواده و ارزش‌های متعالی شخصیت اسلامی زن شد فضائل بر اساس اخلاق اسلامی و ارتقاء کمی و کیفی فرهنگ عمومی جامعه.^۲

۱. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۱۸-۳-.

۲. برنامه دوم توسعه، اهداف کلان، بخش دوم، بند ۲، شماره ۱۳.

۳-۲-۳- برنامه سوم

در راستای افزایش و تقویت مشارکت زنان در فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به موجب این برنامه تکالیفی برای شورای برنامه ریزی و توسعه استان^۱ و نیز مرکز امور مشارکت زنان^۲ در خصوص پیشنهاد برنامه‌های مشارکت زنان و زمینه سازی برای ایفای نقش مناسب آنان در توسعه کشور مقرر می‌گردد.

۳-۲-۴- برنامه چهارم

در راستای تقویت مشارکت زنان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی به موجب این برنامه دولت مکلف می‌گردد تا اقدام به تدوین، تصویب و اجرای برنامه جامع توسعه مشارکت زنان^۳ نماید.

۳-۲-۵- برنامه پنجم

در این برنامه دولت مکلف می‌گردد تا با هدف تقویت جایگاه زنان در عرصه‌های اجتماعی اقدام به تدوین و تصویب برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده نماید، از جمله مواردی که در تدوین برنامه جامع مذکور می‌بایست لحاظ گردد توسعه توانایی‌های سازمان‌های مردم نهاد، ارتقاء توانمندی‌های زنان مدیر و نخبه، توسعه تعاملات بین‌المللی و اصلاح ساختار اداری تشکیلاتی زنان و خانواده در راستای افزایش مشارکت زنان در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است.

۳-۳- حمایتی و توانمندسازی

۳-۳-۱- برنامه اول

تأمین نیازمندی‌ها و گسترش حمایت‌های اقتصادی - اجتماعی از خانواده‌های

۱. ماده ۷۱ برنامه سوم توسعه

۲. ماده ۱۵۸ برنامه سوم توسعه

۳. در بخش چهارم با عنوان صیانت از هویت و فرهنگ اسلامی - ایرانی دولت مکلف شده که با هدف تقویت نقش زنان در جامعه و توسعه فرصت‌ها و گسترش سطح مشارکت آنها در کشور «برنامه جامع توسعه مشارکت زنان» مشتمل بر اقدامات ذیل را تهیه، تدوین و تصویب نماید. ماده ۱۱۱ برنامه چهارم توسعه

شه‌دا، توجه خاص به تحصیل فرزندان خانواده شه‌دا در این برنامه مورد توجه قرار گرفت.^۱

۳-۳-۲- برنامه دوم

در این برنامه نکتل قابل توجه نگاه حمایتی به زنان بی سرپرست است لذا شاهد اعتبار برای تأمین اجتماعی زنان و کودکان بی سرپرست^۲ و پرداخت مستمری به اقشار نیازمند از جمله زنان و کودکان بی سرپرست تا آخر برنامه دوم هستیم.^۳

۳-۳-۳- برنامه سوم

از جمله گروه‌های خاصی که به موجب برنامه سوم توسعه مورد حمایت قرار می‌گیرند جانبازان زن، زنان بی سرپرست و خود پرست می‌باشد.

اختصاص آسایشگاه‌هایی برای بستری کردن جانبازان زن در طول برنامه به موجب ماده ۱۹۳، افزایش مستمری معیشت ماهانه خانوارهای تحت پوشش دستگاه‌های حمایتی در اجرای موازین ماده (۶) آیین نامه اجرایی قانون تأمین زنان و کودکان بی سرپرست مصوب ۱۳۷۴ هیئت وزیران به موجب تبصره ۲ ماده ۶۰ از جمله این حمایت هاست.

همچنین مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری موظف است در جهت زمینه سازی برای ایفای نقش مناسب زنان در توسعه کشور و تقویت نهاد خانواده، ضمن انجام مطالعات لازم با همکاری دستگاه‌های اجرایی ذی ربط برای بهره‌گیری از خدمات مختلف اجتماعی زنان در زمینه‌های مالی، حقوقی، مشاوره‌ای، آموزشی و ورزشی، طرح‌های لازم با اولویت قائل شدن برای زنان خودسرپرست و بی سرپرست مناطق توسعه نیافته یا کمتر توسعه یافته و گروه‌های محروم جامعه در زمینه حمایت از تشکیل سازمانهای غیر دولتی، تهیه و برحسب مورد به دستگاه‌های اجرایی یا دولت

۱. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۱-۵- و ۲-۵-.

۲. برنامه دوم توسعه، تبصره ۱۲.

۳. برنامه دوم توسعه، بخش دوم، بند ۱، شماره ۵.

منعکس کند تا پس از تصویب از طریق دستگاه‌های ذی ربط اجرا شوند.^۱

۳-۳-۴- برنامه چهارم

زنان سرپرست خانوار از جمله گروه‌های خاصی هستند که به موجب برنامه چهارم توسعه مورد حمایت قرار می‌گیرند، از جمله محورهای حمایتی در خصوص این گروه خاص دادن یارانه، کارمزد، تسهیلات مسکن^۲ و نیز تأمین بیمه خاص (در قالب فعالیت‌های حمایتی)^۳ می‌باشد.

همچنین به منظور پیشگیری و کاهش آسیب‌های اجتماعی، دولت نسبت به تهیه طرح جامع کنترل کاهش آسیب‌های اجتماعی، با تأکید بر پیشگیری از اعتیاد به مواد مخدر مکلف می‌گردد تا اقدام به تهیه و تدوین طرح جامع توانمندسازی زنان خودسرپرست و سرپرست خانوار و نیز افزایش مستمری ماهیانه زنان سرپرست خانواده تحت پوشش دستگاه‌های حمایتی نماید.^۴

۳-۳-۵- برنامه پنجم

در این برنامه نیز همانند برنامه‌های توسعه‌ای قبل زنان سرپرست خانوار و بدسرپرست مورد حمایت ویژه قرار می‌گیرند و از جمله اولویت‌ها در تدوین برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده، ساماندهی مشاغل خانگی برای زنان سرپرست خانوار و زنان بدسرپرست تعیین می‌گردد.^۵

در راستای توانمندسازی گروه مزبور دولت مکلف به طراحی نظام سطح بندی خدمات حمایتی و توانمندسازی و تلاش در راستای استقرار نظام مذکور و نیز تأمین حق سرانه بیمه اجتماعی زنان سرپرست خانوار نیازمند، در طول سال‌های اجرای برنامه و معاف نمودن افراد تحت پوشش سازمان‌ها و نهادهای حمایتی که شمار قابل توجهی

۱. برنامه سوم توسعه بند د ماده ۱۵۸

۲. برنامه چهارم توسعه شماره ۳، بند د، ماده ۳۰

۳. برنامه چهارم توسعه بند ج ماده ۹۶

۴. برنامه چهارم بند ی، و، ل ماده ۹۷

۵. برنامه پنجم توسعه ماده ۲۳۰ برنامه

از این افراد را زنان تشکیل می‌دهند از پرداخت هزینه‌های صدور پروانه ساختمانی، عوارض شهرداری و هزینه‌های انشعاب آب، فاضلاب، برق و گاز برای کلیه واحدهای مسکونی اختصاص یافته به آنها فقط برای یک بار می‌گردد.^۱

از دیگر حمایت‌هایی که در برنامه پنجم از زنان صورت گرفته است تکلیف دولت به فراهم نمودن تسهیلات لازم و پشتیبانی از رده‌های مقاومت بسیج جامعه زنان به‌ویژه در فعالیت‌های مربوط به توسعه فرهنگ عفاف و حجاب و تحکیم بنیاد خانواده می‌باشد.^۲

۳-۴- حمایت قانونی

در حوزه حمایت قانونی در برنامه‌های اول تا سوم توسعه هیچ گونه ملاحظه‌ای دیده نشده است.

در برنامه چهارم توسعه در راستای ارتقای امنیت انسانی و عدالت اجتماعی دولت به موجب این برنامه مکلف گردید تا به منظور حفظ و ارتقای سرمایه اجتماعی، ارتقای رضایتمندی عمومی و گسترش نهادهای مدنی در سال اول برنامه طرح جامع توانمندسازی و حمایت از حقوق زنان در ابعاد حقوقی، اجتماعی و اقتصادی و اجرای آن در مراجع ذی‌ربط را تهیه و تدوین نماید.^۳

همچنین به موجب این برنامه دولت مکلف گردید تا در تدوین حقوق شهروندی مسأله تأمین آزادی و امنیت لازم برای رشد تشکل‌های اجتماعی در زمینه صیانت از حقوق کودکان و زنان از محورهای عمده این منشور تلقی شده است.^۴

در برنامه پنجم توسعه نیز در ماده ۲۳۰ بر استیفای حقوق شرعی و قانونی بانوان در همه زمینه‌ها تأکید می‌گردد و تدوین و تصویب برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده در دستور کار دولت قرار می‌گیرد، در همین راستا مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری در راستای بازنگری قوانین و مقررات اقداماتی نظیر عضویت در شورای فرهنگی هفته ملی کودک، تدوین لایحه اصلاح قانون ترویج تغذیه با شیر مادر،

۱. برنامه پنجم توسعه ماده ۳۹

۲. برنامه پنجم توسعه بند ط ماده ۱۹۶

۳. برنامه چهارم توسعه بند ه ماده ۹۸

۴. برنامه چهارم توسعه ماده ۱۰۰

حمایت از مادران در دوران شیردهی، مشارکت در تدوین لایحه تعیین تکلیف تابعیت فرزندان حاصل از ازدواج زنان ایرانی با مردان خارجی، تدوین پیش نویس بستر جامع حمایتی زنان شاغل، استعلام نظرات کارشناسی از دستگاه‌ها در خصوص طرح جامع جمعیت و تعالی خانواده و ارسال جمع بندی نظرات به دفتر ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی، نقد و بررسی قانون حمایت خانواده و ارسال موارد به معاون حقوقی قوه قضائیه، ارائه مشاوره‌های حقوقی به صورت تلفنی و حضوری به متقاضیان در سراسر کشور می‌نماید (سازمان برنامه و بودجه، ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۱۳).

۳-۵- امنیت زنان

در خصوص مقوله امنیت زنان نخستین بار در برنامه پنجم توسعه سخن به میان می‌آید بنابر این از جمله نوآوری‌های برنامه پنجم توسعه پرداختن به مقوله امنیت زنان و کودکان در روابط اجتماعی می‌باشد، در همین راستا دولت مکلف به تهیه و تدوین «سند ملی امنیت بانوان و کودکان در روابط اجتماعی» می‌گردد^۱ و مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری در راستای اجرایی ساختن حکم ماده مذکور در این خصوص اقداماتی نظیر حمایت از ۳ پروژه پژوهشی با عنوان انجام مطالعات پیرامون تدوین سند پشتیبان لایحه تأمین امنیت زنان می‌نماید (همان، ۱۱۵-۱۱۴).

۳-۶- حوزه اقتصادی

از جمله عوامل رشد اقتصادی در هر کشوری افزایش عرضه کار می‌باشد که از جمله عناصر آن نیروی انسانی است، زنان در کشور ایران تقریباً نیمی از جمعیت را به خود اختصاص می‌دهند لذا مشارکت بالای زنان در بازار کار در رشد اقتصادی و توسعه اقتصادی مؤثر است، افزایش سهم زنان در نیروی کار به یکی از مسائل کلیدی در اقتصاد کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه تبدیل شده است، با توجه به اینکه نظام جمهوری اسلامی ایران یک نظام ایدئولوژیک می‌باشد، نگاه به زن در تدوین قوانین و مقررات بر مبنای نگاه اسلامی می‌باشد، لذا در خصوص موضوع اشتغال زنان

۱. برنامه پنجم توسعه ماده ۲۲۷

به این مسأله توجه گردیده است که اشتغال زنان نباید به عنوان اولویت در توسعه مطرح گردد و نگاه به اشتغال زنان با توجه به جایگاه کلیدی زن در خانواده بوده است، از همین رو ملاحظه می‌گردد که بحث اشتغال زنان ابتدائاً به صورت حمایتی از گروه‌های خاص صورت گرفته است و در گام بعدی با توجه به اهمیت خانواده توجه به مشاغل خانگی می‌باشد.

۳-۶-۱- برنامه اول توسعه (۱۳۶۸-۱۳۷۲)^۱

توجه به تأمین اشتغال مناسب از گروه‌های خاص (از قبیل خانواده‌های شهدا، مفقودین، جانبازان و آزادگان) از ویژگی‌های سیاست‌های اشتغال در این برنامه است.^۲ حمایت از مشاغل مولد با تأکید بر خوداشتغالی و تولیدات خانگی در این برنامه در بخش نیروی انسانی و اشتغال و دیده شده است.^۳ در این برنامه هیچ ماده خاصی به بحث اشتغال زنان نپرداخته است.

۳-۶-۲- برنامه دوم توسعه (۱۳۷۸-۱۳۷۳)^۴

انجام طرح‌های آماری به منظور اطلاع از تحولات بازار کار کشور و ایجاد اشتغال از طریق تقویت شبکه جمع آوری و پردازش اطلاعات بازار کار^۵، توسعه و حمایت از صنایع کوچک از مهم ترین سیاست‌های اشتغالی برنامه دوم توسعه بود که هیچ برنامه خاصی به طور ویژه برای اشتغال زنان پیش بینی نگردیده بود.

۱. در برنامه پنج‌ساله اول توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی رشد اقتصادی و فرهنگی از راه افزایش اعداد و ارقام مربوط به فعالیت‌های اقتصادی و فرهنگی و تأسیسات اجتماعی، منظور شد (بهشتی، ۱۳۷۸: ۱۹۹-۱۹۸)، (از این رو می‌توان بیان داشت در این برنامه، برنامه ریزی توسعه به معنای خاص وجود نداشت. (دانشور حسینی، ۱۳۸۴: ۵).

۲. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ب، ۱-۵-

۳. برنامه اول توسعه، قسمت یکم، ج، ۷-۱-۶-

۴. برنامه دوم توسعه (۱۳۷۴-۱۳۷۸) از نظر ساختار و ماهیت چندان با برنامه اول تفاوت نداشت، این برنامه با یک سال فاصله از پایان برنامه اول به تصویب رسید و با توجه به امکان کسب درآمدهای ریالی فراوان و آسان از راه بالا بردن ارزش دلارهای نفتی و کاهش ارزش ریال از نظر اعتبارات از رشد جهشی ۸/۱۲ برابر نسبت به برنامه اول برخوردار شد (رازقی، ۱۳۶۳: ۸۹)

۵. برنامه دوم توسعه، اهداف کلان، بخش سوم، ۵-۲-۵-، د و ه: ۱-۶-

۳-۶-۳- برنامه سوم توسعه (۱۳۸۳-۱۳۷۹)^۱

در راستای تحقق سیاست‌های اشتغال این قانون، نظام بانکی کشور موظف گردید در صدی از سپرده‌های قرض الحسنه پس انداز را به صورت تسهیلات به زنان بی‌کار سرپرست خانوار اعطا نماید.^۲

به موجب این برنامه مرکز امور مشارکت زنان ریاست جمهوری موظف گردید تا طرح‌های لازم برای افزایش فرصت‌های اشتغال زنان و ارتقاء شغلی آنان در چارچوب تمهیدات پیش بینی شده در این قانون و متضمن اصلاحات ضروری در امور اداری و حقوقی را تهیه و به منظور تصویب به هیأت وزیران ارائه کند.^۳

۳-۶-۴- برنامه چهارم توسعه (۱۳۸۸-۱۳۸۴)^۴

در برنامه چهارم توسعه بر انجام اقدامات لازم توسط دولت در راستای ایجاد فرصت‌ها برای زنان و مردان و توانمندسازی زنان از طریق دستیابی به فرصت‌های شغلی مناسب تأکید گردید.^۵

از آنجایی که در این برنامه گفتمان جدیدی در رابطه با عرصه کار و توسعه مطرح

۱. برنامه سوم توسعه به انگیزه انجام «اصلاحات ساختاری» تهیه و تدوین گردید، مهم‌ترین ویژگی برنامه سوم توسعه، سعی در فراهم ساختن الزام‌های تحقق یک توسعه پایدار بود، این برنامه ضرورت‌ها و چالش‌های اساسی کشور در سال‌های آتی، مانند جوانی جمعیت، افزایش سطح مشارکت اجتماعی، اهتمام بر امر اشتغال و فراهم آوردن رشد اقتصادی مورد نیاز برای کاستن از نرخ بی‌کاری فعلی، توسعه منابع انسانی و فناوری و بهره‌مندی از منابع و امکانات کشور و مزیت‌های متعدد آن را مورد توجه قرار داده است.

۲. برنامه سوم توسعه، ماده ۵۶.

۳. برنامه سوم توسعه، ماده ۱۵۸، بند ب.

۴. مهم‌ترین ویژگی برنامه چهارم توسعه تهیه و تصویب آن در چارچوب سند چشم‌انداز بیست ساله و پس از ابلاغ سیاست‌های کلی برنامه توسط رهبر معظم انقلاب اسلامی است، هدف از این نوع برنامه ریزی، نگاه فعال و آینده‌ساز به مسائل بود که لازمه این نوع نگاه، حرکت بر پایه مدیریت چشم‌انداز است، در چارچوب چشم‌انداز برنامه ریزی‌ها و حرکت‌های فردی و اجتماعی در راستای آینده‌سازی جهت‌گیری می‌شوند برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران مکمل برنامه سوم توسعه بود و حتی در مواردی برخی از مواد برنامه سوم عیناً در آن تکرار شده، در عین حال مواد متعددی با توجه به تحولات بین‌المللی اضافه شده است.

۵. ماده ۱۰۱ برنامه چهارم توسعه

می‌گردد و در همین راستا دولت مکلف به تدوین برنامه ملی توسعه کار شایسته می‌گردد، از جمله محورهایی که برای برنامه مزبور پیش بینی می‌شود موضوع تساوی مُزد زن و مرد و منع تبعیض در اشتغال و حرفه و برابری فرصت‌ها برای زنان و مردان و توانمندسازی زنان از طریق دستیابی به فرصت‌های شغلی مناسب است.^۱

همچنین در برنامه توسعه تعاون در ذیل ماده ۱۰۲ توانمندسازی زنان جهت شکل‌گیری فعالیت واحدهای تعاونی مورد تأکید قرار گرفته است.

۳-۶-۵- برنامه پنجم توسعه (۱۳۹۰-۱۳۹۵)^۲

به موجب این برنامه دولت مکلف به تدوین و تصویب برنامه جامع توسعه امور زنان و خانواده با اولویت ساماندهی مشاغل خانگی برای زنان سرپرست خانوار و زنان بدسرپرست گردید.^۳

۴. جایگاه زنان در برنامه ششم توسعه

قانون برنامه پنج‌ساله ششم توسعه جمهوری اسلامی ایران (۱۴۰۰ - ۱۳۹۶)، مصوب جلسه علنی مورخ ۱۳۹۵/۱۲/۱۴ مجلس شورای اسلامی می‌باشد.

۴-۱- حوزه فرهنگی، آموزشی، تأمین اجتماعی

از جمله نوآوری‌های مهم برنامه ششم توسعه در موضوع زنان اختصاص یک بخش از برنامه (بخش چهاردهم) به موضوع سلامت، بیمه، زنان و خانواده می‌باشد.

بیمه‌های اجتماعی و ساماندهی و پایداری صندوق‌های بیمه‌ای و بازنشستگی و پیشگیری و کاهش آسیب‌های اجتماعی و اجرای سند تحول بنیادین آموزش و پرورش، فرهنگ عمومی و سبک زندگی ایرانی - اسلامی از جمله مسائل محوری برنامه معرفی می‌گردد که دولت موظف است طرح‌های (پروژه‌های) مرتبط با آنها و همچنین

۱. بند الف و ج ماده ۱۰۱ برنامه چهارم توسعه

۲. قانون برنامه پنجم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، در ۱۵ دیماه ۱۳۸۹ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و اجرای آن با ابلاغ در سال ۱۳۹۰ رسماً آغاز شد.

۳. ماده ۲۳۰ برنامه پنجم توسعه

مصوبات ستاد فرماندهی اقتصاد مقاومتی صرفاً در حوزه‌های ذیل ذکر را در بودجه سالانه اعمال نماید.^۱

در برنامه ششم به‌طور جدی به مقوله خانواده پرداخته شده است، تکلیف دولت به تهیه طرح جامع کنترل و کاهش آسیب‌های اجتماعی با اولویت طلاق و مفاسد اخلاقی^۲، پشتیبانی و حمایت از ترویج ازدواج موفق، پایدار و آسان، فرزندآوری و تربیت فرزند صالح، ارزش دانستن ازدواج و فرزندآوری از طریق تمهید و سازوکارهای قانونی و اعطای تسهیلات و امکانات^۳، آموزش و مشاوره مستمر و مسئولانه نوجوانان و جوانان با اولویت خانواده‌ها قبل، حین و دست کم پنج‌سال پس از ازدواج توسط همه دستگاه‌های ذی ربط^۴، ارائه تسهیلات و امکانات ساخت و اجاره مسکن با اولویت زوج‌های دارای فرزند در قالب بودجه سنواتی، تمهیدات لازم از قبیل ارائه تسهیلات جهت افزایش سلامت ازدواج و درمان ناباروری در قالب بودجه سنواتی، تمهیدات لازم جهت بهره‌مندی از قضات و وکلای مجرب با اولویت وکلای متأهل، با ارائه آموزش‌های لازم در جهت تشویق صلح و سازش زوج‌ها در پرونده‌های دعاوی خانواده و ایجاد مشوق‌های لازم نسبت به پرونده‌های مختومه، حمایت و توسعه بیمه سلامت در بیمه پایه و تکمیلی برای مادران در کلیه مراحل دوران بارداری تا پایان دوران شیرخوارگی^۵ و تکلیف به اختصاص بودجه سنواتی در ماده ۱۰۲ در راستای توجه به بنیان خانواده در برنامه ششم مدون گردیده است.

در همین راستا به موجب بند ذ ماده ۸۰، ضمانت اجرا و نظارت بر رعایت موارد فوق‌الذکر پیش‌بینی می‌گردد و ستاد ملی زن و خانواده مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی عهده‌دار هدایت، ایجاد هماهنگی بین بخشی، نظارت کلان بر برنامه‌ها، اقدامات و ارزیابی عملکرد مربوط به وزارتخانه‌ها و دستگاه‌های اجرائی ذی ربط و

۱. بند ۲ ماده ۲ برنامه ششم توسعه

۲. ماده ۸۰ برنامه ششم توسعه

۳. بند ۳ ماده ۸۰ برنامه ششم توسعه

۴. بند ۴ ماده ۸۰ قانون برنامه ششم توسعه

۵. بند ۵، ح، خ، د ماده ۸۰ برنامه ششم توسعه

نهادهای عمومی و تشکل‌های مردمی و نیز بسیج ملی برای جلب مشارکت فراگیر در تحقق سیاست‌های کلی ابلاغی و رصد و پایش تحولات خانواده و جمعیت گردیده و مکلف به ارائه گزارش هر شش ماه یک بار به مجلس شورای اسلامی می‌گردد.

از دیگر تمهیدات برنامه ششم در راستای تحکیم خانواده، الزام وزارت تعاون به ارائه طرح لازم برای ایجاد بیمه اجتماعی زنان خانه دار حداقل دارای سه فرزند، تکلیف دولت به اختصاص بخشی از اعتبارات عمرانی خود را در قالب بودجه سنواتی به تأمین خوابگاه‌های مناسب برای دانشجویان متأهل، تکلیف سازمان بهزیستی به زمینه سازی لازم از طریق مرکز فوریت‌های اجتماعی و مددکاری و مراکز مشاوره و خدمات روان شناختی و گسترش خدمات در جهت پیشگیری از اختلاف و بحران‌های خانوادگی و پیشگیری از وقوع طلاق و با کمک نهادهای مردمی، تکلیف سازمان صدا و سیما به ترویج ازدواج، ضد ارزش بودن طلاق و آسیب‌های اجتماعی آن برای زوج‌ها و فرزندان، فرهنگ افزایش پابندی زوج‌ها به خانواده و حفظ حرمت خانواده را به عنوان محورهای اصلی سبک زندگی اسلامی - ایرانی در برنامه‌های خود،^۱ می‌باشد.

انجام اقدامات لازم در راستای مقابله با جنگ نرم در عرصه خانواده از دیگر نکات قابل توجه برنامه ششم می‌باشد.

۴-۲- حوزه حمایتی و توانمندسازی

توانمندسازی محرومان و فقرا (با اولویت زنان سرپرست خانوار)، به عنوان مسانل محوری برنامه ششم مطرح شده که دولت موظف شده تا طرح‌ها و پروژه‌های مربوط به آن را در بودجه سالانه اعمال نماید.^۲

در راستای تحقق عدالت اجتماعی و حمایت از اقشار آسیب پذیر و بسط پوشش های امدادی و حمایتی و بیمه‌ای و پیشگیری و کاهش آسیب‌های اجتماعی دولت به موجب برنامه ششم مکلف گردیده است تا نسبت به طراحی و اجرای برنامه‌های لازم برای نیل به اهدافی نظیر اشتغال افراد تحت پوشش نهادهای حمایتی، افزایش حمایت

۱. ماده ۱۰۲ و ۱۰۳ برنامه ششم توسعه

۲. بند ۲ ماده ۲ برنامه ششم توسعه

از کودکان بی سرپرست و کنترل افزایش طلاق اقدام نماید.^۱

اگرچه زنان سرپرست خانوار از برنامه سوم به بعد مورد توجه بوده‌اند ولیکن در برنامه ششم از حمایت ویژه‌ای برخوردار می‌شوند، چنانچه به موجب بند ت ماده ۸۰، معاونت امور زنان ریاست جمهوری مکلف گردیده است تا طرح جامع توانمندسازی زنان سرپرست خانوار را تهیه و تا تصویب آن و نظارت بر اجرای آن دنبال نماید. به موجب این برنامه، حمایت‌های ویژه‌ای نیز از همسران شهدا صورت پذیرفته است.^۲

۴-۳- توجه به مقوله نقش زنان در فرآیند توسعه پایدار

از جمله شاخصه‌های برنامه ششم توسعه توجه ویژه به نقش زنان در فرآیند توسعه پایدار است، چنانچه ماده ۱۰۱ این برنامه اختصاصاً به این مسأله می‌پردازد و کلیه دستگاه‌های اجرائی را موظف می‌نماید تا به منظور تحقق اهداف مندرج در اصول دهم (۱۰)، بیستم (۲۰) و بیست و یکم (۲۱) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اهداف سند چشم انداز بیست ساله و سیاست‌های کلی برنامه ششم و سیاست‌های کلی خانواده مبنی بر «تقویت نهاد خانواده و جایگاه زن در آن و استیفای حقوق شرعی و قانونی زنان در همه عرصه‌ها و توجه ویژه به نقش سازنده آنان» و نیز به منظور بهره‌مندی جامعه از سرمایه انسانی زنان در فرآیند توسعه پایدار و متوازن، با سازماندهی و تقویت جایگاه سازمانی امور زنان و خانواده در دستگاه، نسبت به اعمال رویکرد عدالت جنسیتی بر مبنای اصول اسلامی در سیاست‌ها، برنامه‌ها و طرح‌های خود و ارزیابی آثار و تصمیمات براساس شاخص‌های ابلاغی ستاد ملی زن و خانواده شورای عالی انقلاب فرهنگی اقدام نمایند.

نکته قابل توجه تکلیف معاونت امور زنان و خانواده به نظارت و ارزیابی اقدامات دستگاه‌ها در راستای تکلیف مقرر در صدر ماده ۱۰۱ می‌باشد و در همین راستا موظف به پیشنهاد آئین نامه اجرایی در خصوص ماده مذکور می‌گردد.

۱. ماده ۷۸ برنامه ششم توسعه

۲. بند ج، خ و ژ ماده ۸۷، تبصره یک بند د ماده ۸۷، تبصره ۲ بند ذ ماده ۸۷، بند الف ماد ۸۸، بند ب، پ، ت و ث ماده ۸۸، ماده ۹۰ برنامه ششم توسعه

۴-۴ - حوزه اقتصادی

در موضوعات خاص کلان فرابخشی در مورد بهبود محیط کسب و کار، اشتغال به عنوان مسائل محوری برنامه ششم مطرح شده که دولت موظف شده تا طرح‌ها و پروژه‌های مربوط به آن را در بودجه سالانه اعمال نماید.

حمایت، پشتیبانی و ارتقای معیشت و اقتصاد خانواده از طریق توسعه مشاغل خانگی، بنگاه‌های زود بازده اقتصادی و تعاونی‌های تولیدی روستایی و خانواده محور و افزایش نرخ رشد مستمر فعالیت‌ها نسبت به سال پایه اجرای قانون برنامه از دیگر تکالیف دولت در راستای اشتغال بانوان به موجب این برنامه می‌باشد.

۵. مقایسه تطبیقی برنامه ششم با پنج برنامه اول در رویکرد به زنان

در مقایسه شش برنامه توسعه ملاحظه می‌گردد که با توجه به ویژگی اصلی دو برنامه اول و دوم توسعه در این دوره که توجه به رشد اقتصادی و افزایش شاخصه‌ای کمی بوده است در این دو برنامه فقط در سیاست‌های کلان برنامه، بخش‌هایی به امور زنان پرداخته است و صرفاً موضوع زنان به منزله زیرمجموعه‌ای از بحث کنترل مولید و جمعیت مورد توجه قرار گرفته است، در برنامه دوم که رویکردی فراجنسیتی داشته است، رویکرد جنسیتی صرفاً به موضوعاتی چون اوقات فراغت و ورزش بوده لذا به صراحت می‌توان بیان داشت که زنان به طور جدی در این برنامه مورد توجه قرار نگرفته اند، با توجه به اینکه برنامه‌های سوم و چهارم توسعه، گرایش به توسعه همه جانبه و توسعه در جامعیت آن، داشتند لذا در برنامه سوم توجه به امور زنان با رویکرد توانمندسازی بیشتر شده و سیاست‌های مبتنی بر نگرش جنسیتی اعمال گردید و تشکیلاتی هم اختصاصاً برای ایفای نقش زنان در توسعه کشور ایجاد می‌گردد، برنامه چهارم نیز با توجه ویژه به توسعه مشارکت زنان و تقویت نقش آن‌ها در جامعه در راستای پررنگ نمودن نقش زنان در توسعه گام برداشت و جایگاه تشکیلاتی مرکز امور مشارکت زنان ارتقا داد و به موضوع اشتغال و ارتقای نقش اقتصادی زنان توجه ویژه نمود، توجه به نقش زنان در برنامه پنجم پررنگ تر می‌گردد ولیکن انتظاری که از این برنامه در این خصوص می‌رفت برآورده نشد، در برنامه ششم توسعه در کنار حمایت و

پشتیبانی از زنان با در نظر گرفتن نقش مادری و همسری به عنوان نقش اصلی زنان در ایفای نقش خانه داری، به مشارکت زنان در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی توجه ویژه شده است در حالی که در برنامه‌های اول نگاه به مشارکت زنان با رویکرد عاملیت یا اساسا وجود نداشته یا بسیار کم رنگ بوده است. چنانچه ملاحظه می‌گردد در هر شش برنامه، بخش عمده مواد اختصاص یافته به زنان با رویکرد فقرزدایانه در خصوص زنان بی سرپرست یا بدسرپرست و سرپرست خانوار است که حمایت‌هایی در راستای دستیابی آنها به سرمایه و بازار کار است.

در یک نگاه رویکردگرایانه به برنامه‌های توسعه پس از انقلاب می‌توان بیان داشت که در برنامه‌های اول به ویژه برنامه اول تا سوم، تدوین کنندگان برنامه‌ها به موقعیت زنان در فرایند توسعه توجه چندانی نداشته و با اتخاذ رویکرد رفاهی، سعی کرده‌اند امکاناتی را که در اختیار زنان با نگاهی حمایتی و به عنوان گروه‌های آسیب پذیر، قرار دهند لذا زنان به عنوان دریافت کنندگان غیرفعال توسعه در نظر گرفته شده‌اند نه به عنوان مشارکت کنندگان در فرآیند توسعه (کاظمی، ۱۳۸۳: ۸۱-۷۹).

لذا این برنامه‌ها بر مبنای رویکرد رفاهی و فقرزدایانه و در راستای حمایت از زنان ترسیم شده‌اند و به تدریج در برنامه چهارم، پنجم و ششم با حفظ این رویکرد در کلیه حوزه‌های آموزشی، فرهنگی و اقتصادی به جنبه توانمندسازی زنان و به عبارت بهتر بر جنبه عاملیت زنان توجه می‌گردد و در برنامه ششم توسعه شاهد تحول اساسی در به رسمیت شناختن نقش زنان در توسعه هستیم.

بنابر این در برنامه ششم توسعه با هر دو رویکرد رفاه گرا و عاملیت به موضوع زنان پرداخته شده است در حالی که در برنامه‌های اول کانون توجه به رفاه زنان بوده و نقش فعال عاملیت زنان یا اساسا نادیده گرفته شده است یا بسیار کم رنگ بوده است.

به طور کلی بررسی جایگاه زنان در شش برنامه توسعه بیان گر حرکت رو به رشد ارتقاء جایگاه زنان در این برنامه‌ها ابتدا از طریق حمایت و سپس توانمندسازی زنان به وسیله ایجاد فرصت‌های بهتر اشتغال، آموزش، بهداشت، مشارکت سیاسی - اجتماعی می‌باشد، علیرغم وجود چنین رویکرد روبه رشدی، انتظاری که از برنامه ریزان در توجه

به جایگاه زنان به ویژه در برنامه چهارم و پنجم توسعه می‌رفت بیش از آنچه تدوین گردید بود ولیکن برنامه ششم توسعه تا حدی توانست این انتظار را پاسخ دهد.

مجموعه بندها و مواد مربوط به زنان	مواد مربوط به حمایت قانونی	مواد مربوط به حمایت از گروه‌های خاص و توانمند سازی	مواد مربوط به آموزش، بهداشت، تامین اجتماعی	مواد مربوط به اشتغال	برنامه توسعه
۵		قسمت یکم، ب، ۱-۵ و ۲-۵.	قسمت یکم، ب، ۱۸-۳.	شماره ۱-۱ از بند ج قسمت یکم شماره ۶-۵ از بند ب	اول
۷		تبصره ۱۲، بخش دوم، بند ۱، شماره ۵.	اهداف کلان، بخش دوم، بند ۲، شماره ۱۳، ۵.	بخش دوم، بند ۲، شماره ۱۳، ۶۵. اهداف کلان، بخش دوم، ۱، ۵.	دوم
۵		بند ماده ۱۵۸ ماده ۱۹۳	ماده ۷۱ ماده ۱۵۸	ماده ۵۶ ماده ۵۱، ماده ۱۵۸	سوم

۱۰	بند ۵ ماده ۹۸ ماده ۱۰۰	شماره ۳، بند د، ماده ۳۰ بند ج ماده ۹۶ بندی، و، ل ماده ۹۷	ماده ۱۱۱	ماده ۱۱۷ بند ۱ ماده ۵۴	بند الف وج ماده ۱۰۱ بند الف ماده ۱۰۲	چهارم
۲		ماده ۲۳۰	ماده ۲۳۰	ماده ۲۳۰ بند ب ماده ۱۵	ماده ۲۳۰	پنجم
۸	ماده ۱۰۱	بند ت ماده ۲ ماده ۷۸ ماده ۸۸ ماده ۹۰		بند ت ماده ۲ ماده ۸۰ ماده ۱۰۲ ماده ۱۰۳	بند ت ماده ۲	ششم

نتیجه گیری

در پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش مبنی بر اینکه جایگاه زنان در برنامه ششم توسعه چیست و چه وضعیتی در مقایسه با برنامه‌های توسعه قبل از آن دارد، می‌توان بیان داشت که از آنجایی که مشارکت مؤلفه‌ای اساسی در بهبود کیفیت زندگی است و در فرآیند توسعه اجتماعی به عنوان ابزار و هدف توسعه مورد نظر است، با توجه به اینکه زنان برخوردار از نقش‌های مختلفی هستند که به نسبت نقش مردان گسترده‌تر و ظریف‌تر است و استحکام بنیان خانواده و حضور در عرصه‌های مختلف جامعه از مهم‌ترین این نقش‌هاست، برنامه ششم توسعه به‌طور جدی به مقوله خانواده پرداخت، در این برنامه با ملاحظه این مسأله که صرفاً نیاستی در بحث مشارکت زنان به مشارکت اقتصادی و بحث اشتغال بیرون از خانه توجه گردد و کار زنان صرفاً شامل انجام وظیفه شغلی نمی‌باشد بلکه کار منزل (خانه داری) اگرچه به دلیل لحاظ نشدن ارزش اقتصادی برای آن در توسعه اقتصادی مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد، دارای ارزش است و توجه به اینکه توسعه اجتماعی و شاخص‌های آن فراتر از شاخص‌هایی چون تولید ناخالص ملی است و کار خانه و بچه داری را نیز - چون حجم عظیمی از امر تولید را که از لحاظ

اجتماعی ضرورت دارد در بر می‌گیرد-، شامل می‌شود، به موضوع تحکیم بنیان خانواده به‌طور جدی پرداخته است، اختصاص مواد متعدد به موضوع کاهش آسیب‌های اجتماعی، فساد اخلاقی، مقابله با جنگ نرم در عرصه خانواده و تلاش در جهت کاهش طلاق نشانگر این واقعیت است که در برنامه‌های قبلی توسعه مورد توجه قرار نگرفته بود، البته این مطلب به معنای رد مشارکت و حضور زنان در عرصه اقتصادی (مشارکت در نیروی کار) نمی‌باشد و از همین روست که به موضوع اشتغال زنان نیز در این برنامه توجه گردیده است ولیکن باز با توجه به اهمیت نقش مادری و همسری به عنوان نقش اصلی زنان در ایفای نقش خانه داری تأکید بر حمایت از مشاغل خانگی می‌باشد.

لازم به ذکر است که با توجه به رشد منفی جمعیت در سال‌های اخیر و نگرانی جدی رهبری نظام نسبت به این موضوع انتظار می‌رفت همان‌گونه که در برنامه اول و دوم توسعه به‌طور ویژه کنترل موالید مورد توجه قرار گرفته بود در برنامه ششم نیز بحث جمعیت و افزایش آن مورد توجه قرار گیرد که چنین نگردیده است.

کتاب‌نامه

۱. آسایش، حسین، سیمای اقتصادی ایران در برنامه سوم و چهارم عمرانی کشور، تبریز دانشگاه آذربادگان، ۱۳۵۵.
۲. بهشتی، محمد باقر، «تأثیر ارزیابی برنامه‌های گذشته در تدوین برنامه‌های آینده ایران»، تهران، مجموعه مقالات همایش پنجاه سال برنامه ریزی توسعه در ایران، برگزارکنندگان، تحقیقات اقتصاد ایران، ۱۳۷۸.
۳. حسینی، نیرالسادات، نقش زنان در فرآیند توسعه با نگاهی به برنامه چهارم و شاخص‌های بین‌المللی توسعه، مجله اقتصاد، کار و جامعه، شماره ۶۴، ۱۳۸۴.
۴. حق پناه، جعفر، توسعه یعنی ظرفیت‌سازی در حوزه‌های فرهنگ، سیاست و اقتصاد، دو ماهنامه اجتماع و توسعه، سال اول، شماره ۲، ۱۳۹۳.
۵. دانشور حسینی، نیرالسادات، نقش زنان در فرآیند توسعه نگاهی به برنامه چهارم و شاخص‌های بین‌المللی توسعه، کار و جامعه شماره ۶۴، ۱۳۸۴.
۶. دفتر امور زنان ریاست جمهوری و یونیسف، نقش زنان در توسعه، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۶.
۷. رازقی، ابراهیم، اقتصاد ایران، تهران، نشر نی، ۱۳۶۳.
۸. زیبایی، حسن، توصیه برای احیای سازمان مدیریت، همشهری اقتصاد، شماره ۱۷، ۱۳۹۲.
۹. سازمان برنامه و بودجه کشور، گزارش برنامه هفت ساله عمرانی دوم کشور، ۱۳۴۱.

۱۰. —، گزارش عملکرد قانون برنامه پنجم توسعه اقتصادی اجتماعی فرهنگی در سال ۱۳۹۵، انتشارات سازمان برنامه و بودجه، جلد دوم، حوزه بخشی ۱، ۱۳۹۶.
۱۱. شیرزادی، رضا، برنامه‌های توسعه در ایران بعد از انقلاب اسلامی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۱۱، ۱۳۸۹.
۱۲. صادقی، سهیلا و سمیرا کلهر، ابعاد شکاف جنسیتی و میزان تحقق کاهش آن در برنامه سوم توسعه، پژوهش زنان، دوره ۵، شماره ۲، ۱۳۸۶.
۱۳. طالقانی، غلامرضا، مدیریت توسعه، تهران، علم و ادب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۱۴. عظیمی، حسین، «تحلیل شرایط و سیاست‌های اقتصادی در دوره جنگ ایران و عراق»، فصلنامه مطالعات دفاعی و امنیتی، سال هشتم، شماره ۲۷، ۱۳۸۰.
۱۵. غفاری، غلامرضا، زنان و توسعه اجتماعی، نشریه حقوق زنان، ۱۳۷۸.
۱۶. قدیمی، اکرم، قربانی شیخ نشین، ارسال و حریری، رحمان، مقایسه جایگاه زنان در برنامه‌های توسعه و کلان جمهوری اسلامی ایران، مجله مطالعات زنان، دوره ۵، شماره ۳، ۱۳۹۰.
۱۷. کاظمی، نصرت، زنان، توسعه و آموزش، پیک نور، دوره ۲، شماره ۳، ۱۳۸۳.
۱۸. کیث گریفین، تری مک کنلی، توسعه انسانی، دیدگاه و راهبرد، ترجمه، غلامرضا خواجه پور، تهران، انتشارات وداد، ۱۳۷۷.
۱۹. مؤمنی، فرشاد، #ارضرومچیلر، سمیه و هنردوست، عطیه، بررسی وضعیت زنان در برنامه‌های توسعه اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی پس از انقلاب، پژوهش زنان، دوره ۶، شماره ۱، ۱۳۹۳.
20. Sen, Amartya (1999) , Development as freedom, NewYork: Knopf, and Oxford: Oxford University press, Pp: 124-130 .
21. Vandaha, Shiva (1995) , Staying Alive: Woman Ecology and Developmant in India, India: Kali for Woman .

تأملی در مبانی قانونی بودن اتانازی

از منظر اخلاق و اجتماع*

- سیدمحسن موسوی فر^۱
- کاظم خسروی^۲

چکیده:

اتانازی که در زبان فارسی به بیمارکشی با ترحم، بیمارکشی طبی، تسریع در مرگ محتضر و قتل از روی ترحم ترجمه شده است، در معنای خاص خود به سلب عمدی حیات از یک بیمار صعب‌العلاج بنا به درخواست وی، توسط پزشک متخصص تعریف می‌شود.

اتانازی را می‌توان بر مبنای نوع رفتار و هم‌چنین درخواست‌کننده آن تقسیم‌بندی نمود، بدین صورت که اگر بر مبنای عمل انجام شده باشد، به فعال و انفعالی و اگر به درخواست‌کننده آن نظر بیفکنیم، به داوطلبانه و غیرداوطلبانه تقسیم می‌شود. در رابطه با اتانازی بحث‌های اخلاقی و اجتماعی فراوانی صورت گرفته است که بالطبع برخی آن را خلاف اخلاقیات و شأن و جایگاه والای انسانی می‌دانند و در مقابل، برخی دیگر آن را حاصل احترام به انتخاب فردی و امری مشروع و اخلاقی می‌دانند.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.moosavifar@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).

khosravi.kazem@gmail.com

در حال فارغ از مباحث فقهی و کیفری مسأله، مهم‌ترین دلایل مخالفین را از منظر اصول اخلاقی و اجتماعی می‌توان شیب لغزنده، کاهش کیفیت مراقبت‌های پزشکی و از بین رفتن اخلاق پزشکی، جلوگیری از پیشرفت پزشکی، تأثیر نقش خانواده و اطرافیان، اصل تقدس حیات، و مخالفت با مشیت الهی برشمرد، در مقابل طرفداران قانونی شدن اتانازی به دلایلی همچون احترام به انتخاب فردی و اراده شخصی و آزادی انسان، نظریه اصالت فایده، حق مرگ باعزت، نظریه رأفت و ترحم، اصل تأثیر دوگانه، نظریه فشار و قانون طلایی استناد می‌کنند.

واژگان کلیدی: اتانازی، قتل ترحم آمیز، رضایت، بیمار، پزشک

مقدمه

یکی از مباحث نوین در حقوق پزشکی، بحث اتانازی می‌باشد، برخلاف جوامع غربی، پرداختن به اتانازی از سوی پژوهشگران و محققان در جامعه ما کمتر مورد توجه قرار گرفته است، واژه اتانازی^۱، که به صورت‌های آتانازی، یوتانازی، یونانازیا، اوتانازیا نیز استعمال شده است، از پیشوند یونانی «EU» به معنای «خوب» و «آسان» و واژه «Thanasia» به معنای «مرگ» مشتق شده است، و واژه‌ی «Thanasia» خود از «Thanatos» که به معنی الهه مرگ در اساطیر یونان باستان است، گرفته شده است، در روان‌کاوی زیگموند فروید، «Thanatos» به عنوان «غریزه مرگ» به کار رفته است. این واژه در زبان فارسی به بیمار کشی با ترحم، بیمار کشی طبی، تسریع در مرگ محتضر، مرگ مشفقانه، قتل از روی ترحم، مرگ خودخواسته، به مرگی، مرگ آسان، مرگ راحت، مرگ سفید، کشتن دلسوزانه و خوب میری ترجمه شده است، نویسندگان عرب‌زبان هم واژگان الموت الیسیر، الموت الجید، الموت الکریم، موت الرحمه، تیسیر الموت، القتل الرحمه و رصاصه الرحمه را به کار برده‌اند.

این واژه را اولین بار فرانسیس بیکن^۲، فیلسوف و صدر اعظم انگلستان در سال

1. EUTHANASIA
2. FRANCIS BACON

۱۶۲۰ میلادی در کتاب معروف خود «ارغنون نو»^۱، وارد فرهنگ پزشکی و دیگر لغتنامه‌ها کرد وی که از مبلغین «مرگ بدون رنج» محسوب می‌شود، براین عقیده بود که: «مرگ بدون رنجی که قیصر اوگوست با آن اصرار و عجز می‌طلبید، سعادت بزرگی است» (وهابزاده منشی، ۱۳۷۳: ۱۴)، گفنی است امروزه اصطلاح اتانازی برای اشاره به «سوق دادن فرد به سوی مرگ» به کار می‌رود با این کاربرد، اصطلاحات دیگری نیز مانند «ارتوتانازی»^۲ و «آنتی دیس تانازی»^۳ برای اشاره به اجتناب از مرگ دردناک، طولانی یا غیرمحترمانه به کار برده شده‌اند (کمپیل، ۱۳۷۳: ۲۰۲)، در هر حال فارغ از مباحث حقوقی و فقهی مسأله، پرداختن به مبانی اجتماعی و اخلاق پزشکی و بررسی ادله آن حائز اهمیت است.^۴

۱. تعریف و اقسام اتانازی

در رابطه با اتانازی تعاریف متعددی ارائه شده است (به عنوان نمونه ببینید: اسلامی تبار، و الهی منش، ۱۳۸۶: ۱۴. بسامی، ۱۳۸۸: ۳۰. تیرکی، ۱۳۷۳: ۴۲ / ۵. سلیمی، ۱۳۹۲: ۱۸ / ۴. جعفری هزندی، جبارزاده، ۱۳۹۱: ۲۷ / ۳۸)، وجه مشترک همه تعاریف این است که اتانازی در واقع سلب حیات از بیماری است که به خاطر «صعب العلاج»^۵ بودن بیماری اش، ادامه حیات چیزی غیر از درد و رنج برایش نخواهد بود.

نکته دیگر اینکه بر مبنای همین تعاریف، اقسامی را نیز برای اتانازی در نظر گرفته اند. بدین صورت که اگر بر مبنای عمل انجام شده باشد، به فعال^۶ و انفعالی^۷، و اگر به درخواست کننده آن نظر داشته باشیم، به داوطلبانه و غیرداوطلبانه تقسیم می‌شود،

1. NOVUM ORGANUM

2. NOVUM ORGANUM

3. NOVUM ORGANUM

۴. برای مطالعه مباحث فقهی و حقوقی اتانازی ببینید: خسروی، کاظم، بازاندیشی قتل ترحم آمیز (اتانازی) از منظر فقه اسلامی و حقوق موضوعه، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۷.

۵. برای دیدن نظر مخالف که اتانازی را مقید به بیماران علاج ناپذیر نمی‌داند، (رک: آقابابایی بنی، اسماعیل، مسایل فقهی و حقوقی قتل ترحم آمیز، صفحه ۵۰)، قانون سابق حق بر مرگ استرالیا، بیمار صعب العلاج را به عنوان بیماری دانسته بود که در قضاوت معقول پزشکی، هیچ داروی قابل قبولی وجود نداشته باشد، که به او داده شود تا امیدی به درمانش باشد (بسامی، ۱۳۸۸ / ۳۴).

6. Active euthanasia

7. Passive euthanasia

اتانازی فعال، انجام اقداماتی صریح جهت سلب حیات از بیمار صعب‌العلاج می‌باشد، به عبارت دیگر، اتانازی فعال با انجام فعل مثبت صورت می‌گیرد، مانند اینکه پزشک برای پایان دادن به حیات بیمار صعب‌العلاج خود، اقدام به تزریق بیش از حد مورفین نماید و نهایتاً باعث سلب حیات وی گردد، اتانازی انفعالی را می‌توان عدم انجام اقداماتی توسط پزشک به منظور سلب حیات از یک بیمار صعب‌العلاج دانست، در واقع در این نوع اتانازی، پزشک با ترک درمان - به عنوان مثال با قطع دستگاه‌های حیاتی بیمار - حیات بیمار را سلب می‌کند، به عبارت دیگر، رفتار پزشک از نوع ترک فعل می‌باشد، البته برخی معتقدند، کنار گذاشتن مداخله پزشکی، غیرفعال یا انفعالی نیست؛ زیرا این امر، متضمن انجام فعالانه کاری برای رد کردن مداخله پزشکی موجود باشد (ریس، و دیگران، ۱۳۸۴: ۸۴)، لذا براین عقیده‌اند که اگر پزشک به تنفس مصنوعی یک بیمار وابسته به آن، خاتمه دهد، رفتار وی ظاهراً فعلی است که موجب وقوع مرگ در زمان خود می‌باشد (دی. جی، ۱۳۷۷: ۱۳۷)، قابل توجه اینکه، برخی از عبارت اتانازی مستقیم و غیرمستقیم، به جای اتانازی فعال و انفعالی استفاده کرده‌اند.

با این حال اتانازی داوطلبانه زمانی رخ می‌دهد که بیمار صعب‌العلاج با درخواست آزادانه خود، درخواست سلب حیات از خود را دارد، در مقابل اتانازی غیر داوطلبانه سلب حیات از بیمار بدون درخواست وی می‌باشد گفتنی است برخی رضایت خانواده و اطرافیان وی را در سلب حیات از او، همسنگ رضایت خودش و چنین اتانازی را اتانازی داوطلبانه دانسته‌اند (امینی، ۱۳۷۷: ۵/۱۷)، اتانازی داوطلبانه و غیرداوطلبانه، با واژه‌هایی چون ارادی و غیرارادی، اختیاری و اجباری نیز استعمال شده است.

۲. ملاحظات اخلاقی^۱ در اقسام اتانازی

۱. گفتنی است، اخلاق در پژوهش تا قبل از جنگ جهانی دوم چندان مورد اعتنا نبود، اما وقتی دادگاه‌های نظامی نورنبرگ، آشکارا از مقاصد سیاسی-نظامی آزمایش‌های پزشکی نازی‌ها، در خصوص اسرای جنگی پرده برداشت، نگاه پژوهشگران اخلاق پزشکی دچار تحول گردید، به دنبال این محاکمات بود، که کدهای اخلاقی نورنبرگ به عنوان دستورالعمل تحقیقات و آزمایش‌های پزشکی

قبل از اینکه به طور کلی به دلایل موافقان و مخالفین اتانازی یا همان قتل ترحم آمیز بپردازیم، لازم است به تفاوتی که میان اقسام آن از سوی اندیشمندان اخلاق پزشکی مطرح شده است، بپردازیم.

۱-۲- اتانازی فعال و انفعالی

در ۴ دسامبر سال ۱۹۷۳ میلادی، انجمن پزشکان آمریکا اعلام کرد: «پایان دادن عمدی زندگی یک انسان توسط دیگری - کشتن از روی ترحم - با هدف وجودی حرفه پزشکی، و سیاست انجمن پزشکی آمریکا منافات دارد، توقف کاربرد وسایل غیر معمول، برای طولانی کردن عمر، هنگامی که شواهد امکان ناپذیری برای حتمی بودن مرگ بیولوژیکی وجود دارد، به تصمیم بیمار، یا بستگان نزدیکش بستگی دارد، رأی و توصیه پزشکی باید آزادانه و در دسترس بیمار یا بستگان نزدیکش باشد».

همان طور که مشاهده می شود، بیانیه فوق، اتانازی انفعالی را پذیرفته بود، شاید به همین خاطر است که بسیاری از پزشکان، ترجیح می دهند، تا عبارت مرگ از روی ترحم را تنها در رابطه با حالت فعال آن به کار برده و برای توصیف قتل ترحم آمیز به صورت انفعالی از عبارات دیگری استفاده کنند، به عبارت دیگر، از دیدگاه این افراد، زمانی اتانازی از نظر اخلاقی امری مذموم و ناپسند قلمداد می شود که با اعمال صریح همراه باشد، لذا اتانازی انفعالی را که همواره با ترک فعل محقق می شود، از لحاظ اخلاقی امری ناپسند نمی دانند، لذا است که می گویند: «می توان خاموش کردن دستگاه را به عنوان اجازه به رخ دادن مرگ تلقی نمود، نه فعالانه باعث آن شدن، برای بیمار با مرگ مغزی، هیچ راهی برای بازگشت به زندگی وجود ندارد و هیچ سودی هم برای بیمار در باقی ماندن بی نهایت در حال مرگ معوق، متصور نیست» (کمپبل، ۱۳۷۲: ۲۰۷)، دکتر آلبرت شوایتزر^۱، برنده جایزه صلح نوبل، در کتاب احترام به زندگی می نویسد: «پزشک هیچ گونه وظیفه اخلاقی و قانونی ندارد که عذاب و فشار یک بیمار را علاج در حال مرگ را طولانی کند و اگر بگذاریم بیمار به حال خود و به راحتی

مطرح شد. برای اطلاعات بیشتر رک: عباسی، محمود، نقش رضایت در پژوهش های علوم پزشکی، انتشارات حقوقی، ۱۳۸۲، صص ۱۶-۱۸.

1. Albert schweitzer

جان سپارد، هیچ تباینی با احترام به زندگی و حیات انسان‌ها نخواهد داشت» (وهابزاده منشی، ۱۳۷۳: ۱۷/۵).

با این وجود برخی دیگر، تفاوت اخلاقی مهمی بین حالت فعال و انفعالی اتانازی مشاهده نمی‌کنند، چنانچه جیمز راشل می‌گوید:

«نظر دکتربین این است که میان مرگ از روی ترحم به صورت فعال و انفعالی، تفاوت اخلاقی مهمی وجود دارد، به طوری که مورد اخیر گاهی اوقات، و مورد اول همیشه و مطلقاً ممنوع است، بحث من بر سر این است که این یک اعتقاد متعصبانه و نامعقول و فاقد هرگونه پایه و اساس اخلاقی است... هیچ‌گونه تفاوت اخلاقی میان آن‌ها وجود ندارد، بنابراین من نتیجه می‌گیرم که اگر شما با مرگ از روی ترحم به صورت انفعالی مخالفتی ندارید، پس نباید با حالت فعال آن نیز مخالفتی داشته باشید؛ زیرا هیچ‌گونه تفاوت اخلاقی میان آن‌ها وجود ندارد» (راشل، ۱۳۸۲: ۱۰-۱۱).

وی با ذکر مثالی این چنین عقیده خود را تایید می‌کند: «فرض کنید چنانچه برای پسر عمومی شش ساله اسمیت، حادثه‌ای رخ دهد، ارثیه‌ای هنگفت به او می‌رسد، یک روز عصر هنگامی که کودک مشغول حمام کردن است، اسمیت دزدانه وارد حمام می‌شود و کودک را غرق می‌کند و بعد صحنه را طوری تغییر می‌دهد که انگار همه چیز در اثر یک حادثه اتفاق افتاده است. (در فرض دیگر تصور کنید) اگر حادثه‌ای برای پسر عمومی شش ساله جونز رخ دهد، او نیز به ارثیه‌ای هنگفت دست می‌یابد، جونز نیز مانند اسمیت قصد دارد تا کودک را درون وان غرق کند، با این حال، وقتی وارد حمام می‌شود، متوجه می‌شود که کودک سُرخورده و سرش ضربه دیده است و با صورت داخل آب افتاده است، جونز بسیار خوشحال می‌شود، کنار می‌ایستد تا در صورت لزوم سرکودک را بیشتر در آب فروبرد، اما نیازی به این کار نیست، کودک با کمی دست و پا زدن خود را تصادفاً غرق می‌کند، در حالی که جونز در کناری ایستاده و او را نگاه می‌کند، اسمیت کودک را کشت، در حالی که جونز صرفاً کودک را تا لحظه مرگ به حال خود رها کرد، این تنها تفاوت میان آنهاست، اگر تفاوت میان کشتن و رهاکردن تا لحظه مرگ فی نفسه از نظر اخلاقی اهمیت داشت، پس باید بگوئیم که رفتار جونز شنیع

تر از رفتار اسمیت است» (همان: ۲۵-۲۶).

دکتر آنتونی شاونیز در این رابطه می‌گوید: «وقتی عمل جراحی انجام نمی‌گیرد، لازم است پزشک نوزاد را در حالی که نیروهای طبیعی شیره جانش را می‌مکند، از رنج کشیدن برهاند، به عنوان یک جراح که طبیعتاً مایل است با چاقوی جراحی اش به جنگ مرگ برود، در گوشه‌ای ایستادن و نظاره‌گر مرگ کودکی بودن، دردناک ترین تجربه عاطفی است که تاکنون داشته‌ام، در کنفرانس‌ها و در بخش‌های تئوریک به راحتی می‌توان گفت که بهتر است، چنین کودکی را تا لحظه مرگ به حال خود رها کنیم، اما زمانی که در اتاق نوزادان کناری بایستیم، و شاهد باشیم که کم شدن آب و عفونت در طول ساعت‌ها و روزها، موجود کوچکی را ذره ذره آب می‌کند، همه چیز تغییر می‌یابد، این وضعیت برای من و کارکنان بیمارستان وضعیتی بس ناگوار است، برای والدینی هم که هرگز در اتاق نوزادان قدم نمی‌گذارند، ناگوارتر» (همان: ۳۶-۳۷).

به نظر می‌رسد آنچه جیمز راشل و دیگران، در عدم تفاوت اخلاقی بین حالات انفعالی و فعال اتانازی بیان نمودند، صحیح باشد، وانگهی حالت انفعالی آن، به این جهت که همیشه با ترک فعل همراه است، فرآیند سلب حیات را به طرز جانکاهی انجام می‌دهد، لذا می‌توان گفت که حتی به مراتب شنیع تر و غیر اخلاقی تر هم باشد، به عنوان مثال در نظر بگیرید، مادری بچه شیرخوار خود را به قصد سلب حیات در اتاقی حبس کند و برای اینکه صدای گریه وی را از فرط گرسنگی نشنود، خانه را ترک کند و سرانجام نوزاد به طرز جانکاهی جان سپارد، به همین علت است که جیمز راکل،^۱ حتی نوع فعال را بر حالت انفعالی آن ترجیح می‌دهد و می‌گوید:

«از آنجایی که هر دو شکل مرگ آسان، به مرگ ختم می‌شود، مرگ آسان فعال باید بر نوع غیر فعال آن، ارجحیت داشته باشد، زیرا مرگ آسان فعال، انسانی تر از نوع غیر فعال بوده، و به سرعت به کاهش درد بیمار کمک می‌کند» (مانسن، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۲).

۲-۲- اتانازی داوطلبانه و غیر داوطلبانه

برخلاف جنجال‌های اخلاقی میان اتانازی فعال و انفعالی، این کشمکش‌ها، در

1. James rachels

رابطه با حالت داوطلبانه و غیرداوطلبانه به چشم نمی‌خورد، زیرا واضح است که حالت غیرداوطلبانه اتانازی، امری ناپسند و غیراخلاقی است چنان‌که پیتر سینگر^۱ می‌گوید: «مرگ آسان غیرداوطلبانه، صرفاً شامل کشتن فردی که خودآگاهی ندارد، است، حال آنکه مرگ آسان داوطلبانه، در برگیرنده کشتن شخص عاقل و خودآگاه می‌باشد» (همان، ۱۴۸).

در رابطه با اخلاقی بودن حالت داوطلبانه، این چنین گفته‌اند: «کسانی که این نوع اتانازی را مجاز و صحیح می‌دانند، از دیدگاه دیگری به موضوع می‌نگرند و می‌گویند از نظر حقوق فردی، حق بیمار است که درمان را رد کند و از ادامه استفاده از داروهایی که مرگ او را تا حدودی به تأخیر می‌اندازد، سرباز زند، این بیمار است که تصمیم می‌گیرد در حالی که دارد می‌میرد، این فاصله تا مرگ را چگونه زندگی کند، یعنی بیمار در واقع مرگ را انتخاب نمی‌کند، بلکه چگونگی حیات را در مدتی که زنده است، برمی‌گزیند» (کرمی، ۱۳۸۱: ۲۲).

از نظر کانت نیز موجودی عاقل و خودمختار وظیفه دارد جان‌ش را حفظ کند، بنابراین کسی نمی‌تواند از مراقبت‌های لازم بهداشتی سرباز زند یا خودکشی کند، اما شأن و مقام ما به عنوان موجودی خودمختار به ما ارزش ذاتی می‌دهد، اگر این شأن از بین برود یا به شدت آسیب ببیند، همان طوری که وقتی مردم به حالت اغماء می‌روند، و یا به دلیل بیماری یا جراحت درکشان را از دست می‌دهند، آن‌گاه مشخص نیست که ما وظیفه داشته باشیم تا تحت چنین شرایطی جانمان را حفظ کنیم، چه بسا که حفظ آزادی و مقام و شأن مان مهم‌تر از دستور به دیگران برای کشتن یا عدم زنده نگه داشتن ما در چنین مواردی باشد، در هر صورت شاید مرگ آسان داوطلبانه با اصول اخلاقی کانت - اگر الزامی نباشد - سازگاری داشته باشد، (مانسن، ۱۳۷۴: ۲/۱۳۴).

این بحث را می‌توان با آنچه برخی فقهای اسلامی در سقوط قصاص و دیه قاتل مأذون (نظیر آنچه در اتانازی داوطلبانه رخ می‌دهد) مقایسه نمود، دلیل این دسته از فقها

1. Peter singer

بر سقوط قصاص و دیه این است که در واقع چون مقتول اذن به قتل خویش داده و از آنجائی که حق قصاص نیز ابتدائاً متعلق به وی می‌باشد، لذا اولیای دم وی حق قصاص و یا اخذ دیه را ندارند (لنکرانی، ۱۴۲۷: ۳۴۴).

مرحوم مقدس اردبیلی نیز در این زمینه بیان می‌دارد:

«نظر مشهور این است که قصاص و دیه هر دو ساقط است، اما گناه قتل هم چنان پابرجاست (همان حکم تکلیفی)... زیرا (در ما نحن فیه) مجنی علیه خود حق خودش را ساقط کرده است و حق وارث (و اولیای دم) فرع بر حق مجنی علیه است» (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶: ۱۳/۳۹۶-۳۹۷).

محقق حلی نیز این چنین می‌گوید:

«قتل در این مورد جایز نیست زیرا اذن حرمت را برطرف نمی‌سازد (حکم تکلیفی) حال اگر با این وجود منجر به قتل شد، قصاص واجب نمی‌شود، به خاطر این که مجنی علیه حق خود را با اذن به این کار ساقط کرده است، لذا وارث (اولیای دم) نمی‌توانند (بر قاتل) مسلط شوند» (حلی، ۱۴۰۹: ۸/۱۴۹).

شهید ثانی در مسالک، عیناً با همین استدلال محقق حلی، قصاص را واجب نمی‌داند (عاملی، ۱۴۱۹: ۸۸/۱۵)، صاحب جواهر بعد از ذکر عدم وجوب قصاص در این حالت و نسبت دادن این فتوی به شیخ طوسی در کتاب مبسوط و فاضل در تلخیص و ارشاد و قول اشهر دانستن آن در مسالک، علت سقوط قصاص را اسقاط حق مجنی علیه به خاطر اذن او می‌داند و اولیای دم را فرع و جانشین مقتول می‌شمارد که (در اینجا) هیچ‌گونه تسلطی بر قاتل نخواهد داشت (نجفی، ۱۳۹۹: ۵۳/۴۲)، بنابراین از منظر فقهای اسلامی در عدم مشروعیت و مستوجب قصاص بودن اتانازی غیر داوطلبانه که در آن هیچ‌اذنی وجود ندارد، هیچ اختلافی وجود ندارد.

این نکته نیز گفتنی است در بسیاری از نظام‌های حقوقی که اتانازی امری قانونی قلمداد شده است، اذن بیمار شرط مشروعیت آن قلمداد شده است.^۱

۱. گفتنی است در قوانین کشورهای دیگر، به عنوان مثال در ایالت اورگون آمریکا (در سال ۱۹۹۴) و یا کشور بلژیک (در سال ۲۰۰۲) صراحتاً به درخواست مریض و اصرار وی بر انجام اتانازی، جهت مشروع بودن این عمل، اشاره شده است.

۳. دلایل مخالفین اتانازی

مخالفین قانونی شدن اتانازی برای مدعای خود دلایلی را مطرح نموده‌اند، گفتنی است که این ادله بر مبنای حقوق عرفی نبوده و صرفاً از نگاه اخلاقی و اجتماعی ارائه شده است.

۳-۱- شیب لغزنده

اساس این استدلال بر این مبنا استوار است که وقتی اتانازی عملی قانونی اعلام شد افراد در یک شیب لغزنده‌ای قرار خواهند گرفت که به راحتی می‌توانند به سمت پایان دادن به زندگی دیگر افراد با دلایل متفاوت، با سرعت هرچه تمام تر حرکت کنند، از جمله این دلایل مختلف را می‌توان ناقص الخلقه متولد شدن نوزادان، ناکارایی افراد سالمند و معتادان و حتی سیاست‌های تبعیض نژادی^۱ نام برد، لذا مخالفین قانونی شدن اتانازی، دنبال کردن و تلاش برای تصویب قوانین و مقررات در جوامع برای این عمل را، در واقع بر مبنای تلاش در جهت قانونی کردن کشتن افراد می‌دانند و معتقدند با این کار در پی پیدا کردن راه‌حل‌های اخلاقی و قانونی برای کشتن افراد هستیم.

لئوالکساندر، روان‌شناسی که با اداره مرکز جنایات جنگ در نورنبرگ کار می‌کرد، در مقاله پزشکی انگلستان جدید، در جولای ۱۹۴۹ میلادی می‌نویسد: «موارد آغازین صرفاً تغییر ساده‌ای در تأکید بردیدگاه اصلی پزشکان بود، این موضوع با این دیدگاه اصلی در حرکت قتل ترحم آمیز شروع شد که چیزی مثل یک زندگی که ارزش ادامه دادن ندارد، وجود دارد، این دیدگاه در مراحل اولیه در رابطه با بیماری‌های مزمن و حاد بود، اما به تدریج فضای آن‌هایی که بایستی در این گروه داخل شوند، گسترده تر شد تا کل غیرآلمانی‌های غیرسودمند از نظر اجتماعی، ناخواسته ایدئولوژیکی، و ناخواسته نژادی را در برگیرد» (بسامی، ۱۳۸۸: ۷۷).

دکتر هربرت هندین^۲ مدیر بنیاد آمریکایی پیشگیری از خودکشی، که به مطالعه قتل ترحم آمیز در هلند پرداخته است، در این زمینه می‌گوید: «آنچه راه حلی برای بیماری

۱. آن چنان که نازی‌ها به پاکسازی نژادآرایی-آلمانی پرداختند.

2. Herbert hendin

های استثنائی محسوب می‌شد، به یکی از روش‌های معمول مبارزه با بیماری‌های مرگ بار بدل شده است، هلندی‌ها از قتل ترحم‌آمیز بیماران محتضر به قتل ترحم‌آمیز بیماران که به بیماری‌های وخیم و سخت مبتلا هستند و از قتل ترحم‌آمیز بیماران بدنی، به بیماران روانی و از قتل ترحم‌آمیز داوطلبانه به غیرداوطلبانه رسیده‌اند» (راشل، ۱۳۸۲: ۸۸-۸۹)، در این رابطه توجه به استفتائی که از یکی از فقهای معاصر شده است و اشاره به شیب لغزنده در جواب استفتاء جالب است.

سؤال: «شخصی از یک بیماری لاعلاج مانند سرطان رنج می‌برد و پزشکان هم از معالجه وی ناامید شده‌اند، حال اگر پزشکی از روی ترحم و دلسوزی از معالجه وی که منتهی به ادامه زندگی شخص بیمار در مدت کوتاهی می‌شود، خودداری نماید و بیمار زودتر بمیرد، آیا از نظر فقهی چنین کاری جرم است؟ لطفاً به دلیل آن اجمالاً اشاره کنید».

پاسخ: «قتل انسان مطلقاً جایز نیست، حتی از روی ترحم و حتی با اجازه خود مریض، دلیل اصلی این مسئله اطلاعات ادله حرمت قتل از آیات و روایات است، و هم چنین ادله وجوب حفظ نفس و ممکن است فلسفه آن این باشد که چنین اجازه ای سبب سوءاستفاده‌های فراوان می‌شود و قتل از روی ترحم به بهانه‌های واهی صورت می‌گیرد یا افرادی به قصد اتحار و خودکشی از این راه وارد می‌گردند...» (علیان نژادی دامغانی، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

به نظر می‌رسد این دلیل که با وضع قانونی احیاناً سوء استفاده‌هایی از آن بشود، نمی‌تواند توجیه قابل قبولی برای عدم وضع آن قانون باشد، وانگهی احتمال سوء استفاده از یک قانون دلیلی برناکار آمد بودن و تخصصی نبودن قانون است، لذا اگر قانونی وضع شود که در مقام عمل همه جوانب را بسنجد، احتمال سوء استفاده به حداقل خواهد رسید، اگر قانون، اتانازی را فقط در مورد بیماران لاعلاج، و آن هم فقط بنا به درخواست مریض و امکان اعمال آن را فقط توسط پزشک متخصص، با شرایط خاص جایز بداند، و در مقام عمل نیز با اعمال مجازات قصاص درباره مرتکبین به قتل افراد ناقص الخلقه یا افراد سالمند و... از خودکوتاهی نشان ندهد، احتمال سوء استفاده و گرفتار شدن در شیب لغزنده، به حداقل خواهد رسید، چنانچه جرالدر دورکین و فری سیسلا باک در کتاب اتانازی و خودکشی بر این عقیده‌اند که به علت ترس از افزایش

تعداد بیمارانی که به اتانازی متوسل خواهند شد، نباید درخواست بیماران واجدالشرایط اتانازی را نادیده گرفت و آن‌ها را از حقوقشان محروم کرد، آن‌ها بر این باورند که با اتخاذ تدابیر مناسب، می‌توان به اطمینان و احتیاط کافی برای ممانعت از کشتار گروهی بیماران دست یافت (اسلامی تبار، والهی منش، ۱۳۸۶: ۱۷).

۳-۲- کاهش کیفیت مراقبت‌های پزشکی و از بین رفتن اخلاق پزشکی

برخی از مخالفان اتانازی بر این باورند که قانونی شدن اتانازی، باعث می‌شود که مراقبت‌های پزشکی از بیماران کاهش پیدا کند، رونالد مانسن، در کتاب خود به نام *مداخله و تأمل در اخلاق پزشکی*، این‌طور می‌گوید: «در مواردی که بیمار در وضعیت بدی به سر می‌برد، پزشکان و پرستاران از تلاش برای انجام اقدامات لازم خودداری کرده، و یا شاید به سادگی تصمیم بگیرند که مرگ بیمار، مناسب‌تر است و از انجام اقدامات لازم برای نجات جان بیمار صرف نظر کنند، این مورد می‌تواند دربارهٔ بیمارانی که وضعشان خیلی حاد و وخیم نیست، اتفاق افتد که نتیجهٔ آن، زوال کیفیت مراقبت پزشکی خواهد بود» (مانسن، ۱۳۷۴: ۱۴۶).

الیزابت کوبلرراس نیز، در کتاب *مرگ و مردن*^۱، خاطر نشان می‌کند که اگر مراقبت‌های پزشکی و حق استفاده از دارو، به طور مطلوبی به بیماران ارائه شود، کسی درخواست مرگ آسان نخواهد کرد و مردم بی دغدغه و بدون درد خواهند مرد (همان: ۱۵۵).

لذا قانونی شدن اتانازی و اعطای حق مرگ بر انسان‌ها، در واقع تمام شخصیت و مسئولیت و نقش دست اندرکاران امور پزشکی را تغییر می‌دهد و در حرفهٔ آن‌ها دری باز می‌شود که به جای تمرکز بر روی حیات و زندگی انسان‌ها، مرگ را دنبال می‌کنند، گفتنی است در سطح بین‌المللی نیز به لزوم مراقبت‌های بهداشتی تأکید شده است که می‌توان منشور اجتماعی شورای اروپا (۱۹۶۱)، شورای اروپای نظارت حقوق بیمار و مرگ (۱۹۷۶)، منشور حقوق بیماران مصوب کمیته بیمارستانی جامعهٔ اقتصادی اروپا (۱۹۷۱) و اعلامیهٔ حقوق بیمار و مجمع پزشکی جهانی (۱۹۸۱) را نام برد، ظاهراً حرکتی

به نام هاسپیس^۱ - که محل موقتی است در مسیر افرادی که آخرین مسافرت خود را برای رفتن به دنیای دیگر انجام می‌دهند، تا در آنجا استراحت نمایند - در انگلستان به خاطر جلوگیری از اتانازی باشد، در این هاسپیس‌ها به جای استفاده از فن آوری نگهداری حیات، به تسکین درد و رنج و مراقبت احترام آمیز برای افراد در حال مرگ می‌پردازند و جریان مردن بیمار تا آخرین مرحله جدایی از زندگی با حفظ ارزش انسانی، مانند فردی که کسی را خیلی دوست دارد و در کنار او هست و مراقبت می‌نماید، دنبال می‌شود (کرمی، ۱۳۸۱: ۱۵۲-۱۵۴). جالب‌ترین که در این کشور از ۳۰ سال پیش جهت آرامش روحی و کنترل درد بدنی و روانی بیماران، بی آنکه به دنبال معوق کردن و یا تسریع مرگ او باشند، آسایشگاه‌هایی ایجاد شده است، مسئولین این آسایشگاه‌ها معتقدند، افسردگی در اغلب موارد سبب وخامت حال بیماران محضری می‌گردد، با از بین رفتن افسردگی، تقاضای بیمار برای اتانازی رنگ می‌بازد (راشل، ۱۳۸۲: ۹۱).

برخی دیگر نیز علاوه بر سست شدن مراقبت‌های پزشکی، انجام اتانازی را باعث سست شدن حریم اخلاق پزشکی نیز می‌دانند، آن‌ها معتقدند با انجام اتانازی و سست شدن چهارچوب شغلی و اخلاق پزشکی، پزشک وسیله‌ای در اختیار قدرت‌های سیاسی می‌شود و شغل او وسیله‌ای از بین بردن انسان‌های مبارزی می‌گردد، که برای انسانیت گام برمی‌دارند، در واقع بایستی پذیرش حق مرگ و اتانازی را به معنای انحراف اخلاقی در شغل مقدس پزشکی دانست که در آن انسان‌ها با سلاح رأفت، مهربانی و لطف، به قتل می‌رسند، این افراد معتقدند، اتانازی سرشت رابطه پزشک با بیماران را به کلی دگرگون خواهد کرد (کمپبل، ۱۳۷۲: ۲۱۳)، حتی برخی اتانازی را مخالف با طبیعت حرفه پزشکی می‌دانند؛ زیرا هدف حرفه پزشکی تحصیل درمان بیمار و رفع درد و رنج‌هایی است که بیمار را در آستانه رنج قرار می‌دهد، و شکی نیست که این هدف پزشک را به سعی و تلاش او می‌دارد (آل شیخ مبارک، ۱۳۷۷: ۹۰).

به نظر می‌رسد، کاهش مراقبت‌های تیم پزشکی به خاطر قانونی شدن اتانازی،

1. Hospice

مراقبت از بیماران در حال مرگ است، هدف او سبب سستی ساندردز بود، بنیانگذار آن فردی به نام دکتر

چندان صحیح نباشد، زیرا در رابطه با بیماران لاعلاج مراقبت‌های پزشکی آن چنان که در رابطه با دیگر بیماران ملحوظ می‌باشد، پررنگ نیست، مضافاً بر این که زمانی که خود بیمار به عنوان مثال، خواستار قطع دستگاه‌های حیاتی متصل به خود باشد، بحث کاهش مراقبت بهداشتی پیش نخواهد آمد، در رابطه با بیمارانی که چنین درخواستی ندارند و یا بیماران علاج پذیر، عدم مراقبت پزشکی می‌تواند تخلف صنفی و یا حتی کیفری محسوب شود که جلوی این تقیصه را خواهد گرفت. در رابطه با از بین رفتن حریم اخلاق پزشکی و منافات داشتن اتانازی با هدف پزشکی باید بگوئیم، زمانی که اتانازی با شرایطی خاص، جزئی از اعمال پزشکی قلمداد گردید، این حرف عجیب به نظرمی رسد که بگوئیم اتانازی مخالف هدف و اخلاق پزشکی است، نکته آخر این که ما با ایجاد آسایشگاهها و مراکزی جهت رسیدگی و مراقبت از بیماران لاعلاج آن چنان که در انگلستان وجود دارد، مخالف نیستیم، به عبارت دیگر ما بر آن نیستیم که بیماران لاعلاج را تشویق به اتانازی نمائیم، بلکه سخن ما در این است که اگر بیماری با شرایط خاص، تقاضای اتانازی داشت، وظیفه پزشک چیست؟ لذا ارتقای استانداردهای مراقبتی و پیشرفت در صنعت پزشکی منافاتی با بحث اتانازی نخواهد داشت، چنانچه در کشوری مثل هلند که اتانازی امری مشروع و قانونی قلمداد می‌شود^۱، میزان بالایی از استانداردها برای مراقبت‌های پزشکی وجود دارد که در مقایسه با کشورهای دیگر رقم بالایی است، جالب است بدانیم اکثریت بالای ۹۵ درصد مردم این کشور، تحت پوشش بیمه‌های خصوصی قرار دارند و تعهدات و ضمانت‌های بسیار زیادی برای سلامتی افراد وجود دارد، مراقبت‌های تسکین دهنده در این کشور بسیار پیشرفته است، در کلیه بیمارستان‌ها، بخش‌هایی به نام آرامش‌های موقتی ایجاد شده است و خدمات درمانی در این کشور نسبت به سایر کشورها ارزان‌تر ارائه می‌شود (انتظاری، ۱۳۸۰: ش ۱۶۲/۱۷۴).

۱. بنابر آنچه که کمیسیون تلفیقی remmelink با چاپ کتابی در سال ۱۹۹۱ اعلام کرده است، سالانه ۲۳۰۰ مورد مرگ آسان داوطلبانه و ۴۰۰ مورد معاونت منجر به مرگ در هلند به وقوع می‌پیوندد.

۳-۳- جلوهگیری از پیشرفت پزشکی

در واقع مخالفین اتانازی براین باورند که امکان درمان بیماری‌های لاعلاج، با توجه به پیشرفت تکنولوژی، در آینده امکان پذیر می‌باشد، آن‌ها معتقدند همیشه امکان تشخیص اشتباه یا ظهور یک معالجه یا درمان جدید که ممکن است، التیام بخش باشد و رنج کشیدن یک فرد را پایان دهد وجود دارد، در اولین کنفرانس بین‌المللی که در سال ۱۹۸۱ میلادی توسط سازمان پزشکی اسلامی، با عنوان «مجموعه قوانین اخلاق پزشکی در اسلام» در کویت برگزار شد، بیانیه‌ای بر این مضمون اعلام شد: «هرگونه کشتن از روی ترحم، از قبیل خودکشی، جایگاهی در اسلام نداشته و تنها ملحدانی دست به این کار می‌زنند که به پوچی رسیده‌اند، کشتن بیماران لاعلاج به بهانه رهایی درد و رنج نیز مردود است؛ زیرا تمامی دردهای بشر را می‌توان از طریق روش‌های مختلف پزشکی و دارویی تا حد زیادی برطرف نمود»، در رابطه با بیانیه مذکور، صرف نظر از لحن ناشایستی که سزاوار یک کنفرانس اسلامی نیست، یکی دانستن کشتن از روی ترحم و خودکشی و اشاره به عدم جایگاه اتانازی در اسلام، و درمان تمام دردهای بشر به وسیله روش‌های پزشکی ادعایی است که هیچ کدامشان هنوز به اثبات نرسیده است، لذا صدور چنین بیانیه‌هایی که ناشی از دیدگاه متعصبانه و عجولانه و فاقد هر گونه بحث علمی و تخصصی است در شأن و جایگاه چنین کنفرانسی نمی‌باشد.

در هر حال برخی در رد این دلیل، این چنین بیان داشته‌اند: «اگرچه درست است که در هر لحظه یک درمان یا مداوای جدید ممکن است عرضه شود، ولی اطمینانی نیست که چنین کشفی به همه اشخاص دارای بیماری خاص یا شرایط درحال بحث کمک کند، دوره بیماری آن‌ها ممکن است خیلی پیشرفت کرده باشد یا وضعیت آن‌ها مشکلات دیگری را در برمی‌گیرد که درمان یا معالجه جدید نمی‌تواند در مورد آن مؤثر واقع شود، لذا این نتایج مرتبط هستند، اما الزاماً قطعی نیستند» (ریس، و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

نکته قابل ذکر دیگر اینکه وقتی ما از اتانازی صحبت می‌کنیم، اشاره به بیماران لاعلاجی داریم که اکنون امکان درمان آن‌ها نیست و در همین لحظه آن‌ها متحمل

دردهای شدید می‌شوند و تقریباً چیزی به پایان زندگی آن‌ها نمانده است، لذا این که در آینده شاید درمانی برای این بیماران یافت شود، نمی‌تواند دلیلی بر عدم مشروعیت اتانازی باشد، چنان‌که برخی گفته‌اند: «شاید قانونی شدن مرگ آسان و داوطلبانه، در سال‌های آتی به مرگ یکی دو نفری که امکان بهبودشان فراهم می‌شود، بینجامد، اما این امر، دلیل قاطعی علیه مرگ آسان، به آن شکلی که عده‌ای تصویری کنند نیست، برخلاف آن اگر مرگ آسان قانونی شود، تنها عده کمی بدون ضرورت خواهند مرد، در صورتی که اگر مرگ آسان قانونی نشود، باید درد و رنج فراوانی را که بیماران در حال مرگ متحمل می‌شوند، به جای مرگ به آن‌ها تحمیل کنیم، زندگی طولانی‌تر از چندان اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار نیست که بر تمامی ملاحظات، ارجحیت داشته باشد، شاید روزی فرا برسد که تمامی کسانی که به بیماری‌های کشنده‌ای مبتلا هستند را درمان کنیم، که در آن صورت مرگ آسان دیگر درخواستی نخواهد داشت، و از آب و تاب خواهد افتاد، اما هنوز تا آن زمان فاصله داریم، از این روی دلیلی وجود ندارد که در حال حاضر، به انکار مرگ آسان برای کسانی پردازیم که می‌تواند در شرایط بهتری جان سپارند» (مانسن، ۱۵۴: ۱۳۷۴-۱۵۶).

۳-۴- تأثیر نقش خانواده و اطرافیان

در واقع مخالفین اتانازی با بیان این دلیل معتقدند، که بسیاری از اوقات بیمار شخصاً حاضر به انجام اتانازی نیست، بلکه بر اثر اصرار پزشک و خانواده خود مجبور به گرفتن چنین انتخابی می‌شود، یکی از روان‌شناسان شهر آمستردام می‌گوید: «من اغلب با بیمارانی مواجه می‌شوم که بر اثر پافشاری بستگان بی‌حوصله و خسته خود به قتل از روی ترحم رومی آورند، در واقع «حق بیمار» برای مردن به تدریج به «وظیفه مردن» بدل خواهد شد». سپس این روان‌شناس از زنی می‌گوید که بستگان او برای قتل ترحم آمیز در آمستردام به دور یکدیگر جمع شده بودند، یکی از این بستگان از خارج آمده بود، وقتی بیمار آخرین دقایق دچار شک و تردید شده بود، خانواده او گفتند: «او را این همه راه از خارج به اینجا کشانده ایم، حالا نمی‌توانیم بگوییم بیهوده به اینجا آمده است!» (ایدس، ۱۳۷۷: ۲۳۶-۲۳۷).

آن‌ها معتقدند اصرار خانواده به انجام اتانازی حامل پیامی است به این مضمون که: «این به نفع شماست که تصمیم بگیرید فوری بمیرید، زیرا شما نمی‌توانید نقش بیشتری در جامعه داشته باشید و مفید در جامعه نیستند»، در این لحظه است که بیماران دوست ندارند که سربار دیگران باشند و اقدام به اتانازی می‌گیرند (کرمی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

به نظر می‌رسد در جامعه ایرانی که ریشه‌های مذهبی و دینی در خانواده‌ها همچنان پابرجاست و تأکید اسلام نیز بر عیادت بیماران و نیکی و احسان به پدر و مادر- مخصوصاً زمانی که از کار افتاده و سالمند می‌شوند- می‌باشد، این دلیل نمی‌تواند در مخالفت با اتانازی در چنین جامعه‌ای ابراز شود، علاوه بر آن می‌توان با دادن مشاوره‌های مذهبی و اخلاقی توسط انجمن‌های مخصوص در این زمینه، از بروز چنین رفتارهایی توسط خانواده‌های افراد بیمار جلوگیری کرد، به گونه‌ای که بعضی از بیمارستان‌ها در جهان تیم اخلاق پزشکی دارند که در تصمیم‌گیری‌های مشکل، مشاوره خانواده رابه عهده می‌گیرند که معمولاً متشکل از پزشک، مددکار، پرستار و یک روحانی است که این تیم محدوده تصمیم‌گیری خانواده و نیز وضعیت بیمار را با آن‌ها در میان خواهد گذاشت، این تیم خود رسماً نظر نخواهد داد و نظر قطعی را خانواده ارائه می‌کند، ولی این کمیته می‌تواند آموزش‌های لازم را از نظر اخلاقی و پزشکی به کارکنان بدهد و سیاست‌هایی که برای موقعیت‌های خاص وجود دارد، به‌خصوص در موقعی که بیمار در حال مرگ است گوشزد نماید، آن‌ها علاوه بر مشاوره با خانواده، مشاوران و دست‌اندرکاران امر درمان هم هستند، قابل ذکر است در مواردی که پزشک و خانواده به توافق نمی‌رسند و کمیته اخلاق هم نمی‌تواند با مشاوره‌های خود مشکل را حل نماید، موضوع به دادگاه ارجاع می‌شود که معمولاً نظرات کمیته و تیم اخلاق پزشکی در تصمیم‌گیری دادگاه مؤثر است، چرا که این تیم اموری را که بررسی می‌کند فراتر از امور بهداشتی و درمانی است؛ یعنی روی موضوع مرگ و حیات بحث می‌کند و در این زمینه آن‌ها نسبت به دیگران اطلاعات و تخصص بیشتری دارند (همان: ۱۶۸-۱۶۹).

۳-۵- اصل تقدس حیات

اصل تقدس حیات بر این نکته تأکید دارد که زندگی و حیات انسان دارای ارزش

مطلقاً است که در هر شرایطی - حتی یک بیماری لاعلاج - باید حفظ شود، چنانچه فیلسوف معروف هلگاکوزه^۱، در کتاب جورجیا هارکنس می‌نویسد: «در همه جوامع ارزش و تقدس زندگی آشکار است، به موجب این اصل احترام به زندگی، کشتن و قتل دیگری، نهی شده و در نتیجه ارتکاب به آن در خور مجازات شدید می‌باشد، هرچند که در تمامی جوامع استثناهایی وجود دارد، اما نفرت از قتل و کشتن ناحق و ناعادلانه جهانی شده و از سایر نظرات اخلاقی نیز جهان شمول تر است» (اسلامی تبار، و الهی منش، ۱۳۸۶: ۳۱)، به عبارت دیگر اصل تقدس حیات بیان‌گر این است که ما اجازه نداریم که زندگی را از خود سلب کنیم و حتی در چگونگی استفاده از زندگی خود هم محدودیت داریم، حیات به امانت در اختیار ماست و صاحب اصلی آن خداوند است، گفتنی است اصل‌های مرتبط دیگری نیز در این زمینه وجود دارد، مانند اصل تقدم حیات که بیان می‌دارد، حفظ زندگی انسان نه تنها با ارزش است بلکه ارزش آن با ارزش‌های دیگری که سراغ داریم متفاوت است و هرگز تابعی از آن ارزش‌ها نیست (مایو، و ویکلر، ۱۳۸۲: ۴۱).

ماده ۲ اعلامیه حقوق بشر اتحادیه اروپا در این باره بیان می‌کند:

«هر فردی از حق زیستن برخوردار است و قانون باید حافظ این حق باشد، هیچ کس را نباید عملاً از حق زیستن محروم کرد...» و بند الف ماده ۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز اعلام می‌دارد: «زندگی موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد و جوامع و حکومت‌ها واجب است که از این حق حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کنند و جایز نیست کشتن هیچ کس بدون مجوز شرعی».

آنچه از مطالعه اعلامیه‌های فوق به ذهن می‌رسد، منع کشتن افراد توسط دیگران آن هم به صورت غیر قانونی است، اعلامیه‌های مذکور، در بیان این که خود شخص حق تعرض و گرفتن جان خود را ندارد قاصر است، به نظر می‌رسد این که قاتل باشیم، زندگی پر از درد و رنج آن هم به مدت کوتاه دارای ارزش مطلق است، محل تردید می‌باشد، همان‌طور که برخی گفته‌اند: «زندگی انسان مقدس است اما ارزش مطلق ندارد اگر

شخصی این باور را داشته باشد تصمیم گیری برای این که خودکشی حمایت شده و اتانازی از نظر اخلاقی، در بعضی شرایط قابل قبول باشد، غیرممکن نیست و صرفاً توسل جستن به تقدس زندگی راه تصمیم گیری را مسدود نمی سازد لذا زندگی ارزشمند است اما آن یک ارزش «برتر» نیست، یعنی آن بر «همه» ارزش های دیگر در «همه» شرایط پیشی نمی گیرد» (ریس، و دیگران، ۱۳۸۴: ۹۹). در واقع آنچه مهم است زندگی کردن نیست بلکه چگونه زندگی کردن است، حیات دارای آن چنان ارزش مطلق نیست که در هر شرایطی مأمور به حفظ آن باشیم چنانچه برخی عقیده دارند که، چنین ملاحظاتی در زمینه پزشکی - اتانازی در مورد بیماران لاعلاج - بر اصل حفظ و تقدس زندگی برتری دارد (مایو، و ویکلر، ۱۳۸۲: ۵۶).

نظر یکی از فقهای معاصر در این زمینه خواندنی است: «حکم حفظ نفس در رابطه با بیماران لاعلاج، حکمی حرجی است که می بایست برطبق ادله نفی عسرو حرج حکم به انتفای آن داد، البته عده ای معتقدند که ادله عسر و حرج، برای حفظ نفس و نینداختن جان در خطر است، ولی به نظر می رسد که ادله عسرو حرج می خواهد بگوید که انسان ها نباید از رهگذر احکام شرعی، اعم از واجب یا حرام، دشواری تحمل کنند، دشواری در اینجا مفهومی عرفی دارد و به معنای امری است که تحمل آن عرفاً سخت و غیرعادی باشد در این موارد و با توجه به اینکه ادله عسرو حرج عام است، حکم وجوب و یا حرمت برداشته می شود» (محقق داماد، شماره ۴، سال دوم: ۳۷-۳۸).

۳-۶- مخالفت با مشیت الهی

مخالفان، اتانازی را مخالف باخواست و اراده خداوند می دانند، به عبارت دیگر آنها بیان می کنند که این تقدیر خداوند بوده که فردی، دچار بیماری لاعلاج بشود لذا باید به این خواست خداوند گردن نهد و درد و رنج آن را تحمل کند، در غیر این صورت با مشیت الهی مخالفت نموده است. ولتی می گوید: «هیچ کس نمی تواند، اتانازی را طلب کند، انتظار داشته باشد، پیشنهاد دهد و یا انجامش دهد و مطلقاً نباید درخواست آن را، از خود بیمار و یا خویشاوندانش پذیرفت، هر چقدر هم که بیمار رنجور باشد و هر چقدر هم که امید به بهبودی کم باشد این (اتانازی) اراده خداوند نیست، و نه برای

ما فانیان مجاز است، و نه فی الواقع برای ما ممکن است که اگر مرگ را، از تمام وحشت‌ها و دردهایش تهی کنیم مرگ به معنی آخرین و بزرگترین آزمونی است که ما باید بر روی زمین، متحمل شویم» (کمپیل، ۱۳۷۲: ۲۱۵).

درواقع این افراد بیماری را خواست خداوند و انجام اعمالی نظیر اتانازی را مخالفت با این تصمیم خداوند می‌دانند و حال اینکه اگر قائل به این نظر باشیم، باید درمان بیماری‌ها را نیز، نوعی مخالفت با تصمیم پروردگار بدانیم!

۳-۷- انتقادات عملی

در این رابطه برخی از انتقادات عملی بدین شرح، ذکر می‌شود:

۱. چگونگی تأمین درخواست معتبر و اثبات وجود شرایط قابل درمان برای صدور گواهی اتانازی.

۲. رنج اضافی بیمار، در مدت زمانی که لازم است برای امکان تغییر عقیده بیمار، سپری شود.

۳. اثرات ناخوشایندی که مرگ در اثر اتانازی، می‌تواند بر خویشاوندان بیمار داشته باشد (کمپیل، ۱۳۷۲: ۲۱۲).

در رابطه با اشکال اول: اگر منظور از چگونگی تأمین درخواست معتبر، این باشد که در صحت رضایت بیمار مبنی بر انجام اتانازی، شک داشته باشیم - به عنوان مثال ندانیم که آیا این درخواست، آزادانه از سوی وی گرفته شده یا ناشی از فشارهای روحی و روانی و یا اصرار خانواده و اطرافیان اوست - در جواب همان‌طور که دکتر الستیرو کمپیل خاطر نشان کرده‌اند، با تربیت اتانازیست‌های حرفه‌ای، و انجام مصاحبه‌های تخصصی با بیمار و خانواده وی توسط این اتانازیست‌ها، می‌توان بر این اشکال و هم چنین بند دوم اشکال اول فائق آمد (رک: همان: ۲۱۳).

اشکال دوم اشاره به آنچه که در لایحه لرد رگلان در مجلس اعیان در سال ۱۹۶۹ ارائه شد، دارد، او پیشنهاد کرد که به پزشکان اجازه داده شود تا موجبات اتانازی بیماری را فراهم آورند که براساس دلایل خردپسند، معلوم شده است که شرایط وی غیرقابل درمان است، و همراه با محنت بسیاری برای اوست، البته به شرطی که لااقل

بیش از ۳۰ روز، از اعلام درخواست اتانازی بیمار از سازمان اتانازی، گذشته باشد، حال مخالفین می‌گویند، در این ۳۰ روز که باید سپری شود، بیمار متحمل رنج اضافی خواهد شد بر فرض صحت اینکه بیمار در این مدت متحمل درد و رنج خواهد شد سؤال این است که اگر ما قانونی مبنی بر انجام اتانازی نداشته باشیم، بیمار دیگر دچار رنج و درد اضافی نخواهد شد؟! نکته دیگر اینکه با توجه به تیم‌های روان‌شناسی و پزشکی که در برخی بیمارستان‌های جهان وجود دارند که وظیفه آن‌ها مشاوره با خانواده بیمار است و همچنین با لحاظ اینکه شرایط بیمار به گونه‌ای است که دیگر امیدی به بهبود وی نیست، بعید به نظر می‌رسد اتانازی اثرات ناخوشایندی برخانواده بیمار بگذارد.

۴. دلایل موافقان اتانازی

دلایل موافقان را می‌توان به‌طور اختصار چنین بیان کرد:

۴-۱- احترام به انتخاب فردی و اراده شخصی و آزادی انسان

با توجه به اینکه بنیاد اخلاق، حق انتخاب فردی است و هنگامی می‌توان از اخلاق سخن گفت که فرد بتواند به خواسته خود عمل کند و درباره سرنوشت خود تصمیم بگیرد، اگر کسی به این نتیجه برسد که ادامه زندگی برایش سخت و تحمل ناپذیر است و تصمیم بگیرد که به آن خاتمه بدهد، این حق مسلم اوست که بتواند تصمیم خود را عملی کند و تنها چیزی که می‌تواند آزادی افراد را محدود کند، آزادی دیگران و در واقع «اصل عدم زیان» است، از آنجایی که اتانازی عملی فردی و در حوزه خصوصی افراد است و به دیگران زیان نمی‌رساند آن را می‌توان مجاز دانست، در این زمینه آزادی خواهان و لیبرالیست‌ها اعلام کردند که تنها اصلی که دخالت دولت را در اعمال و رفتار دیگران توجیه می‌کند، اصل ضرر مستقیم است؛ یعنی در یک جامعه متمدن اجبار و زور وقتی ممکن است در مورد فردی به کار رود که منظور از آن مداخله، جلوگیری از آسیب رساندن مستقیم او به دیگران باشد و اعلام نمودند که فرد

در آن قسمت از اعمال خود، که تنها به خود او مربوط است آزادی مطلق دارد و هیچ حد و مرزی بر آن مقدور نیست، لذا معتقدند: «فرد بر خویشتن و بر تن و جان خویشتن، سلطان مطلق است» (مظاهری تهرانی، ۱۳۸۶: ۵۲).

در رابطه با اصل استقلال نیز این چنین بیان می‌دارند که افراد باید خود تا آنجا که ممکن است درباره مسائلی که ابتدائاً مربوط به آسایش آن‌ها می‌شود، تصمیم بگیرند، البته به جز در مواردی که در عمل یقین دارند که باعث نقض حقوق دیگران می‌گردند (مایو، وویکلر، ۱۳۸۲: ۴۹).

دوی ریس نیز در رابطه با جامعه آمریکا این چنین می‌گوید: «بیشتر آمریکایی‌ها معتقدند، آزادی خوب است یعنی آنها به آزاد بودن از فشار خارجی هنگام تصمیم‌گیری در مورد خودشان و زندگی‌هایشان بها می‌دهند به‌طور خلاصه کسانی که به خودمختاری بها می‌دهند باید به‌طور جدی این نظریه را جدی بگیرند که حق فرد است که در مورد رنج کشیدن خودش به عنوان یک عامل خودمختار تصمیم بگیرد و نباید در مورد آن مزاحمت و ممانعت ایجاد کنند» (ریس، و دیگران، ۱۳۸۴: ۹۴)، راس^۱، احترام به آزادی اراده را این‌طور بیان می‌کند: «ما به عدم کشتن انسان به جز در مواقع مشروع از خود التزامی بدیهی داریم؛ مگر آن‌که ما الزام بدیهی قوی‌تری داشته باشیم، که بدون کشتن قابل انجام نباشد، التزام بدیهی دیگر، حفظ وعده مان در قبال دیگران است اگر کسی که در حال حاضر در حالت انجام اغماء است و امیدی به بهبودیش نیست، مایل باشد که در چنین شرایطی عمرش به پایان برسد، التزامی بدیهی برای انجام دستورش داریم بنابراین شاید در چنین موردی پیش فرض از بین بردن فردی بی‌گناه را مجاز و مشروع بدانیم» (مانسن، ۱۳۷۴: ۱/۱۰۴).

در این رابطه برخی نیز گفته‌اند که در اسلام نیز بنابر مقتضای حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَكَ حُرّاً فَكُنْ كَمَا خَلَقَكَ»، اصل، استقلال اراده و احترام به شخصیت انسانی است، به این معنا که ظهور کمال شخصیت انسان منوط به آزادی اراده اوست و قانون باید جلوی تصادم اراده‌های آزاد را بگیرد تا تالی فاسدی به این آزادی مترتب نشود و

1. Elisabeth kbler Roos

مصالح جمعی فدای آزادی اراده نگردد (نجومیان، ۱۳۴۸: ۶۴)، بنابراین در شریعت و سیره عقلا، تسلط شخص بر فرد و دارایی خویش نفی نشده است، بلکه از احادیث و منابع اسلامی و رفتار بزرگان حکما و فلاسفه، عکس آن کاملاً استنباط می‌شود و هنگامی که فایده عقلانی بر امری مترتب است و حقی از کسی تضییع نمی‌شود، شخص باید اختیار چنین کاری را داشته باشد (ذاکری، ۱۳۷۷: ۸۰)، البته ما با این جمله که «برخی چنان به ایده خودمختاری متوسل می‌شوند که معتقدند داشتن حق پایان دادن اختیاری به زندگی نه فقط به پذیرش قتل ترحم آمیز در موارد درد شدید منجر می‌شود، بلکه بایستی به پذیرش قانونی کشتن کسی به درخواست خود او در خصوص همه افراد بالغ بدون مریضی منجر شود» (بسامی، ۱۳۸۸: ۶۱-۶۲)، به دلیل عدم فایده عقلایی بر قتل انسان سالم و عدم صدق ادله نفی عسرو حرج و همچنین حرمت تکلیفی خودکشی و قتل، مخالفیم و حق انتخاب فردی و آزادی و استقلال وی را خارج از این موارد می‌دانیم.

۴-۲- نظریه اصالت فایده

بانیان این نظریه جان استوارت میل و جرمی بنتام هستند. بنتام اخلاق را دستیابی به حداکثر مقدار خوشبختی برای بیشترین تعداد مردم می‌داند. نظریه اصالت فایده را می‌توان به مثلثی تشبیه کرد که: ۱- نظریه کیفیت زندگی، ۲- مسائل اقتصادی، ۳- نظریه بهترین منافع آن‌را تشکیل می‌دهد.

۴-۲-۱- کیفیت زندگی

در واقع این نظریه، جواب نظریه تقدس حیات در ردّ اتانازی است که بیان می‌دارد افراد از ارزش ذاتی زندگی برخوردار نیستند، چرا که توانایی افراد در استفاده و لذت بردن از زندگی است که ارزش ذاتی آن‌را مشخص می‌کند این ارزش وقتی بیش تر می‌شود که فرد پیوسته احساس وجود کند و هستی خود را ارزشمند بداند، به عبارت دیگر کیفیت حیات، مهم‌تر از خود حیات است، لذا در شرایطی که کیفیت زندگی بیمار چنان کاهش یافته که احساس می‌کند دیگر ارزش زیستن و بودن را ندارد، جامعه پایان دادن به این حیات را می‌تواند بپذیرد، در واقع این نظریه بیان می‌کند که این

زندگی نیست که خوب است، بلکه «شکل خاصی از زندگی است» که خوب است (ریس، و دیگران، ۱۳۸۴: ۹۶).

۴-۲-۲- مسائل اقتصادی

برخی اعتقاد دارند، نگهداری بیماران لاعلاج که امیدی به بهبودی آن‌ها نخواهد بود، مستلزم صرف هزینه‌های اقتصادی فراوان است، لذا از آنجائی که هیچ فائده‌ای عقلانی بر این کار مترتب نیست، بهتر است برای جلوگیری از صرف این هزینه‌های سرسام آور، و استفاده از این هزینه‌ها برای بیمارانی که در شرایط بهتر و قابل درمان هستند، از ادامه زندگی این بیماران جلوگیری نمائیم.

۴-۲-۳- بهترین منافع

این نظریه می‌گوید، اگر در انجام هر کاری، بهترین منافع هر انسانی را در نظر بگیرد و حقوق هیچ کس دیگری را ضایع نکند، این کار از نظر اخلاقی مجاز است در بعضی موارد اتانازی بهترین منافع هر انسان مربوطه را در نظر می‌گیرد، در حالی که حق هیچ کس را ضایع نمی‌کند.

۴-۳- حق مرگ با عزت

در واقع طرفداران اتانازی می‌گویند، هر شخصی حق دارد نحوه مردن خود را انتخاب کند، سیسلا باک، در کتاب اتانازی و کمک به خودکشی می‌نویسد: «بیماران خواهان کنترل دوران آخر عمر خود می‌باشند و عده کمی خواستار مرگ در تخت خواب بیمارستان هستند» (آقابائی بنی، ۱۳۹۱: ۱۶۹-۱۷۰)، لذا عقیده این است که مرگ با عزت یا مرگی که در آن درد و رنج نباشد و انسان به ذلت نیافتد، ارزش بسیار بالاتری نسبت به عمر طولانی دارد.

۴-۴- نظریه رأفت و ترحم

برخی با این استدلال که درد و رنج بداست، یکی از وظایف مراقبت کنندگان بیمار را پیش گیری از درد کشیدن و حتی امکان پایان بخشیدن به آن درد می‌دانند، این افراد می‌گویند مهربانه تر این است که مرگ با عزت را به جای اینکه اجازه بدهیم

شخص درد و رنج بکشد، به او هدیه کنیم، لذا اگر بیماری زندگی اش باید خاتمه پیدا کند، این ظالمانه و غیرانسانی خواهد بود که زندگی او را طولانی کنیم، تا درد و رنج غیرضروری را تحمل کند اجازه دادن به چنین شخصی برای پایان دادن به زندگی اش یک نوع رحمت و لطف است. زیگموند فروید که تا زمان مرگش، ۳۳ عمل جراحی برای سرطان دهانش انجام داد، در اواخر سپتامبر ۱۹۳۹ میلادی خطاب به پزشکی گفت: «اکنون این زندگی جز شکنجه چیز دیگری نیست و دیگر معنی ندارد»، دکتر وی، طی ۲۴ ساعت، ۳ مرتبه مورفین به او تزریق کرد که هر مقدار مصرف آن بیش از اندازه لازم برای تسکین درد بود و سرانجام سال‌های پایانی درد فروید را به پایان رساند (شولتس، ۱۳۷۷: ۵۶).

۴-۵- اصل تأثیر دوگانه

بر اثر استدلال اثر دوگانه، رفع درد نیت اصلی است و اثر کوتاه کردن عمر صرفاً به عنوان امری ناگزیر قبول می‌گردد، زیرا اگر پزشک نیت کشتن داشت، می‌توانست از ابزاری مؤثرتر و سریع‌تر استفاده کند. فیتنجرالد، تأثیر دوگانه را چنین تعریف کرده است: «عملی بدون قصد ارتکاب شر و بدی، صورت می‌گیرد و این عمل دو نتیجه به بار می‌آورد که یکی خوب و دیگری اخلاقاً مذموم است» (صانعی، ۱۳۸۲: ۲۸۶). لذا طرفداران اتانازی می‌گویند، هدف پزشک از بین بردن درد و رنج بیماری است که چند روز دیگر به زندگی او باقی نمانده است، لذا معتقدند نمی‌توان با پزشکی که با این درد و رنج پایان داده است، همسان یک قاتل دژخیم، برخورداری نماییم.

۴-۶- برخی دلایل دیگر

- به جهت عدم نیاز به توضیح در رابطه با دلایل دیگر، به ذکر فهرست وار آن‌ها بسنده می‌کنیم.
۱. جلوگیری از تحمل درد و رنج بی‌فایده: هیچ کس نباید مجبور به تحمل درد و رنج باشد.
 ۲. مداخلات پزشکی که باعث افزایش طول عمر بیمار می‌شود، باید نسبت به انجام خواسته‌ها و تمایلات بیماران که طول عمر بیشتر نمی‌خواهند نیز ملزم و متعهد

باشد.

۳. نظریه فشار: دلایل علیه قتل ترحم آمیز می‌تواند طوری توسط جامعه به کار رود که فشار روانی سنگینی به افراد وارد کند، تا برخلاف میل خود به زندگی ادامه دهند، مثالی از این فشار، روش‌های خطرناک و دردناکی است که افرادی که خواهان مرگ هستند، به کار می‌برند، مثل حلق آویز کردن.

۴. قانون طلایی: این قانون بیان می‌دارد که قوانین اخلاقی بایستی غیرقابل تمییز باشد، به عبارت دیگر اگر کسی نخواهد کسی را بپذیرد که قانونی را بر بدن او تحمیل کند، نباید این را برای دیگران نیز به کار گیرد، بالعکس اگر کسی بخواهد که شخص، قانونی را برای او به کارگیرد، باید مشتاق و علاقه مند باشد که آن را برای دیگران هم به کار بگیرد، فرض کنید به شخصی حق انتخاب بین دو روش مردن، داده می‌شود: اول آن که می‌تواند آرام و بدون درد، در سن ۸۰ سالگی از یک تزریق بمیرد، یا می‌تواند برگزیند که در سن ۸۰ سالگی از رنج خیلی دردآوری بمیرد، که با کم کردن وزن و فریاد کشیدن همراه باشد. اگر کسی مرگ اول که قتل ترحم آمیز است را بپذیرد، باید به دیگران هم اجازه بدهد تا این گزینه را انتخاب کنند (بسامی، ۱۳۸۸: ۶۶-۶۷).

به نظر می‌رسد تمامی ادله فوق در مشروعیت بخشی به انجام اتانازی، زمانی می‌تواند مورد قبول باشد که انسان مالک حقیقی نفس و جان خود باشد در واقع انسان این اختیار را ندارد که به بهانه درد و بیماری جان خویش را از خود سلب نماید، بنابراین آنچه در رابطه حکم تکلیفی^۱ اتانازی می‌توانیم بگوییم، این است که از آنجایی که در مکتب اسلام انسان آزاد و مختار نیست تا هرگونه که می‌تواند به نفس و جان خویش تصرف نماید، لذا اقدام به سلب حیات از دیگری حتی با رضایت بیمار، حرمت تکلیفی

۱. در تعریف حکم تکلیفی این‌طور بیان داشته‌اند که هرگاه حکم شرعی چنین باشد که بی واسطه یعنی اولاً و بالذات به افعال مکلفین تعلق و ارتباط یابد، خواه انگیزش بعث را اقتضاء داشته باشد، یا جلوگیری و زجر را و یا این که هیچ یک را اقتضاء نکند، بلکه تخیر را افاده نماید، آن را حکم تکلیفی می‌گویند، لذا فقها حکم تکلیفی را به پنج قسم، وجوب، ندب، (استحباب) حرمت، کراهت و اباحه تقسیم بندی می‌نمایند. ببینید: شهابی، محمود، قواعد فقه، نشریات فرید، ۱۳۴۱، ص ۲۶.

را در بر خواهد داشت، چنانچه صاحب جواهر پس از ادعای عدم خلاف بر حرمت این کار، اذن در قتل را باعث رفع حرمت آن که از سوی مالک حقیقی آن [خداوند] حاصل شده است، نمی‌داند^۱ (نجفی، ۱۳۹۹: ۵۳/۴۲)، شهید ثانی نیز در مسالک، اذن در قتل را باعث رفع حرمت آن نمی‌داند^۲ (عاملی، ۱۴۱۹: ۸۸/۱۵). فقهای اهل سنت هم با این بیان که «اذن در قتل، قتل را مباح نمی‌کند» قائل بر حرمت تکلیفی اتانازی می‌باشند. به عنوان مثال ابوحنیفه می‌گوید: «اذن به قتل، قتل را مباح نمی‌گرداند؛ زیرا عصمت نفس، مباح نمی‌شود، مگر این که نصی از سوی شارع برای آن رسیده باشد و اذن در قتل، از آن مواردی که نصی از سوی شارع به ما رسیده باشد نیست، پس اذن (در قتل) کالعدم می‌باشد، و هیچ اثری بر آن فعل انجام شده (قتل ندارد)»^۳ (عوده، ۱۴۱۳: ۸۴/۲؛ ابوزهره، بی تا/۴۶۴-۴۶۷) بنابراین با رد دلایل مخالفان به نظر ما تنها دلیلی که می‌تواند مانع انجام اتانازی بشود، قائل شدن به حرمت تکلیفی این عمل می‌باشد.

نتیجه‌گیری

یکی از مسائلی که موضوع محافل علمی و حتی کوچه بازاری شده است، اتانازی می‌باشد، به طوری که در این رابطه پژوهشگران حوزه‌های متفاوت هریک از منظر تخصص خود بدان پرداخته‌اند، دانشمندان حوزه اخلاق و اجتماع نیز برای مشروعیت یا عدم مشروعیت آن، به ادله‌ای تمسک نموده‌اند، بی شک سلب حیات از انسان‌ها به هر بهانه‌ای خارج از اختیارات آدمی بوده و تنها ذات ربوی است که این قدرت و اختیار را خواهد داشت، پرواضح است کسی که مرتکب این رفتار شود، به علت نقض حریم الهی مستحق مجازات بوده و اذن به قتل در رفع ممنوعیت آن تأثیری نخواهد داشت، بنابراین به نظر می‌رسد ضمن خدشه به ادله مخالفین قانونی شدن اتانازی، تنهاترین دلیل

۱. «لو قال کامل الآخر مثلاً اقلنی او لاقتلک، لم یسغ القتل بلاخلاف. بل ولاشکال، لان الاذن، لا ترفع الحرمه الحاصله من نهی المالك الحقیقی».
۲. «لو قال اقلنی او لاقتلک، لم یسغ القتل، لان الاذن لا یرفع الحرمه».
۳. «یری ابوحنیفه و اصحابه، ان الاذن بالقتل لایسغ القتل، لان عصمه النفس لا تباح الا بمائض علیہ الشرع، والاذن بالقتل لیس منها، فکان الاذن عدماً لا اثر له علی الفعل، فیقی الفعل محرماً معاقباً علیہ باعتبارہ قتلاً عمداً.»

برای عدم جواز این رفتار و مخالفت با قانونی شدن آن، حرمت تکلیفی قتل انسان محقون الدم می‌باشد. این نکته نیز گفتمی است که در نظام کیفری ما چگونگی واکنش کیفری با اتانازیست‌ها، اعم از قصاص، دیه یا تعزیر مستلزم بررسی ادله فقهی آن می‌باشد.

کتاب‌نامه

۱. ابوزهرة، محمد، الجرمه والعقوبه فی الفقه الاسلامی، دارالفکر العربی، بی تا.
۲. استیر، کمپیل، معضلات اخلاق پزشکی، ترجمه، حسن میان‌داری، معاونت امور فرهنگی و حقوق و مجلس، وزارت بهداشت درمان و آموزش پزشکی، ۱۳۷۲.
۳. اسلامی تبار، شهریار، الهی منشی، محمدرضا، مسائل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم آمیز، مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۸۶.
۴. امینی، ابراهیم، یوتنازی یا مرگ از روی ترحم، مجموعه مقالات اخلاق پزشکی، جلد پنجم، مرکز تحقیقات و مطالعات اخلاق پزشکی، ۱۳۷۳.
۵. انتظاری، لیلا، اتانازی، قتل از روی ترحم، کانون وکلا، شماره ۱۷۴، پاییز ۱۳۸۰.
۶. ایدس، بریان، مجوز قتل، مجموعه مقالات حقوق پزشکی، ترجمه، محمود عباسی، جلد چهارم، انتشارات حقوقی، ۱۳۷۷.
۷. آقابابائی بنی، اسماعیل، مسائل فقهی و حقوقی قتل از روی ترحم، پژوهش‌کده علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۸. آل شیخ مبارک، قیس بن محمد، حقوق و مسئولیت پزشکی در آیین اسلام، ترجمه، محمود عباسی، انتشارات حقوقی، ۱۳۷۷.
۹. بسامی، مسعود، قتل ترحم آمیز از منظر اخلاق ادیان و حقوق کیفری، مؤسسه فرهنگی حقوقی سینا، ۱۳۸۸.
۱۰. تبرکی، ابراهیم، اتانازی از دیدگاه اسلام، مجموعه مقالات اخلاق پزشکی، جلد پنجم، مرکز تحقیقات و مطالعات اخلاق پزشکی، ۱۳۷۳.
۱۱. جعفری هرنیدی، محمد، جبارزاده، فاطمه، بررسی فقهی و حقوقی اتانازی، پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۲۷، بهار ۱۳۹۱.
۱۲. حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، الجزء الثامن، دار الزهراء، ۱۴۰۹.
۱۳. خسروی، کاظم، بازاندیشی قتل ترحم آمیز (اتانازی) از منظر فقه اسلامی و حقوق موضوعه، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۷.
۱۴. دی. جی، اسکچ، حقوق اخلاق و پزشکی، ترجمه، محمود عباسی و بهرام مشایخی، مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، ۱۳۷۳.
۱۵. ذاکری، حجت الله، بررسی و تحلیل قتل عمد و مجازات آن در اسلام، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی بهشت اندیشه، ۱۳۷۷.
۱۶. راشل، جیمز، مجوز قتل در قتل ترحم آمیز، ترجمه محمود عباسی، انتشارات حقوقی، ۱۳۸۲.

۱۷. ریس، دوی، اکور، چارلز، ام نیب، کلیت، ام کور، دونا، سراب آسودگی در غرب، ترجمه نسرين حجت زاده، انتشارات ارسطو، ۱۳۸۴.
۱۸. سلیمی، انیسه، تحلیل حقوقی اتانازی در لایحه قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۰، مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره ششم، شماره ۴، مهر ۱۳۹۲.
۱۹. شولتس، دوآن، شولتس، سیدنی الن، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، نشر هما، ۱۳۷۷.
۲۰. شهابی، محمود، قواعد فقه، نشریات فرید، ۱۳۴۱.
۲۱. صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۲.
۲۲. عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، الجزء الخامس عشر، مدرسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۹.
۲۳. علیان نژادی دامغانی، ابوالقاسم، احکام پزشکی مطابق با فتوای آیت الله مکارم شیرازی، انتشارات امام علی بن ابی طالب، ۱۳۸۷.
۲۴. عوده، عبدالقادر، التشريع الجنائي الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، الجزء الثاني، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۳.
۲۵. کرمی، خدابخش، اتانازی مرگ آسان و راحت، پژوهشکده فرهنگ و معارف، ۱۳۸۱.
۲۶. لنکرانی، محمدافضل، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله (قصاص)، مرکز فقه الأئمة الأطهار، ۱۴۲۷.
۲۷. مانسن، رونالد، مداخله و تأمل در اخلاق پزشکی، ترجمه، فرامرز چمنی، جلد اول، مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاق پزشکی، ۱۳۷۴.
۲۸. مایو، دیوید، ویکلر، دانیل، قتل ترحم آمیز و انتقال از زندگی به مرگ، ترجمه، محمود عباسی، انتشارات حقوقی، ۱۳۸۲.
۲۹. محقق داماد، سیدمصطفی، خودکشی از منظر حکمت علمی فلسفه اخلاق و فقه اسلامی، فصلنامه اخلاق پزشکی، شماره چهارم، سال دوم.
۳۰. مظاهری تهرانی، مسعود، حق مرگ در حقوق کیفری، نشر هستی نما، ۱۳۸۶.
۳۱. مقدس اردبیلی، احمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، المجلد ثالث عشر، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶.
۳۲. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام، الجزء الثاني و الاربعون، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۹.
۳۳. نجومیان، حسین، زمینه حقوق تطبیقی در نظام‌های حقوقی اسلام فرانسه انگلیس روسیه، کتاب فروشی جعفری، ۱۳۴۸.
۳۴. وهاب‌زاده منشی، جواد، اتانازی، مجموعه مقالات اخلاق پزشکی، جلد پنجم، مرکز مطالعات و تحقیقات اخلاقی پزشکی، ۱۳۷۳.

رهیافتی بر راهکارهای اجرایی انفاق

در جامعه، از منظر آیات و روایات *

□ محمود واعظی^۱

□ نجمه ناصری طاهری^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین مشکلات جامعه امروز، مسأله فقر و فاصله طبقاتی زیاد است و با توجه به تهاجم فرهنگی و ترویج فرهنگ فردگرایی و تجمل پرستی، پرداختن به بحث انفاق یکی از مهم‌ترین راه کارهای برون‌رفت از این مسائل است که با آگاهی دادن و فرهنگ‌سازی می‌توان از این مقوله بسیار مهم قرآنی استفاده کرد. گسترش فرهنگ انفاق و آشنایی با آثار فردی و اجتماعی آن می‌تواند از سویی ویران‌کننده بخل و اسراف باشد و از سویی دیگر شکاف طبقاتی اجتماعی را از بین برده و ارزش‌های اسلامی را در جامعه حاکم گرداند... انفاق علاوه بر اینکه یک فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود، باعث تعادل اجتماع و پر کردن شکافهای اجتماعی است و علاوه بر آثار مثبت در زندگی دنیوی و اخروی فرد، در زندگی اجتماعی نیز تأثیر شگرفی دارد به گونه‌ای که حتی در ادیان دیگر نیز به این امر بسیار تأکید و توصیه شده است، ارزش و اهمیت این موضوع به اندازه ای است که قرآن مجید در آیات متعددی به آن پرداخته و آن را توضیح و تبیین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۲۳.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه تهران (mvaezi@ut.ac.ir).

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (n.naseri54@ut.ac.ir).

کرده است، لذا قرآن وقتی سیمای پرهیزکاران را معرفی می‌کند، یکی از اوصاف نیک آنان را انفاق کردن ذکر نموده تا آنجا که در اولین آیات قرآن، خداوند انفاق را از صفات بارز متقین بیان می‌کند: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (بقره/۳)، و حضور آن در کنار ایمان به غیب و اقامه نماز، نشان از اهمیت بسیار والای این فریضه الهی است که باعث نزدیکی و تقرب به خدای متعال است. البته باید در نظر داشت که آنچه در انفاق مورد توجه است منحصر به جنبه‌های مادی و اقتصادی آن نمی‌شود، بلکه جنبه‌های اخلاقی و معنوی آن نیز مدنظر است. تحقیق پیش رو، با روش تحلیلی - توصیفی به تتبع در آیات و روایات پرداخته و بعد از بیان آثار اجتماعی مترتب بر انفاق، راهکارهایی برای گسترش انفاق در جامعه در دو دسته کلی ارائه نموده است، راهکارهای نظری که بیشتر مربوط به مسائل فرهنگی و باورهاست و شامل راهکارهای شناختی - بینشی و راهکارهای انگیزشی است. در راهکارهای شناختی بیشتر تصحیح نگرش افراد نسبت به انفاق و دنیا مدنظر است؛ همچنین تقویت باورهای دینی از جمله راهکارهای شناختی در تحقق و ترویج انفاق است، تشویق، تحذیر، الگوسازی و بیان سیره اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان راهکارهای انگیزشی و اهتمام نقش رسانه‌ها و سازمان‌های مردم نهاد و قدردانی از خیرین و اختصاص ایام خاصی از سال برای انفاق عمومی از راهکارهای عملی بر شمرده شده است.

واژگان کلیدی: گسترش انفاق، جامعه، راه کار، قرآن کریم، روایات

مقدمه

هدف از خلقت بشر، رسیدن به سعادت و کمال بوده و مطابق حکمت خداوند مقرر گردیده که رشد و تعالی در متن جامعه صورت پذیرد و مکتب اسلام به گواهی تاریخ یکی از موفق‌ترین و کارآمدترین مکاتب برای بنیان نهادن یک جامعه سالم به‌شمار می‌رود و در صورت برخوردار بودن جامعه از سلامت کامل پیمودن مسیر سعادت و کمال، آسان‌تر و سریع‌تر خواهد بود، قرآن کریم و مکتب انسان‌ساز اسلام برای این امر راه کارهایی جامع، متناسب و کارآمد اتخاذ نموده‌است که اگر به شکل صحیح و مطابق دستورات خداوند حکیم به کار بسته شود، یقیناً خواهد توانست جامعه

را از گرداب هلاکت به ساحل آرامش و سرمنزل سعادت و کمال رهنمون شود. در میان اصول اخلاقی، انفاق یکی از برترین و کارآمدترین مظاهر احسان و نیکوکاری به مردم و خدمت به هم‌نوعان و کمک به مصالح جامعه و تنظیم امور فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است، می‌توان به جرأت ادعا کرد که اگر انفاق در مسیر صحیح به راه انداخته شود و منفقان به راه معقول و درستی هدایت شوند بسیاری از مشکلات جامعه حل می‌شود، به عبارت دیگر، کارنامه درخشان انفاق این نوید را به ما می‌دهد که از طریق گسترش انفاقات و هدایت آن‌ها می‌توان اکثر نیازها و ضروریات جامعه را تأمین کرد و معزل فاصله طبقاتی را از بین برد، از این‌رو مقاله پیش رو می‌کوشد تا با تتبع در آیات و روایات به ارائه راه کارهایی برای رسیدن به مهم پردازد که از دستاوردهای عمل به این راه کارهای گسترش انفاق، کم شدن فاصله طبقاتی و بهتر شدن وضعیت معیشتی افراد جامعه است.

۱. طرح مسئله

با وجود اینکه انفاق از آموزه‌های مورد تأکید در دین مبین اسلام است و آیات زیادی را در قرآن به خود اختصاص داده و روایات فراوانی در این زمینه وارد شده است، مشکلات معیشتی، فاصله طبقاتی زیاد و عدم موازنه اقتصادی در جامعه نشان از کم‌رنگ شدن انفاق در جامعه است.

مسئله اصلی پژوهش عبارت است از اینکه چه راه کارهایی از آیات و روایات برای گسترش و ترویج انفاق می‌توان به دست آورد؟ راهکارها در چه محورهایی قابل بررسی است؟

۲. پیشینه تحقیق

از آنجایی که آیات زیادی در قرآن به انفاق پرداخته، مفسران به شرح و بررسی پیرامون این آیات پرداخته‌اند و این موضوع در تفاسیر شیعه و سنی قابل بررسی است، از طرفی انفاق یک موضوع اخلاقی و عرفانی است و علاوه بر کتب تفسیر، در کتب اخلاقی نیز راجع به این موضوع صحبت شده است از جمله اخلاق در قرآن آیت الله

مکارم شیرازی، مبانی و مراحل اخلاق در قرآن آقای جوادی آملی، نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی از آقای مهدوی کنی و قلب سلیم آیت الله دستغیب را نام برد. علاوه بر کتب تفسیری و اخلاقی کتاب‌های مستقلی نیز در این زمینه نگاشته شده است، از جمله کتاب‌هایی که تا حدودی با پژوهش حاضر مرتبط است می‌توان کتاب انفاق در قرآن آقای واعظی نژاد، انفاق آقای داوود عارفی و کتاب انفاق آقای عزیزی نام برد که در همه این کتاب‌ها به جنبه‌های مختلفی از موضوع اشاره کرده‌اند، مقالاتی نیز ناظر به این موضوع نگاشته شده، اما در هیچ کدام از این کتاب‌ها و مقالات راهکاری برای گسترش انفاق پیشنهاد نشده است و وجه تمایز این پژوهش با نمونه‌های ذکر شده این است که در این مقاله با تتبع در آیات و روایات به ارائه راهکارهایی برای گسترش انفاق در جامعه می‌پردازد که قطع به یقین با به دست آوردن آنها و عمل به آنها می‌توان به فراگیر شدن این امر در جامعه کمک کرد.

۳. مفهوم شناسی واژگان

۳-۱- انفاق

انفاق از ماده "ن ف ق" گرفته شده و مصدر باب افعال است. فراهیدی در العین، قدیمی ترین کتاب لغت، می‌نویسد: "نَفَقَتِ الدَّابَّةُ... . أَى مَاتَتْ؛ حیوان مرد"، نَفَقَ السَّعُرُ... إذا کثر مشتره؛ خریدارن کالا زیاد شدند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۷۷/۵)، جوهری در معنای انفاق الرجل می‌نویسد: "افتقر و ذهب ماله؛ فقیر شد و مالش از بین رفت" (جوهری، ۱۳۷۶: ۱۵۶/۴)، ابن فارس که از واژه پژوهان هوشمند و صاحب نظر است در این زمینه می‌نویسد: "این ماده دو اصل دارد، یکی از اصل‌ها دلالت دارد بر انقطاع و رفتن چیزی و دیگری دلالت دارد بر مخفی کردن و پوشاندن چیزی" (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۵۴/۵)، در کتاب‌های لغت فارسی هم انفاق به روزی دادن و خرج کردن، سپری شدن مال (دهخدا، ۱۳۴۱: ۳۵۶۹/۳)، خرج، هزینه، بخشش و بخشیدن معنا شده است (انوری، ۱۳۸۱: ۶۳۵/۱)، صاحب مجمع البیان انفاق را خارج کردن شیء از ملک خود به ملک دیگری دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۱۵/۲)، در تأیید این برداشت، مطلب فخر

رازی نیز قابل ذکر است که می گوید: اصل انفاق خارج کردن مال از دست است (فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۷۶/۲).

در اصطلاح شرع انفاق عبارت است از هزینه ساختن مال در راه خدا و به مصرف رساندن آن برای مستمندان اعم از واجب و مستحب (حسینی دشتی، ۱۳۹۳: ۱۱۰۲/۲)، اما در معنای عرفی این واژه صاحب کتاب التحقیق می نویسد: انفاق در عرف به معنای اعطاء و بخشش به کار می رود و این معنای عرفی برای این واژه به جهت کثرت و غلبه استعمال شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۲۳۰).

۳-۲- جامعه

جامعه از نظر لغوی به صورت اسم استعمال شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۱)، در فرهنگ عمید جامعه به گروهی از مردم که با هم وجه اشتراک داشته باشند و در سرزمینی واحد زندگی کنند ترجمه شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۰/۲).

مطهری در تعریف اصطلاحی از جامعه، آن را مجموعه ای از انسانها می داند که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده ها و ایده ها و آرمانها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه ورنند (آجرلو و منصوریان، ۱۳۹۵: ۲۳۲/۲)، در کتابهای جامعه شناسی، جامعه را گروهی از افراد معرفی کرده اند که به شیوه کم و بیش منظم سازمان یافته اند، دارای روش زندگی ویژه ای «فرهنگ» هستند، اعضای آن از حال یکدیگر با خبرند و خود را همچون واحدی به هم پیوسته در نظر می گیرند (الفتی، ۱۳۹۵: ۷۰).

دین مبین اسلام و قرآن به مثابه شالوده آن، به اجتماع و روابط اجتماعی، با نگاهی فراگیر و دقیق نگریسته است، قرآن برای اجتماع، حیات و زندگی و هلاکت و نابودی قائل است و بقا و تلاش انسانها را براساس قوانینی ثابت و بی تغییر و در موعد مقرر و اجل تعیین شده می داند ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (اعراف/۳۴) (مسعودی، ۱۳۹۳: ۱۸).

صاحب المیزان جامعه را همانند پیکر زنده ای متشکل از عناصر گوناگون می داند، جملات متعدد استاد در این باب گویای آن است که وی جامعه متشکل از اجزای

گونگون (افراد، نهادها، سازمان‌ها) را دارای وجود حقیقی و مستقل می‌داند و برای آن قوانینی مستقل از قوانین افراد قایل است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۱۲/۴).

در روایات اسلامی نیز تأکید فراوان بر لزوم جماعت و همراهی و همگامی با آن شده است از جمله: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَآيَاكُمْ وَالتُّرُقَةِ﴾: ای مردم! بر شما است که از جماعت جدا نشوید، و از جدایی و پراکندگی پرهیزید (تمیمی آمدی، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

۳-۳- راهکار

معنای لغوی این واژه شیوه و روش انجام کاری به ویژه حل مشکل است (انوری، ۱۳۸۱: ۳۵۷/۴)، در معنای اصطلاحی عبارت از یک سری اقدامات اولیه در جهت پیشبرد یک هدف می‌باشد.

۴. اثرات اجتماعی انفاق

فراوانی آیات و روایات با موضوع انفاق از یک سو و حکمت شارع مقدس در تشریح احکام از سوی دیگر انسان را به این نتیجه مطمئن می‌سازد که خیرات و برکات فراوانی به لحاظ فردی و اجتماعی مترتب بر انفاق می‌باشد، انسان موجودی اجتماعی است که نیازهای خویش را از طریق دیگران برآورده می‌سازد، بنابراین، هر کسی به دیگری نیاز دارد و بدون دیگری نمی‌تواند نیازهای ابتدایی خود را نیز تأمین کند، از جمله نیازهای بشری نیازهای مالی و مادی است که انسان‌ها با همکاری با یکدیگر آن را برآورده می‌سازند، افزون بر آثار فردی مترتب بر انفاق که بسیار مورد تأکید آیات قرآن کریم و روایات مأثور از اهل بیت است خیرات و برکات اجتماعی نیز بر آن مترتب است، آثار اجتماعی را می‌توان در دو قسمت: عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی بررسی کرد.

۴-۱- برقراری عدالت اجتماعی

یکی از آثار اجتماعی انفاق برقراری عدالت اجتماعی است، عدالت اجتماعی بدین معناست که فاصله ژرف میان طبقات و برخورداری‌های ناب‌ه‌حق و محرومیت‌ها از بین

برود و مستضعفان احساس و مشاهده کنند که به سمت رفع محرومیت، حرکتی جدی انجام می‌گیرد (دلشاد تهرانی، بی‌تا: ۷)، و بهترین شیوه برای گسترش عدالت در جامعه مسئله انفاق است که در قرآن نیز بسیار به آن پرداخته شده است. انفاق به چند طریق می‌تواند در برقراری عدالت اجتماعی مؤثر باشد:

۴-۲- تعدیل اختلاف طبقاتی

از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین معضلات اجتماعی که همواره دامگیر انسان بوده و امروزه با وجود پیشرفت‌های علمی و صنعتی، آدمیان را بیشتر گرفتار خویش ساخته، مشکل فاصله طبقاتی و شکاف زیاد بین فقیر و غنی است و بدیهی است جامعه‌ای که در آن، بخش عظیمی از ثروت در دست عدّه‌قلیلی باشد و اکثریت از تهیه لوازم اولیه و ضروری زندگی ناتوان باشند، قابل دوام نخواهد بود و هرگز روی سعادت و خوشبختی را نخواهد دید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲/۳۱۵).

با دقت در آیات قرآن معلوم می‌شود که یکی از اهداف اسلام، از بین بردن اختلافات غیرعادلانه‌ای است که در میان طبقه غنی و ضعیف وجود دارد و بدین منظور احکام فراوانی مربوط به نحوه بهره‌برداری و استفاده از منابع و ثروت‌های عمومی وجود دارد، احکام و قوانینی همچون زکات و خمس، قرض الحسنه، انفاق و صدقات جزء مسائل اصلی دین هستند که انجام برخی از آنها بر هر مسلمانی واجب بوده و تعداد دیگری دارای حسنه و اجر معنوی هستند، در این میان، انفاق از جمله راه کارهایی است که می‌تواند هدف فوق را به خوبی تأمین کند (زرنگاری، ۱۳۹۴: ۷۶).

۴-۳- ایجاد اشتغال و کاهش بی‌کاری

در فرهنگ گهر بار اسلامی، همواره اشتغال و انجام فعالیت‌های اقتصادی با شرافت‌های اخلاقی و متأثر از آموزه‌های شریعت پاک حضرت محمد ﷺ با خون انسان‌های شریف این مرز و بوم عجین بوده و از سوی شارع مقدس به عنوان عملی عبادی در کنار سایر عبادات بر انجام آن تأکید شده است (عصام رودسری، ۱۳۹۳: ۸).

قرآن کریم همواره انسان‌ها را به تلاش و کسب روزی حلال و استفاده از دسترنج خود تشویق کرده است و در این باره می‌فرماید: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي

الأَرْضِ وَابْتَعُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (جمعه/۱۰)، و باز در سوره یس بر این امر تأکید می‌کند و می‌فرماید: ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ (یس/۳۵)، «تا از میوه آن و از حاصل آنچه به دست خود انجام داده‌اند بخورند».

پیامبر اسلام ﷺ نیز در این رابطه می‌فرماید: «كُلُوا مِنْ كَدِّ أَيْدِكُمْ! از دسترنج خود بخورید» (حکیمی، ۱۴۳۲: ۴۲۹/۵).

به فرموده ائمه معصومین علیهم‌السلام خداوند انسان‌های دارای شغل را دوست می‌دارد و تلاش جهت به دست آوردن روزی حلال را در ردیف جهاد فی سبیل الله عنوان کرده است، از طرفی دیگر، بیکار بودن نیروی کار از نظر اسلام مردود و ناپسند است. پدیده بیکاری نه تنها جامعه را از فعالیت‌های مفید و ثمربخش عده‌ای محروم می‌کند، بلکه ممکن است ناهنجاری‌های اخلاقی و اجتماعی فراوانی را در پی داشته باشد.

پس افراد دارای سرمایه با در اختیار گذاشتن ابزار کار و ایجاد کارآفرینی، زمینه اشتغال‌زایی را در جامعه فراهم می‌کنند و از نیروی کار جوان که تحصیل کرده است ولی از لحاظ مالی در مضیقه قرار دارند و بیکار می‌باشند استفاده کرده؛ یعنی سرمایه از افراد متمکن و تجربه و کار از نیروی جوان تحصیل کرده، در این صورت سطح زندگی اجتماعی بالاتر می‌رود و عزت و شوکت از طریق انفاق و به کارگیری نیروهای کارآمد در نظام جمهوری اسلامی محفوظ می‌ماند و اخلاق اسلامی بیشتر و بهتر رایج می‌گردد و آثار شوم فقر و بیکاری از بین می‌رود و فرهنگ و علم و هنر زمینه‌ای برای رشد و انتشار در میان مردم توسعه پیدا می‌کند و صنایع و اختراعات رواج می‌یابد و از این طریق اصالت اجتماعی در جامعه برقرار می‌گردد (زرنگاری، ۱۳۹۴: ۸۴).

۴-۴- ایجاد مساوات و برابری

فرهنگ و معارف اسلامی در بردارنده آموزه‌هایی است که افراد جامعه را در عمل و رفتار به سمتی سوق می‌دهد که یک فرد مسلمان هیچ‌گاه خود را برتر از دیگران نداند، از مهم‌ترین آموزه‌ها می‌توان به ایجاد مساوات و برابری در جامعه نام برد، اسلام وحدت

نوع بشری را در پیدایش و سرانجام، زندگی و مرگ، در حقوق و وظایف در پیشگاه خدا و قانون دنیا و آخرت اعلام کرده و فهمانده که جز عمل شایسته چیز دیگری فضیلت ندارد و عزت و شخصیت از آن پرهیزکاران است (سید قطب، ۱۴۲۵: ۸۶)، قرآن هم در بیان این مطلب اصرار می‌ورزد و این معنا را تکرار می‌کند تا در خمیره انسان، وحدت اصل و پیدایش او را ثابت کند، تمام افراد این جنس از خاک اند و هر فردی متولد از آبی بی ارزش است.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات/۱۳).

خداوند متعال از آن جهت میان مردم در نسب‌ها و شهرها تفاوت قرارداد تا درصدد شناختن هم برآیند و با یکدیگر آمد و شد کنند و از طریق انفاق به کمک و یاری یکدیگر بشتابند و در جهت کمی و کاستی‌های یکدیگر برآیند نه اینکه به یکدیگر فخر بفروشند و به استکبار و برتری جویی پردازند.

در نتیجه با رواج انفاق در جامعه هر فرد نه تنها درصدد استعمار دیگران و انحصارطلبی بر نمی‌آید بلکه منابع و ثروت‌ها و امکانات را متعلق به همگان می‌داند و در نتیجه زمینه اعتقادی و فکری در جهت رفع فقر از جامعه و برقراری عدالت اجتماعی فراهم می‌آید (فاضل قانع، ۱۳۹۲: ۹۷).

۴-۵- ترویج ازدواج

ازدواج به عنوان راه حلی اجتماعی و پسندیده، وسیله‌ای برای سامان دادن و ثبات زندگی و اهرمی برای رهایی از پرتگاه پرمخاطره گناه و تباهی است، نادیده گرفتن امر ازدواج و سستی بنیاد آن در نزد جهان غرب، گواهی روشن در نمایش بی‌بندوباری و حرکت بی‌وقفه و برق‌آسا به سوی فساد و هرزگی و انحرافات اخلاقی است.

ازدواج نوعی مصونیت از گناه و آلودگی روح است، قرآن کریم صراحتاً در این مورد می‌فرماید: «همسرانتان لباس عفت شما و شما لباس عفت آنانید»؛ این اصل کلی است که هر انسانی برای حرکت در مسیر رشد و بلوغ و ادامه زیست سالم، نیازمند به حل یک سری مشکلات و مسائل خاص است که در کمین اوست، در حل این مسائل که

باعث پیشرفت انسان در مسیر رشد و کمال او است، مساعدت‌های اجتماعی و هم‌فکری‌های انسانی امکان‌پذیر است (بیستونی، ۱۳۸۴: ۸).

بنابراین انفاق می‌تواند گام مهمی در تحقق این امر عظیم باشد چرا که اگر همه افراد جامعه که تمکن مالی دارند به کمک افراد کم‌درآمد جامعه بیایند و هزینه‌های لازم جهت صورت گرفتن ازدواج برای جوانان را از طریق تهیه جهیزیه، مساعدت‌های مالی و دادن هدیه تأمین کنند واقعاً مسئله ازدواج جوانان حل می‌شود و بی‌بندوباری‌ها کاهش می‌یابد و فرد جوان خودش را در جامعه احساس می‌کند و عدالت اجتماعی حاکم می‌شود.

۴-۶- تکافل اجتماعی

تکافل، یعنی کفالت کردن، عهده‌دار شدن امری و برعهده گرفتن چیزی در عوض کسی، تکافل اجتماعی یعنی اینکه افراد جامعه همدیگر را سرپرستی و ضمانت کنند و در آنچه که در اختیار دارند به همدیگر کمک و مساعدت نمایند (ناصر علوان، ۱۳۹۵)، افراد جامعه بدون شک با یکدیگر همسان و برابر نیستند برخی توانایی‌هایی جسمی و استعداد‌های سرشاری دارند و برخی ضعیف‌ترند، از این‌رو، در هر جامعه‌ای سطح درآمدها با توجه به امکانات هر فرد متفاوت است، تکافل اجتماعی، یعنی اینکه: افراد جامعه همدیگر را سرپرستی و ضمانت کنند و در آنچه در اختیار دارند به همدیگر کمک نمایند، به طوری که همه افراد برای جامعه برتر و در جهت نفع، ضرر و زیان از افراد خود و برای جلب منافع مشترک همدیگر را ضمانت و کفالت نمایند (زنگاری، ۱۳۹۴: ۵۶)، و این همان است که قرآن کریم مقرر فرموده است و می‌فرماید: همدیگر را در راه نیکی یاری و پشتیبانی کنید و همدیگر را در راه دشمنی و ستم‌کاری یاری و پشتیبانی نکنید ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (مائده/۲).

اطاعت خدا و فرمان برداری از دستورات او فقط و فقط منحصر بر عبادت نیست بلکه شامل تمام راه و روش الهی است و یکی از این روش‌ها همان انفاق و بخشش مال است با طیب خاطر به نزدیکان و خویشاوندان و... برای تحقق پذیرفتن تکافل و همیاری عمومی میان تمام افراد جامعه است تا همه در زیر پرچم همکاری، زندگی

شراکتمندانه داشته باشند و جامعه‌ای که به همدیگر کمک می‌کنند و در میان افراد آن تکافل اجتماعی و همکاری کامل تحقق می‌پذیرد و در سطح جامعه آن احساس محبت و برادری و ایثار و نوع دوستی حکم فرما است بدون تردید چنین جامعه‌ای به قلعه محکم و استواری می‌ماند که نه عوامل مخرب در آن اثر می‌کند و نه مصیبت‌ها و آفت‌های روزگار آن را متزلزل می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۱۵/۲).

۴-۷- برقراری عدالت اقتصادی

در نظام اقتصادی اسلام، عدالت مفهوم ویژه خود را دارد و در برگیرنده عدالت در شیوه توزیع مواد اولیه و توزیع ثروت‌های تولید شده می‌شود، اگر این منابع در انحصار افراد با گروه‌های خاصی قرار گیرد، توازن اقتصادی به هم می‌خورد و راه برای زورمندان و زرمندان هموار می‌گردد و ثروت در دست گروهی خاص قرار می‌گیرد. پس عدالت اقتصادی؛ یعنی «تساوی امکانات» عدالت در توزیع ثروت، تقسیم عادلانه مواد اولیه طبیعی برای افراد جامعه، -برابری کاری که فرد در جامعه انجام می‌دهد با حقی که جامعه می‌پردازد- و برای حق قانونی (مزد) یا حق واقعی (سهم) هرکس (شرف الدین، ۱۳۹۳: ۵۴).

انفاق می‌تواند به طرق زیر در برقراری عدالت اقتصادی نقش داشته باشد.

۴-۸- برقراری عدالت و ایجاد توازن اقتصادی

یکی از سیاست‌های کلی اسلام برای برقراری عدالت اقتصادی که در مکتب اقتصادی اسلام مطرح و در کلام امامان معصوم علیهم‌السلام ظهور یافته است توازن اقتصادی است که با پرداخت انفاق امکان‌پذیر است.

در نظام اقتصادی اسلام با الهام از قرآن کریم و احادیث امامان و نیز سیره اقتصادی و مدیریتی آنان، برای تمرکز زدایی از ثروت و سرمایه در دست طبقه و افراد خاص برنامه‌ریزی شده است، قرآن کریم به این مطلب این‌گونه توجه داده است:

﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر/۷).

۴-۹- ایجاد خودکفایی و افزایش تولید

انفاق یکی از عنصرهای ایجاد خودکفایی و افزایش تولید در جامعه است و از نظر اسلام فعالیت‌های تولیدی افراد نیز مهم‌ترین رکن در طلب رزق و روزی قلمداد می‌شود و در واقع بشر را از فقر و گرسنگی نجات می‌دهد از طرفی قرآن کریم تصریح دارد که عوامل تولید و منابع معیشت انسان فراوان است و در آیاتی از سوره ابراهیم به آن اشاره فرموده است:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (ابراهیم/۳۲)، (خلیلیان، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

- اسلام هماهنگ با فطرت انسان، انگیزه سودطلبی و منفعت‌خواهی بشر در امر تولید را می‌پذیرد اما می‌کوشد که انسان‌ها را در سایه انفاق به سوی اهدافی بالاتر سوق دهد به طوری که افراد جامعه به تدریج افزون بر انگیزه تأمین نیازهای خود و نفع شخصی، نیازهای جامعه و رفاه عموم را مسئولیت اجتماعی دانسته و با انگیزه اطاعت و بندگی خداوند به فعالیت پردازند.

قرآن کریم از انسان می‌خواهد از نعمت‌ها و امکاناتی که در اختیار دارد علاوه بر استفاده دنیایی به فکر ذخیره آخرت نیز باشد و این امر را در سوره قصص متذکر شده و می‌فرماید:

﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص/۷۷).

۴-۱۰- پیشرفت‌های علمی

افراد متمکن و دارای سرمایه می‌توانند با انفاق‌های خود و با تأمین نیازهای اساسی و حیاتی برای همه افراد جامعه و ایجاد فرصت‌های مناسب و برابر جهت رشد و شکوفایی استعدادها؛ یعنی با رسیدن به حد نصاب عدالت اقتصادی و اجتماعی زمینه بروز خلاقیت و ظهور نوآوری‌ها فراهم سازند.

۴-۱۱- رفع محرومیت از افراد جامعه

قرآن کریم با بیان‌های گوناگون به اهمیت انفاق برای رفع محرومیت از افراد جامعه را یادآور شده و مردم را به آن تشویق و ترغیب کرده است تا بدین وسیله سطح مصرف و رفاه را برای عموم مردم به صورت هماهنگ در جامعه گسترش دهد و در جهت این امر مهم دعوت به شتاب می‌کند ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۲)، و گاهی خود را گیرندهٔ صدقات معرفی می‌کند:

﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (توبه/۱۰۴).

در نتیجه فرد باایمان، ضمن بهره‌برداری و استفادهٔ شخصی از نعمت‌ها و امکانات، نه تنها فقط واجب خود را ادا می‌کند، بلکه همواره در صدد است با انفاق و کمک‌های مالی خود، فقر و محرومیت را در جامعه کاهش داده و به مرتبه‌ای از کمالات انسانی برساند (خلیلیان، ۱۳۸۴: ۱۷۱).

بنابراین انفاق می‌تواند در جهت الگوی مصرف مسلمانان نقش بسزایی را ایفا کند تا مردم جامعه بتوانند سطح مصرف روزمره‌ای خود را با توجه به وضع عمومی اقتصاد تنظیم کنند.

۵. راهکارهای گسترش انفاق

کاروان بشری به سوی مقصد مشخص خود در حرکت است و ما انسان‌ها در این کاروان به صورت دسته جمعی حرکت می‌کنیم، در مسیر راه به بازماندگانی برخورد می‌نماییم که باید آن‌ها را یاری داد و کمبودهایی را مشاهده می‌نماییم که باید جبران نمود و به مشکلاتی برمی‌خوریم که باید آن‌ها را برطرف کرد (بروجردی، ۱۳۹۵: ۱۰)، از آنجا که اسلام برای کرامت و شخصیت انسان اهمیت فراوان قائل است و او را جانشین خدا در زمین می‌داند، برای رسیدن وی به درجه‌های عالی رشد و کمال معنوی و

خوشبختی، راهکارهای مناسبی را ترسیم کرده است، افزون بر آن، اسلام درباره رفاه مادی و مبارزه با فقر و پیامدهای منفی آن که تباه کننده هستی جامعه انسانی است، اهتمام دارد و با شیوه‌های گوناگون برای درمان آن و نابود کردن ریشه‌هایش اقدام کرده است و بدین ترتیب با تتبع در آیات و روایات می‌توان به راهکارهای مناسبی برای رسیدن به این مهم دست یافت.

راهکارهای ارائه شده در دو قالب نظری و عملی قابل بررسی است.

۵-۱-۱- راهکارهای نظری

منظور از راهکارهای نظری؛ راهکارهایی که شامل مسائل فرهنگی، تربیتی و اعتقادی است و جنبه‌های عملی نامحسوس دارد، غالب فعالیت‌های مربوط به باورسازی و تغییر نگرش افراد و افزایش آگاهی در این بخش می‌گنجد.

۵-۲- راهکارهای شناختی - نگرشی

در این روش سعی بر این است که تلقی آدمی از امور دگرگون شود، ایجاد دگرگونی در تلقی افراد، از لوازم قطعی تغییر رفتارها و اعمال آنهاست، زیرا نوع تلقی افراد از امور، یکی از مبانی مؤثر در نوع رفتارها و اعمال است، بینش نوعی آگاهی عمیق و گسترده است و از این رو آدمی را با واقعیت مورد نظر کاملا در می‌پیوندد (باقری، ۱۳۸۵: ۷۹)، عنصر شناختی شامل اعتقادات و باورهای شخصی درباره یک شیء یا اندیشه است و نگرش مجموعه‌ای از شناخت‌ها، باورها و عقاید است که حاوی ارزش‌های مثبت و منفی می‌باشد (کریمی، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

۵-۲-۱- تصحیح نگرش نسبت به انفاق

شناخت انسان و نگرش به کاری، تأثیر بسیار زیادی در انجام یا ترک آن دارد. نگرش اسم مصدر از واژه نگرستن است و در کتاب‌های لغت به معنای بینش، نظر، نگاه، ملاحظه و... آمده است (دهخدا، ۱۳۴۱: ۱۴/۲۲۷۱۶). این تغییر و تصحیح نگرش انسان‌ها نسبت به مسئله انفاق می‌تواند به‌عنوان راهکار مثبتی در تحقق امر انفاق به‌شمار رود و در قرآن به گونه‌های مختلفی بیان شده است.

۵-۲-۲- بی‌نیازی خدا به انفاق

قرآن کریم در زمینه بی‌نیازی خداوند این نگرش را به مردم می‌دهد که خدا بی‌نیاز از همه چیز است و نیازی به مال و انفاق شما ندارد و اگر خدای حکیم بر انفاق تأکید کرده است به دلیل فواید بی‌شمار آن برای فرد انفاق‌کننده و جامعه است، خداوند سبحان در سوره بقره به پرداخت انفاق از مال پاکیزه امر می‌کند، ... ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ... وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (بقره/۲۶۷)، و در پایان آیه می‌فرماید خدا غنی و حمید است، او بی‌نیاز مطلق است و به انفاق شما نیازی ندارد بلکه انفاق باعث رشد انسان می‌شود (مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۶۳/۱)، آیت‌الله جوادی آملی راز پایان یافتن این آیه به دو وصف غنی و حمید را این‌گونه بیان می‌کند: هر یک از این دو اسم مبارک سهم تعیین‌کننده‌ای در ترغیب به انفاق اولاً و تشویق به دادن مال طیب ثانیاً و انفاق حلال ثالثاً و انفاق محصول دسترنج نه مال به رایگان رسیده رابعاً و... دارند، بی‌نیازی خداوند می‌فهماند که انفاق در راه خدا به سود انفاق‌کننده است نه به نفع خدا، و حمید به معنای حامد بودن خدا، می‌رساند که خداوند در عین بی‌نیازی ستایشگر انفاق‌کننده واجد شرایط است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۰۸/۱۲).

همچنین در آیه دیگری که در مقام توییح انسان‌های بخیل است آن‌ها را مزمت کرده که چرا وقتی به انفاق دعوت می‌شوید بخل می‌ورزید ﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَخِلْ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ...﴾ (محمد/۳۸)، در این آیه شریفه قرآن این نگرش اشتباه را تغییر می‌دهد که اگر فکر می‌کنید که خدا به انفاق شما نیاز دارد در اشتباه هستید زیرا او بی‌نیاز است و شما هستید که در همه چیز به او نیاز دارید، در هوایی که تنفس می‌کنید، در غذایی که می‌خورید و... (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۸۴/۲۱)، مرحوم طبرسی نیز در تفسیر این فراز از آیه می‌فرماید بدانید که خداوند از ثروتی که دارید بی‌نیاز است، این شما هستید که به آنچه نزد خدا است از خیر و رحمت نیاز دارید؛ یعنی: خداوند به خاطر احتیاج خودش به شما دستور انفاق نمی‌دهد، بلکه بدان جهت دستور می‌دهد که شما در آخرت سود برید (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۴/۹).

۵-۲-۳- بازگشت سود انفاق به انفاق کننده

قرآن کریم همواره کوشیده است تا با از بین بردن نگرش‌های ناصواب راه انفاق را بر همگان هموار کند، بسیاری بر این باورند که حکمت تشریح انفاق صرفاً رفع فقر از محرومان و آسیب دیدگان است، در نگاه آنان به جای آنکه برای انفاق کننده مفید باشد، به نفع نیازمند است، زیرا انفاق موجب رهایی عده‌ای از درد فقر و ناداری می‌شود و به زندگی آنان رونق و نشاط می‌بخشد، در حالی که آنچه از تدبیر در مجموع آیات انفاق به دست می‌آید بیانگر آن است که آنچه در انفاق مهم‌تر است آثار ارزشمند انفاق بر انفاق کننده است، قرآن برای ایجاد این معرفت و شناخت می‌گوید که سود انفاق به خودتان برمی‌گردد و در پرتو آن سودی هم به طرف مقابل می‌رسد... ﴿وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ﴾ (تغابن/۱۶). علامه در تفسیر این فراز می‌فرماید: کلمه «انفاق» به معنای بذل مال در راه خدا است، ایشان معتقد است که احتمال دارد معنای عبارت این باشد که با انفاق خیری را برای خود از پیش بفرستید و علت اینکه از «انْفُسِكُمْ» به جای «كُم» استفاده کرده این است که خیر انفاق برای انفاق کننده است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۱۹)، زمخشری نیز علت نصب بودن کلمه «خیراً» را حذف عامل دانسته، و فرموده تقدیر آن ﴿وَأَنْفِقُوا وَآمِنُوا خَيْرًا لِّأَنْفُسِكُمْ﴾ می‌باشد: انفاق کنید و ایمان آورید به چیزی که برای خودتان خیر است» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۵۱/۴).

۵-۲-۴- جایگزین شدن مال بعد از انفاق

در نگاه اول، انفاق، کم کردن مال و دارایی است به همین دلیل است که بعضی از آن طرفه می‌روند تا مبادا حاصل دسترنج خود را به باد دهند، اما خداوند رحمان به منظور رفع این نگرانی و تشویق به انفاق وعده به جبران مال انفاق شده می‌دهد، یکی از آیاتی که این اثر به وضوح در آن قابل مشاهده است، آیه ۳۹ سوره مبارکه سبأ می‌باشد، ﴿قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سبأ/۳۹)، «فَهُوَ يُخْلِفُهُ»: یعنی خدای متعال عوض انفاق را می‌دهد و کسی غیر از او عوض انفاق را نمی‌دهد، این عوض، هم در دنیا است به وسیله مال یا قناعت و هم در آخرت با ثوابی که هیچ چیز جایگزین آن نیست» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۵۸۷/۳).

علامه طباطبایی در تفسیر عبارت «فَهُوَ يُخْلِفُهُ» می فرماید: هر چه انفاق کنید، چه کم و چه زیاد و آن مال هر چه باشد، خدا جانشین کننده و جا پرکن آن است، و عوض آن را یا در دنیا یا در آخرت به شما می دهد (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۸۵/۱۶).

آیت الله جوادی آملی نیز با توجه به این آیه شریفه می گوید: خدا به انفاق کننده وعده می دهد که با انفاق، چیزی از مال او کم نمی شود و خدا جایگزینش را عنایت می کند و میزانش حداقل برابر خود آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱۸/۱۲). البته این وعده الهی منحصر به آخرت و سرای دیگر نیست، آنکه در جای خود مسلم است، در دنیا نیز با انواع برکات جای انفاقها را به نحو احسن پر می کند.

در روایتها هم به مسئله جایگزینی مال هنگام انفاق اشاره شده است «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ أَيْقَنَ بِالْخَلْفِ سَخَتْ نَفْسُهُ بِالتَّقْوَةِ»، کسی که یقین به عوض و جانشین داشته باشد در انفاق کردن سخاوتمند خواهد بود (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳۴۰/۴). در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام نقل شده:

أَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ اكْتَسَبَ الْمَالَ مِنْ حِلِّهِ وَ انْفَقَهُ فِي حِلِّهِ لَمْ يَنْفُقْ دِرْهَمًا إِلَّا أُخْلِفَ عَلَيْهِ؛ اگر کسی از شما مال حلالی به دست آورد و در راه حلال انفاق کند و هیچ دره می را انفاق نمی کند مگر اینکه خدا عوض آن را به او می دهد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۶۷/۴).

۵-۲-۵- مایه آزمون بودن مال

بسیاری از مردم تصور می کنند مال به خودی خود ارزش دارد و مایه کرامت است و آن را خیر می دانند در حالی که در قرآن کریم روی این پندار اشتباه خط بطلان می کشد و با ایجاد نگرش صحیح به اموال و داراییها، آن را مایه آزمون الهی می داند و مردم را به انفاق تشویق می کند، قرآن در برخی آیهها تعبیر به خیر کرده است... ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۱۸۰؛ عادیات/۸)، که این تعبیر از نگاه مردم است و نه به لحاظ واقع و از منظر اولیای خدا (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۲۷/۱۲)، همچنین در آیه شریفه ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (مؤمنون/۵۵و۵۶)، این پندار مردم را بیان می کند که آنها گمان می کنند چون عده ای را از مال و فرزند برخوردار ساخته ایم در رساندن خیر به آنها شتاب کرده ایم در حالی که آنها نمی فهمند چرا که مال و فرزند وسیله

آزمون است و خیر و سعادت در گروی ترس از خدا، ایمان و پرهیز از شرک، انفاق مال و بیم از بازگشت به سوی خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۲/۱۲)، بنابراین قرآن می‌گوید اموال و دارایی‌ها خیر نیستند و خیر از آن کسی است که در فضیلت پیشگام و اهل انفاق به دیگران باشد و گرنه مال دنیا زینت زمین است نه زیور انسان (همان).

در برخی روایات هم به این مسئله اشاره شده که اموالی که در اختیار انسان‌هاست برای آزمایش است و خداوند متعال با واجب کردن خمس و زکات و امر به انفاق خواسته تا آنها را امتحان کند. امیر مؤمنان در خطبه ۱۸۳ نهج البلاغه می‌فرماید: «... وَ نَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ وَ تَقَلُّبُكُمْ فِي قَبْضَتِهِ إِنَّ أَسْرَرْتُمْ عِلْمَهُ وَ إِنْ أَعْلَنْتُمْ كَتَبَهُ قَدْ وَكَّلَ بِذَلِكَ حَفْظَةَ كِرَامًا لَا يُسْقَطُونَ حَقًّا وَ لَا يُثْبِتُونَ بَاطِلًا وَ أَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا مِنَ الْفِتَنِ وَ نُورًا مِنَ الظُّلَمِ وَ يُخَلِّدُهُ فِيهَا اسْتَهَتْ نَفْسُهُ» (شریف‌رضی، بی‌تا: ۲۶۶).

۵-۲-۶- انفاق تجارتي پرسود

شاید برخی تصور کنند که بهتر است به جای انفاق کردن، اموال خود را به کسب و کار بزنند، زیرا در آن صورت هم اصل مال برایشان محفوظ می‌ماند و هم سودی به دست می‌آورند، در حالی که قرآن انفاق را به عنوان تجارتي پرسود معرفی نموده و می‌فرماید: «... وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ» (فاطر / ۲۹)، قرآن در ادامه طرح این مطلب می‌فرماید: «لِيُؤْفِقَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ» (همان / ۳۰)، تا پاداش آنها را بپردازد و با فضلش آن را چند برابر می‌کند، زیرا او آمرزنده و شکرگزار است (نهبانندی، ۱۳۸۶: ۲۴۳/۵). بنابراین انفاق با تجارت‌های دیگر تفاوت‌های عمده‌ای دارد، زیرا در سایر تجارت‌ها، طرف معامله، انسان دیگری است، اما در انفاق، خداوند طرف حساب است تفاوت دیگر در آن است که در تجارت احتمال سود می‌رود، همانگونه که احتمال ضرر نیز وجود دارد، اما انفاق تجارتي است که تمامی آن سود است (الفتی، ۱۳۹۵: ۳۵).

۵-۲-۷- تصحيح نگرش نسبت به دنيا

در نظام سرمایه‌داری، برای رشد و توسعه اقتصادی تأکید بر رفتار مبتنی بر طمع و آزمندی گذاشته می‌شود؛ یعنی روحیه ثروت‌اندوزی، عشق به دنیاپرستی، مادیات و

سودگرایی که زیربنای سرمایه‌داری است به مردم القاء می‌شود، اما در اسلام تأکید بر کم‌مصرفی و قناعت شده است، در قرآن متجاوز از ۲۰ آیه وجود دارد که در آنها کلمه «متاع» به معنای مال دنیا و ثروت به کار رفته است (عبدالاقی، ۱۳۸۴)، در سوره حدید ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (حدید/ ۲۰)، حیات دنیا و اموال مورد مذمت قرار گرفته است، علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «لعب» عملی است که برای غرض خیالی ترتیب داده می‌شود، «لهو» هر چیزی که انسان را از امور مهم باز دارد، «تفاخر»، مباحث نمودن به انساب است و تکاثر در اموال و اولاد مطرح می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۵/۱۹)، در سوره آل عمران حیات دنیا را متاع غرور می‌شمرد ﴿... وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل عمران/ ۱۸۵)، سید قطب متاع دنیا را متاعی غیر حقیقی می‌داند که باعث نیرنگ و غرور می‌شود (قطب، ۱۴۲۵: ۵۳۹/۱)، از طرفی در کنار این گونه آیات که زندگی دنیا را معرفی کرده، زندگی ابدی آخرت و نعمت‌های بهشت و امثال اینها را بیان می‌فرماید و بدین گونه معلوم می‌گردد که خداوند می‌خواهد انسان را از غفلت و گمراهی خارج کند و او را نسبت به حیات واقعی آشنا کند که ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت/ ۶۴)، که مبادا به زیبایی‌های حیات دنیا مشغول شود و از هدف اصلی باز بماند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۸/۸)، بنابراین با این نگرش که این منافع قلیل «دنیا» از بین رفتنی است و برای او نخواهد ماند و می‌تواند با انواع انفاق‌ها و گذشت‌ها مواهب کثیری را به دست آورد، روح ایثار و فداکاری در وجودش شکل می‌گیرد، و مسلم است که با چنین روحیه و ایمانی یک جامعه به تکامل حقیقی خود می‌رسد.

۵-۲-۸- تقویت باورهای دینی

باور در لغت به معنی یقین، ایمان و اعتقاد می‌باشد، بدین سان باورهای دینی مجموعه‌ای از واقعیت‌ها و حقایق دینی می‌باشند که طالبان دین از روی بصیرت به آنها روی آورده‌اند و به مقتضیات آن پای بند بوده و التزام عملی دارند، باورهای دینی از

منظر مؤمنان جایگاه بس خطیری دارند و همواره در حفظ آنها می‌کوشند چرا که این باورها تأثیرات زیادی بر فرد و جامعه دارد از تأثیرات آن، دمیدن روح مسئولیت و تعهد در جان‌های مؤمنان و پارسایان می‌باشد، باورهای دینی انسان‌های مؤمن را در برابر خویشتن، جامعه، دین و ارزش‌های دینی و از همه مهم‌تر خداوند متعال مسئول و متعهد می‌سازد (نگارش، ۱۳۸۶: ۵۰) برای تقویت باورهای دینی به راهکارهای زیر می‌توان اشاره کرد:

اولین و مهمترین راه برای تقویت باورهای دینی، یاد و ذکر مداوم خداوند است؛ زیرا یاد خداوند موجب اطمینان قلب می‌شود و هر گاه انسان به مقام اطمینان قلبی برسد و به اصطلاح صاحب «قلب مطمئن» شود، باورهای دینی او چون فولاد آب دیده محکم و پرتوان می‌شود؛ لذا خدای سبحان فرمود: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/ ۲۸).

دومین راه برای تقویت باورهای دینی، شناخت درست دین است؛ زیرا هر اندازه انسان دین را بهتر و درست‌تر بشناسد و باورهای دینی و مذهبی بر اساس شناخت درست از دین شکل بگیرد و پدید آید؛ بهتر و بیشتر می‌تواند در برابر هجوم تبلیغات دین‌زدایی جهان معاصر، مقاومت کند و اگر پایه‌های معرفت دینی انسان قوی نبوده و باورهای دینی انسان، مستند و محکم نباشد و هر باور و اعتقاد دینی تکیه‌گاهی در قرآن و روایات صحیح و مبانی کلامی و فلسفی به همراه نداشته باشد، در برابر هجوم تندباد حوادث و تبلیغات دین‌زدایی عصر جدید، تاب مقاومت نخواهد داشت (نگارش، ۱۳۸۶: ۵۷).

سومین راه، انس با قرآن است؛ لذا در قرآن کریم فرمود: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (انفال/ ۲)، آشنایی جامعه با آیات نورانی قرآن و حاکم کردن معارف بنیادین قرآن، به ویژه اصول اعتقادی در آن سبب می‌شود تا نوع نگاه و فکر مردم به جهان اطراف ایشان تغییر یا تعدیل یابد (عالم زاده نوری، ۱۳۹۶: ۳۲۷).

استاد جوادی آملی در این باره نکاتی آموزنده دارد؛ از جمله می‌گوید:
 «بهترین راه صلاح، انس با قرآن است ﴿فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (مزمّل/ ۲۰)،

یعنی آن مقدار که برای شما میسور است، قرآن تلاوت کنید و با این کتاب الهی مأنوس باشید، قرآن نور الهی است و خواندن آن عبادت است؛ هر چند معنای آن هم درک نشود، قرآن حبل (ریسمان) الهی است که آنس با آن و تدبر در آن و ایمان و عمل به آن انسان را بالا می برد و به مقام صالحین ملحق می سازد، تحت ولایت الله قرار می دهد، اگر انسان مشمول ولایت الله بود، آموزش را خدا اداره می کند و در آن مقام دیگر راهی برای وسوسه و رخنه اهریمن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳۷-۲۴۰).

چهارمین راه برای تقویت باورهای دینی، برانگیختن محبت به خداست، ایجاد محبت خدای متعال یکی از روش های تربیت اعتقادی در سیره اهل بیت علیهم السلام بوده است (داودی، ۱۳۸۷: ۱۰۷)، و در آیات و روایات یکی از روش های ایجاد محبت نسبت به خداوند متعال، بیان نعمت های الهی بوده است، روایت ذیل نیز حاکی از تأثیر یادآوری نعمت ها در محبت به خدای متعال است.

امام رضا علیه السلام از پدرانشان از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل می کنند: خدای عزوجل به هم نجوایش موسی علیه السلام وحی کرد: مرا دوست بدار و مرا پیش خلقم محبوب کن موسی علیه السلام عرضه داشت: ای پروردگار من، فرمان اولت این بود که تو را دوست داشته باشم؛ اما چگونه تو را در نزد خلق محبوب کنم؟ خدای متعال فرمود: نعمت های مرا به آنها گوشزد کن؛ چرا که آنها از من جز خوبی چیزی سراغ ندارند (راوندی، ۱۳۶۸: ۲۰۵)، این روایت بیانگر این است که توجه کردن به نعمت های الهی موجب ایجاد محبت نسبت به خدای متعال می شود.

۵-۲-۹- شناخت و آگاهی بخشی

علم؛ به عقیده لغت شناسان به معنای ضد جهل و نادانی است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۲/۲)، و به معنای شناخت و معرفت و یقین است (فیومی، ۱۴۱۴: ۴۲۷)، بنابراین علم پیدا کردن به چیزی به معنای شناخت آن و آگاه شدن نسبت به آن است، علمت الشیء: گرفته و خبرته (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۱۷/۱۲)، فراوانی آیات و تأکید آنها بر مسئله شناخت، بیانگر اهمیت موضوع است، از منظر قرآن با آگاهی بخشی جامعه انسانی به سوی فطرت خدایی، زمینه خودسازی مردم فراهم می شود و آنگاه در مرحله عمل و برخورد با هم نوعان خویش اخلاق قرآنی را ظاهر و آشکار می کند، آشنایی جامعه با پیام آیات

نورانی قرآن و حاکم کردن معارف بنیادین قرآن، سبب می‌شود تا نوع نگاه مردم به جهان اطراف ایشان تغییر یا تعدیل یابد، و زمینه کسب علاقه و ایجاد انگیزه و آنگاه انتخاب آگاهانه و عمل به حسنات فراهم گردد، هم با دلیل منطقی و هم با تجربه‌های فراوان به ثبوت رسیده است که هر قدر سطح معرفت و دانش الهی انسان بالاتر برود فضائل اخلاقی در او شکوفاتر می‌شود؛ و بالعکس، جهل و فقدان معارف الهی ضربه شدید بر پایه ملکات فضیله وارد می‌سازد و سطح اخلاق را تنزل می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲۴)

اکنون برای کسب علم در قدم اول باید توجه داشت که گذشته از این انگیزه‌های درونی که انسان را وادار به انجام کارهایی می‌کنند، راه دیگری نیز وجود دارد و هدف‌های دیگری نیز در کار است که باید به آن هدف‌ها رسید، اصولاً انسانیت انسان از این مرحله آغاز می‌شود که از ارضای صرف نیازهای غریزی خود گام را فراتر نهد و آگاه شود که سرنوشتی دارد و راه‌های حق و باطلی پیش پای اوست که باید راه را درست بشناسد و از آن پیروی کند، بنابراین گام نخست همین است و اگر انسان به این مسئله توجه نداشته باشد که حقایقی در این عالم فراتر از زندگی حیوانی وجود دارد عملاً شناخت حق و باطل و درست و نادرست برای او نامفهوم خواهد بود (محمدخانی، ۱۳۹۳: ۱۸۰)، پس از اینکه انسان به این مرحله از معرفت رسید که حق و باطلی در کار است، باید درباره اصول دین، فکر و اندیشه خود را به کار گیرد و از براهین عقلی استفاده نماید تا به علم قطعی و برهانی در این باره دست یابد، زیرا کلید علم و دانش، تفکر و تعقل است، در این زمینه قرآن کریم در آیات متعدد انسان‌ها را به تفکر و تعقل دعوت می‌کند تا در نتیجه آن به شناخت و معرفت صحیحی در این باره دست یابند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷۰/۱)، اتفاق از اموری است که خداوند متعال در آیه‌های بسیاری به آن امر کرده است (بقره ۱۹۶/۲۵۴/۲۶۷؛ حدید ۷)، وقتی انسان خدای خویش را بشناسد و بداند که این دستور از ناحیه ربوبی حضرت حق صادر شده و از طرف مولا و حبیبش امری آمده است، به راحتی آن را امثال می‌کند و در انجام آن کوتاهی نمی‌کند. آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌نویسد: انسان آگاه به آسانی دستور الهی به اتفاق را امثال می‌کند؛ زیرا می‌داند این دستور تنها موعظه تهی از

حکمت نیست که سودی نداشته باشد، بلکه موعظه همراه با حکمت و استدلال است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۲۶/۱۰).

۵-۳- راهکارهای انگیزشی

انگیزش؛ اسم مصدر انگیزیدن و در لغت به معنای تحریک، تحریض و ترغیب آمده است (معین، ۱۳۸۶: ۱۶۸)، و منظور از راهکارهای انگیزشی آن دسته از راهکارهایی است که شناخت آنها می‌تواند باعث تغییر رفتار شده و انگیزشی برای انجام اعمال نیک از جمله انفاق باشد، بر این اساس با تتبع در آیات و روایات چهار راه کار تشویق، تحذیر، الگوپردازی، بیان سیره اهل بیت قابل بررسی است.

۵-۳-۱- تشویق و تبشیر

تشویق؛ واژه‌ای عربی از باب «تفعیل» و از ریشه «شوق» است، در لغت عرب چنین آمده است: الشوق: نزاع النفس إلى الشيء. کشاندن نفس آدمی به سوی امری (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰/۱۹۲؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۳۲۷)، و در اصطلاح عبارت است از یک محرک خرسند کننده به دنبال یک رفتار مطلوب برای افزایش و تقویت آن رفتار (سیف، ۱۳۸۸: ۲۴۶). تبشیر نیز به معنای بشارت دادن به عطایایی است که بعد از به دوش گرفتن تکالیف به فرد ارزانی خواهد شد و مظهري از لطف و رحمت است (باقری، ۱۳۸۵: ۱۶۸). یکی از نیازهای مهم و اساسی انسان نیاز به تقدیر و تحسین است، همه افراد در این آرزو هستند که در موقعیتی قرار بگیرند که مورد تقدیر و تحسین دیگران قرار گیرند، از طرفی همه انسان‌ها در مقابل گفتار و رفتار خود انتظار پاداش و ثواب دارند، لذا در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام از پاداش‌های مختلفی سخن به میان آمده که بر عمل نیک مترتب می‌شود، در این زمینه در آیات فراوان خداوند متعال مکرر به آدمیان پاداش معنوی نعمت‌های بهشتی را وعده می‌دهد تا برای دستیابی به آن تحریک شوند و با انگیزه‌ی خدایی عمل صالح انجام دهند... ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۴۵)، قرآن کریم با ترسیم حیات طیبه و نشان دادن راه وصول به آن، از روش‌های گوناگون به منظور ایجاد انگیزه در انسان برای وصول به هدف بهره برده است. یکی از روش‌های مهم برای ایجاد انگیزه و تحریک

ارادهٔ انسان‌ها برای انجام کارهای نیک، تشویق یا تبشیر در مقام عمل است، یکی از کارهایی که قرآن، انسان را به انجام آن تشویق کرده است، انفاق است، خداوند در قرآن به شیوه‌های گوناگونی به انفاق امر کرده است، برخی مفسران که در ابتدای تفسیر هر سوره غرض‌های آن را بیان می‌کنند، در ابتدای برخی سوره‌ها، که بیشتر به بحث انفاق پرداخته‌اند، یکی از اغراض آن سوره را تشویق مردم به انفاق در راه خدا بیان نموده‌اند. ابن‌عاشور یکی از هدف‌های سورهٔ حدید را تشویق به انفاق در راه خدا ذکر کرده و اینکه مال از بین می‌رود و برای صاحبش چیزی جز آنچه در جهت رضای خدا انفاق کرده باقی نمی‌ماند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۲/۲۷)، همچنین در بیان اغراض سورهٔ منافقون می‌نویسد: این سوره با موعظهٔ مؤمنان و تشویق آنها به انفاق و ذخیره‌سازی برای آخرت قبل از رسیدن مرگ پایان یافته است (همان، ۲۰۹/۲۸).

آیت‌الله جوادی آملی هم آیهٔ ۱۱۱ توبه را برای انفاق تشویق‌آمیز می‌داند و در تحلیل راز آن می‌نویسد: این گونه تعبیرها برای تشویق مؤمنان به انفاق است و گرنه کسی که توفیق جهاد با جان و مال نصیبش می‌شود، در حقیقت، آنچه را از دست خدا به عنوان امانت یا عاریت گرفته است در راه او مصرف می‌کند و نه چیزی از خود را؛ زیرا جان و مال او ملک حقیقی خداوند است، بنابراین تعبیرهایی چون فروختن مال و قرض دادن مال به خداوند برای ترغیب انسان‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۸۹/۱۱)، قرآن کریم با ارائه این بینش که اعضای جامعه بسان یک جسم هستند و با ایجاد حس نوع دوستی و احساس مسئولیت در قبال اعضای جامعه افراد را با انگیزش درونی به از خود گذشتگی و ایثار نسبت به هم‌نوعان ترغیب و تشویق می‌کند. قرآن از اقدامات خیرخواهانه و نوع دوستانه و بشردوستانهٔ افراد با واژه احسان تعبیر می‌کند و برای آن پاداش چند برابر و غیر قابل توصیفی در جهان آخرت وعده می‌دهد بنابراین یکی از راهکارهای مهم برای ایجاد انگیزه در انسان‌ها تشویق کسانی است که عملکرد مطلوب دارند و از اموال خود در راه خداوند به نیازمندان انفاق می‌کنند، چرا که تشویق و قدردانی، در روح آدمی اثر مثبت می‌گذارد و او را به انجام عمل نیک ترغیب می‌کند، و به او انگیزه می‌بخشد تا بیشتر انفاق کند. تبشیر نیز از جمله راهکارهایی است که انسان را به انجام انفاق ترغیب می‌کند، دانستن اجر اخروی و بشارت‌هایی که قرآن در برابر انفاق داده است عاملی است برای انگیزهٔ بیشتر افراد برای انفاق.

۵-۳-۲- تحذیر یا انذار

انذار به معنای ترساندن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۰۷/۴)، و بر حذر کردن از دست زدن به کاری، از اصول مهم حاکم بر کارهای انسان‌ها، در کنار تشویق و ترغیب، اصل دوری از عقاب و شقاوت و بدبختی و مجازات است، قرآن کریم در آیات متعدد انسان‌ها را از خطرها و عذاب‌هایی که در صورت سرپیچی از فرمان خداوند متعال دامنگیر آنها خواهد شد بر حذر می‌دارد ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ صَوْلَةٌ وَلَا تَرْجَىٰ لَهُمْ نِعْمَةٌ وَلَا يَصْرِفُونَ﴾ (آل عمران ۱۲/۱۲)، بیان این نوع عذاب‌ها و عقاب‌ها که جنبه ترس و تهدید دارند، در رفتار انسان مؤثرند؛ زیرا همان‌گونه که بیان پاداش در انسان برای رسیدن به آن ایجاد انگیزه می‌کند، وعده به عقاب نیز انگیزه ترک کارهای حرام را برای انسان پدید می‌آورد تا به عذاب اخروی گرفتار نشود، به تصویر کشیدن کیفی که در انتظار بخیلان است می‌تواند بر رفتار انسان‌های دیگر اثر بگذارد و باعث تنبیه و بیدارسازی آنها می‌شود و سوق دهنده به کارهای نیک می‌باشد، البته باید به این نکته توجه داشت که چون پاداش‌ها و عقاب‌های قرآن قطعی‌الصدور هستند، تنها کسانی از آن بهره‌مند می‌شوند که به خدا ایمان داشته و عمل صالح انجام دهند. خداوند در قرآن می‌فرماید: خداوند از وعده خود تخلف نمی‌کند.

۵-۳-۳- اسوه‌سازی و الگوپردازی

در کتاب فرهنگ علوم اجتماعی الگو به معنای مدل، گونه و هنجار تعریف شده است (بیرو، ۱۳۸۰: ۲۴۱)، الگوی تربیتی نیز که در فرهنگ اسلامی از آن به اسوه، امام و شاهد تعبیر می‌شود، عبارت از شخص یا جامعه‌ای است که می‌تواند آینه یا تبلور عینی یک مکتب یا نظام فکری باشد (الفتی، ۱۳۹۵: ۸)، در تحلیل چگونگی اثرپذیری انسان از الگوها می‌توان گفت انسان به دلیل فطرت کمال خواهی، اهداف و آرزوهایی دارد زمانی که با الگویی رو به رو می‌شود و کمال مطلوب خویش را در او می‌یابد از نظر عاطفی نوعی نزدیکی و هماهنگی میان خود و الگو می‌بیند، از سوی دیگر، احساس نیاز به آن کمالی که در الگو هست، سراسر وجود الگوپذیر را فرا می‌گیرد، بدین سان می‌توان گفت یکی از کارآمدترین روش‌ها در تربیت انسان، روش الگویی است که بیش

از هر روش دیگری می‌تواند بر اخلاق و رفتار فرد مؤثر باشد، در کتاب انسان‌ساز و هدایت‌کننده قرآن، خداوند متعال این روش ارائه نمودن الگو را مورد توجه قرار داده و پیامبر ﷺ را به‌عنوان الگو معرفی می‌کند ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (احزاب/ ۲۱)، در این روش باید رفتارها و کردارهای مطلوب برای افراد نمایش داده شود تا مطابق با آن عمل نمونه، حالت نیکویی در افراد دیگر پدید آمده و به پیروی از او پردازند، این حالت، اسوه نام دارد و در گرو پیروی از عمل مزبور است و در این صورت می‌توان گفت که در این عمل، اسوه خوبی برای فرد وجود دارد، در نتیجه انسان به فطرت خود که عشق به کمال مطلق است، الگوپذیر و الگوطلب است و بدین سبب یکی از مؤثرترین راهکارها در گسترش انفاق معرفی الگوهای مناسب می‌باشد.

۵-۳-۴- بیان سیره و روش اهل بیت درباره انفاق

منظور از سیره تربیتی معصومین علیهم‌السلام عبارت از رفتارهایی است که در مقام تربیت دیگران انجام می‌شود، بنابراین، هر رفتاری که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام انجام داده‌اند تا شناخت‌ها، باورها، نگرش‌ها و رفتارهای مطلوب را در دیگران پرورش دهند، سیره تربیتی آنها را تشکیل می‌دهد (داودی، ۱۳۸۷: ۱۳)، بهره‌گیری از سیره بزرگان، سنت بشری است که هر قوم و ملتی، آداب و عادات، حرکات و سکنات، کردار و گفتار بزرگان خود را به عمل گذاشته و به‌صورت شئون ملی و رسوم اجتماعی درآورده است (نیک‌کار، ۱۳۸۷: ۵)، تردیدی نیست که شخصیت عظیم اسوه‌های دینی در همه زمینه‌های زندگی، الگو و اسوه‌اند، به‌گونه‌ای که اگر همه انسان‌ها از آن سرمشق بگیرند به‌طور قطع سعادت هر دو جهان را به‌دست خواهند آورد، شناخت و معرفی حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و پیشوایان علیهم‌السلام و نیز دسترسی به چنین انسان‌های والا است که مسلمانان را از گمراهی نجات می‌دهد و در مسیر صحیح زندگی قدم بر می‌دارند از آنجایی که مردم جامعه، اهل بیت را به‌عنوان الگوی کامل پذیرفته‌اند، راه و روش آن گرامیان برای مردم از اهمیت والایی برخوردار است به این جهت بیان سیره و سخن آنان تأثیر به‌سزایی در تمایل مردم به سوی انفاق خواهد داشت. معصومین علیهم‌السلام در مناسبت‌های مختلف با

نشان دادن اهمیت فقرزدایی در سیره عملی خود، برای درمان این پدیده شوم، راه‌های روشنی را نشان داده‌اند، آن بزرگواران با بهره‌گیری از شیوه‌های گوناگون مانند: انفاق، قرض الحسنه، کار و تلاش و... وارد صحنه می‌شدند و با کمک به مستمندان جامعه، مبارزه عملی خویش را برای فقرزدایی در پیش می‌گرفتند، بدین گونه به پیروان خود می‌آموختند که تنها با سخن گفتن و دادن طرح و برنامه صرف نمی‌توان برای نابودی فقر قیام کرد، بلکه در عمل باید گره این کار را گشود. یکی از رفتارهای عملی معصومین علیهم‌السلام در مبارزه با فقر، انفاق و یاری رساندن به مستمندان جامعه بوده است، به‌عنوان نمونه: امام حسن علیه‌السلام می‌فرماید:

«وقتی بدن پدرم را غسل می‌دادیم، یاران حضرت در سجده‌گاه و پشت حضرت، آثاری را دیدند، به من گفتند: اثر سجده معلوم است، ولی آن چه در پشت آقا دیده می‌شود، مربوط به چیست؟ در این حال، محمد حنفیه گفت: اگر پدرم زنده بود، چیزی نمی‌گفتم، ولی اکنون که از دنیا رفته است، شرح می‌دهم. پدرم هر روز یک یا چند نفر مستمند را غذا می‌داد و شب‌ها پس از جدا کردن سهم خانواده خود، باقی مانده را در انبانی می‌گذاشت، آنگاه پس از به خواب رفتن مردم، انبان را به دوش می‌گرفت و در کوچه‌های مدینه راه می‌افتاد تا مواد خوراکی را میان مستمندان آبرودار تقسیم کند، آنان حضرت را نمی‌شناختند و کسی جز من از این کار آگاه نبود؛ چون پدرم، دوست می‌داشت (برای رضای خدا) پنهانی و با دست خود صدقه بدهد» (مجلسی، بی‌تا: ۱۸۹/۴۴).

در روایت دیگر می‌خوانیم: «امام سجاد علیه‌السلام شب‌ها پس از تاریک شدن هوا و به خواب رفتن مردم، از جا برمی‌خاست و هر چه غذا در خانه بود، جمع می‌کرد، آنگاه آن را در ظرفی از پوست (انبان) قرار می‌داد و در حالی که صورت خود را پوشانیده بود، آن را بر دوش می‌گرفت و میان فقیران تقسیم می‌کرد، فقیران همیشه منتظر آن حضرت بودند و وقتی ایشان را می‌دیدند، به یکدیگر بشارت می‌دادند که صاحب انبان آمد» (آجرلو و منصوریان، ۱۳۹۵: ۲۵۸/۲)، این نمونه‌های عینی، رفتاری و مدل‌های قرآنی و دینی می‌توانند سرمشق خوبی برای افراد باشد، رفتار این بزرگواران از بدو تولد تا آخرین مراحل زندگی همچون رفتار با فقرا و نیازمندان، می‌تواند عبرت‌آموز باشد و اگر در اسلام توصیه می‌شود که مسلمانان سیره ائمه اطهار و معصومین علیهم‌السلام را مطالعه کنند و

به آن عمل کنند منظور این است که شیوه رفتاری آنها را در زندگی عملی الگو و سرمشق قرار دهند.

در نتیجه با مطالعه در سیره اهل بیت علیهم السلام درباره انفاق مال و برخورد با فقرا و بیان آن برای اقشار مختلف جامعه می توان انگیزه ای برای افراد ایجاد کرد.

۵-۴- راهکارهای عملی

منظور از راهکارهای عملی، راهکارهایی است که فعالیت های اقدام گرایانه در بعد فردی و اجتماعی را شامل می شود و نمود عملیاتی پررنگ تری در جامعه دارد و به نوعی به پیاده سازی مسائل ایدئولوژیکی و نظری مکتب اعم از مباحث اعتقادی، فرهنگی و تربیتی می پردازد.

جوامع از نهادها و سازمان های گوناگونی تشکیل شده اند که هر یک کارکرد ویژه ای در گسترش فرهنگ انفاق دارند، نهادها ساختارهایی اجتماعی اند که به درجه بالایی از انعطاف پذیری رسیده اند و از عناصر فرهنگی، شناختی، هنجاری و تنظیمی تشکیل شده اند که به همراه فعالیت ها و منابع مرتبط، به زندگی اجتماعی ثبات و معنا می بخشند (همان، ۶۹)، برخی از نهادها و سازمان ها با کارکرد معرفت افزایی و آگاهی بخشی و برخی دیگر با کارکرد نظارتی در درونی سازی و برونی سازی انفاق در جامعه نقش ایفا می کنند. نهادهایی مانند حوزه، دانشگاه و مدارس می توانند با تحلیل و توجیه آثار و فواید انفاق نقش بسزایی برای افزایش آگاهی و معرفت اعضای جامعه در زمینه فواید و کارکرد انفاق داشته باشند، روحانیون با انجام دادن امور تبلیغی و مشاوره ای، محققین با تولید آثار مکتوب و سخنرانان با تشریح نیازمندی جامعه به مشارکت در امر انفاق می توانند در گسترش آن مؤثر باشند، پس از بیان ضرورت انفاق و اقدامات کلی که می تواند در گسترش انفاق و به تبع آن کاهش فقر مؤثر باشد به بیان چند راهکار در این زمینه می پردازیم:

۵-۴-۱- به کارگیری حداکثری ظرفیت رسانه

در یک جامعه دینی، باید همه نهادها، سازمان ها و همه ارکان حکومتی تلاش و کوشش خود را صرف تحقق دین و ارزش های دینی و اخلاقی نمایند، در این میان

رسانه ملی در نظام اسلامی که عاملی تأثیرگذار و فرهنگ ساز است، وظیفه‌ای مهم دارد، در واقع رسانه ملی در نظام اسلامی هم باید فضایل و ارزش‌های اخلاقی را ترویج کند و هم به عنوان رسانه‌ای الگو، انسان‌ساز و تأثیر گذار در برابر رذایل اخلاقی و ارزش‌های غیردینی، موضع منفی بگیرد.

در ایران تلویزیون به عنوان رسانه ملی، نهادی بی رقیب، زنده و پویاست که می‌تواند با سنجش، گسترش و آموزش اندیشه‌های نو و ساختاری در واقع وجدان اجتماعی افراد را بیدار کند و با آشنا ساختن آنان به اهمیت مسایل اخلاقی و اجتماعی آنان را برای شرکت در زندگی عمومی و مشارکت همه جانبه در همراهی نهادهای دولتی جهت دستیابی به توسعه همه جانبه و پایدار آماده می‌کند، به‌ویژه آنکه در این زمانه، بهره‌گیری مردم از رسانه یکی از نیازهای روزانه زندگی به شمار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۴).

رسانه همگانی در جامعه دینی باید با فعالیت در چارچوب نظام معنایی توحیدی و تعهد به آموزه‌های دین، به گونه‌ای عمل کند که فطرت آدمی را بیدار نگاه دارد و به مخاطب خود انگیزه کافی برای گزینش الگوهای مناسب با سبک زندگی دینی ببخشد، گام مقدماتی برای در پیش گرفتن چنین رویکردی، آشنایی دقیق و درست برنامه‌ریزان، سیاست‌گذاران و مجریان رسانه با روح حاکم بر آموزه‌های اسلامی است (فاضل قانع، ۱۳۹۲: ۲۲۹).

از اقدامات مؤثر رسانه در گسترش انفاق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
تبدیل داستان‌های تربیتی و آموزنده قرآن به فیلم‌های جذاب نمایشی که از نظر الگوسازی و الگوپردازی برای مردم تأثیرات گسترده‌ای دارد (داستان ثعلبه / قارون / صاحبان باغ / داستان بخشش امام علی علیه السلام در حال نماز، معرفی منافقان از طریق سیمما، مصاحبه با آنها، تهیه سریال تلویزیونی از زندگی منافقان بزرگ تا به عنوان الگو در جامعه مطرح شوند و تشویقی برای کسانی که به انفاق اهمیت می‌دهند، به تصویر کشیدن آثار عمل به انفاق در رفع فقر و حل مشکلات مردم و گسترش دانش نیز می‌تواند از اقدامات مؤثر رسانه باشد، ترسیم آثار انفاق در تعالی مقام دنیایی و معنوی منفق و شادابی و رضایت‌مندی وی از عمل به این امر الهی و نیز نمایش دادن حسرت

وافسوس آنان که انفاق نکرده‌اند، نقل آرای مذاهب فقهی اسلامی در مسایل مربوط به انفاق از طریق برنامه‌های تلویزیونی و آموزش به مردم در زمینه انفاق و اینکه چرا و چگونه انفاق کنند، این آموزش می‌تواند هفته‌ای یک شب به مدت بیست دقیقه در یکی از شبکه‌ها پخش شود، در این برنامه با دعوت از مدرسان حوزه علمیه قم و مراجع تقلید فواید، مقاصد و نحوه اجرا و مصارف انفاق را برای مردم مشخص کنند (صفری، ۱۳۹۶: ۵۲).

۵-۴-۲- حمایت و توسعه سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن)

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی مشارکت است، بی‌تردید تحقق، پیشرفت و توسعه کشورها مستلزم بهره‌گیری از استعداد، توان و حضور فعالانه مردم و مشارکت آنهاست در این زمینه اگرچه نهادها و تشکل‌های مختلفی وجود دارد ولی مهم‌ترین و اصلی‌ترین شیوه بهره‌گیری از مشارکت فعال و همه‌جانبه مردم در روند توسعه، سازماندهی و بکارگیری سازمان‌های مردم‌نهاد و یا همان «سمن‌ها» می‌باشد، سازمان‌های مردم‌نهاد یک مجموعه افراد هم‌هدف و داوطلب با گرایش‌های غیرسیاسی، غیرانتفاعی و غیراقتصادی گفته می‌شود که برای تحقق یک هدف مشترک خیرخواهانه دور هم جمع شده و طبق ضوابط و قوانین خاصی به انجام فعالیت‌های مشخص می‌پردازند (آجرلو و منصوریان، ۱۳۹۵: ۱۸).

بنیان و اساس تشکیل سمن بر پایه خودجوش افراد یک جامعه است، سمن به خواست جامعه، از بین افراد جامعه توسط جامعه و برای جامعه تشکیل و تأسیس می‌شود، این سازمان‌ها برای مردم، پذیرفته شده است و یکی از دلایل پذیرفته شدن این سازمان‌ها از سوی افراد جامعه مردمی بودن آنهاست که وجه تمایز آنها با سازمان‌های دولتی و سیاسی است، بدون تردید گروه‌هایی که از دل مردم بیرون آمده باشند و مسائل و مشکلات جامعه را لمس کرده باشند و از نزدیک با آنها درگیر بوده باشند مسلماً در رفع مشکلات جامعه توانمندتر و قدرتمندتر عمل خواهد کرد، از آنجا که سازمان‌های مردم‌نهاد مستقل از دولت و به‌صورت خودگردان مدیریت می‌شوند و جزو نیروهای جامعه مدنی محسوب می‌شوند می‌توان اذعان کرد که هر چه سازمان‌های غیردولتی در

یک کشور قوی‌تر و منسجم‌تر عمل کنند شاهد یک جامعه مدنی قوی و تأثیرگذار در آن کشور خواهیم بود، به جرات می‌توان گفت که یک جامعه مدنی سالم و پیشرفته در قالب سازمان‌های مردم‌نهادی که در آن جامعه فعالیت می‌کنند متبلور می‌شود (همان، ۳۵).

در نتیجه با توجه به کارکردهای وسیع این سازمان‌ها و فعالیت‌های گسترده آنها، توسعه این مؤسسات و حمایت از آنها می‌تواند به عنوان راهکاری در گسترش امور خیر از جمله انفاق باشد و از آنجا که در ایران سمن‌ها نسبتاً پویا بوده و مراحل ابتدایی رشد و بلوغ خود را طی می‌کنند بنابراین ضروری است که هم سازمان‌های مردم‌نهاد در پویایی، بالندگی و مدیریت مناسب و ارائه خدمات مطلوب به هم‌نوعان بکوشند و هم دولت و مسئولین در این مسیر به آنها مساعدت کنند.

۵-۴-۳- قدردانی از خیرین نیکوکار

در آموزه‌های اسلامی، قدردانی و شکرگزاری از جایگاه رفیعی برخوردار است به گونه‌ای که آیات و روایات متعددی در فضیلت و ضرورت آن ذکر شده است، واژه شکر و مشتقات آن در قرآن کریم، بیش از ۷۰ بار به کار رفته است (عبدالاقی، ۱۳۸۴: ۳۲)، قرآن کریم ضمن اینکه شاکر (بقره/۱۵۸)، و شکور (فاطر/۳۰)، را از نام‌های خدا دانسته، فرموده است: ﴿... وَ سَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۴۴)، در جای دیگر شکرگزاری را معیاری برای عبودیت می‌داند (بقره/۱۷۲)، به تبع قرآن مجید، روایات متواتر و فراوانی در باب شکر و قدردانی وجود دارد، امام سجاده علیه السلام می‌فرماید: روز قیامت خداوند متعال به بعضی از بندگانش می‌فرماید: آیا شکر فلان کس را به‌جا آوردی؟ عرض می‌کند: پروردگارا شکر تو را به‌جا آوردم، خداوند می‌فرماید: چون شکر او را به‌جا نیاوردی شکر مرا هم به‌جا نیاورده‌ای سپس می‌فرماید: اَشْكُرْكُمْ لِلَّهِ اَشْكُرْكُمْ لِلنَّاسِ (کریمی، ۱۳۸۵: ۹۹/۲)، شکرگزارترین شما در پیشگاه خداوند کسی است که از زحمات مردم بیشترین قدردانی را به‌عمل آورد.

سپاسگزاری و قدردانی از افرادی که با فداکاری و ایثار، در پیشبرد اهداف انسان دوستانه هم‌نوعان خویش تلاش می‌کنند، یک عامل بسیار مهم در تحرک افراد و

پویایی جامعه است، بالشکر تَسْتَجَلِبُ الزِّيَادَةَ (تمیمی آمدی، ۱۳۷۵: ۲۹۷)، علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿...وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/۱۵۸) می‌فرماید: و شکر به این معنا است که شخصی که مورد احسان کسی قرار گرفته، احسان او را تلافی کند، یا صرفاً احسانش را با زبان اظهار کند که تو چنین و چنان کردی و یا با عمل آن را تلافی کند... (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۸۶/۱).

بنابراین سپاسگزاری، منحصر در شکر خداوند نیست، بلکه افزون بر تشکر و سپاس از خدا که صاحب تمام نعمات ظاهری و باطنی است، زحمات و خدمات آن دسته از هم نوعان خویش که وسیلهٔ ایصال نعمت یا منشأ بروز خدمات سودمند بوده‌اند نیز تشکر و سپاسگزاری کرد که هم سپاسگزاری نسبت به اقدامات خداپسندانه و هم تشویق برای ارائهٔ خدمات هر چه افزون‌تر آنان است، بنابراین هر کس از زحمات و خدمات ارزشمند دیگران تشکر کند، بهره بیشتری از خدمات آنان نصیب وی خواهد شد (الفتی، ۱۳۹۵: ۱۸۵).

از این منظر حاکمیت اسلامی موظف است که نسبت به خیرین و نیکوکاران قدردان باشد و با معرفی و اکرام این عزیزان، هم راهی را برای انفاق‌های بعدی بگشاید و هم انگیزه‌ای برای دیگر افراد جامعه برای انفاق ایجاد کند.

۵-۴-۴- اختصاص ایام خاصی در سال برای انفاق‌های عمومی

از دیر باز رسیدگی به فقرا و محرومان در جوامع بشری مرسوم بوده و بسته به فرهنگ و آداب و رسوم و دیدگاه‌های مردم، حاکمان آن جوامع اقدام به حمایت از محرومان می‌نمودند. هم‌اکنون نیز در کشورهای مختلف بسته به نوع حکومت، تحت عناوین مختلف وزارت رفاه اجتماعی، نهادهای خیریه دولتی و سازمان‌های حمایتی غیر دولتی، سعی در شناسایی علل، عوامل و راهکارهای عملی در زدودن چهرهٔ فقر و تنگدستی در جوامع خود دارند، در کشور اسلامی ایران نیز به دلیل اعتقادات مذهبی، محرومیت‌زدایی از اهمیت خاصی برخوردار است و در این راستا سازمان‌های دولتی و غیردولتی متولی این امر مهم بوده‌اند. کمیته امداد امام خمینی علیه السلام یکی از نهادهایی است که در سال‌های پس از انقلاب در خدمت به محرومین موفقیت چشم‌گیری داشته

است، این نهاد در ۱۴ اسفند ۱۳۵۷ فعالیت خود را به صورت رسمی آغاز کرده و اقدام به شناسایی نوع و میزان محرومیت در جوامع شهری و روستایی نموده است و با جمع آوری کمک‌های مردمی و اعتبارات دولتی اقدام به حل مشکل و رفع نیاز محرومان نموده است و به فرموده امام خمینی علیه السلام از دستاوردهای انقلاب اسلامی است. کمیته امداد فعالیت خود را در حیطه‌های مختلفی انجام می‌دهد، از جمله فعالیت‌های این نهاد، برگزاری جشن نیکوکاری و جشن عاطفه‌هاست، جشن نیکوکاری برنامه‌ای است که هر ساله در نیمه دوم اسفند ماه در آستانه سال نو به منظور جمع‌آوری هدایا و کمک‌های مردمی و سپس توزیع آنها در بین محرومان اجرا می‌شود و جشن عاطفه‌ها برنامه‌ای است که هر ساله در نیمه دوم شهریور و در آستانه بازگشایی مدارس و توزیع آنها در بین دانش‌آموزان نیازمند اجرا می‌شود، با توجه به تأثیرات زیاد این کارها در گسترش انفاق می‌توانیم با برنامه‌ریزی دقیق، تشویق مردم به شرکت در این مراسم، آگاه کردن مردم به نتایج آن و جلب اعتماد مردم در پرشکوه‌تر برگزار شدن این جشن‌ها و شرکت گسترده مردم اثرگذار باشیم، از طرفی می‌توان این روزها را با مناسبت‌های مختلف افزایش داد تا انفاق در جامعه هرچه بیشتر گسترش یابد (انصاری، ۱۳۹۵: ۹۹).

نتیجه‌گیری

اگر در جهان امروز بحران اجتماعی و معیشتی مشاهده می‌شود به سبب کم‌رنگ شدن انفاق در جامعه است. از طرفی فطرت انسان‌ها بر زندگی اجتماعی سرشته شده است و آنان بدون زندگی اجتماعی و تعاون و همکاری یکدیگر نمی‌توانند آن‌گونه که بایسته است، به زندگی خود ادامه دهند، اسلام نیز زندگی اجتماعی را بر اساس اصل تعاون و همکاری پایه‌گذاری کرده و با استفاده از ارزش‌هایی مانند: ایثار و بذل و بخشش در جامعه، استواری بنیان‌های آن را فراهم آورده است، پس به جاست که با گسترش این اصل اخلاقی در جامعه، پیشرفت روزافزون جامعه را شاهد باشیم، بتوانیم از فاصله طبقاتی در جامعه بکاهیم جامعه‌ای علی‌گونه و پر از عدل و داد داشته باشیم، امید است نوشتار حاضر به برکت آیات قرآنی و احادیث اهل بیت علیهم السلام که راهنمای

مباحث و زینت بخش آن شده، مفید واقع گردد و در جهت تشویق و ترغیب خوانندگان محترم به انفاق مؤثر افتد و بدین وسیله در توسعه آموزه‌های قرآنی با بهره‌مندی از راهنمایی‌های معصومین علیهم‌السلام در سطح جامعه توفیقی حاصل شود تا هم خوانندگان گرامی از فواید و پاداش‌های ارزنده دنیوی و اخروی انفاق برخوردار گردند و هم آلام نیازمندان تخفیف یابد و فضای تعاون و مساوات در جامعه اسلامی مان‌گسترش یابد.

کتاب‌نامه

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق، مصحح، عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر المعروف، تفسیر ابن عاشور، چاپ اول، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰.
۴. انصاری، ناصر، نقش کمیته امداد امام خمینی در احیای ارزشهای اسلامی، رواق اندیشه، ۱۳۹۵.
۵. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، چاپ بیستم، تهران، سخن، ۱۳۸۱.
۶. آجرلو و منصوریان، مصطفی، تشکیلات و بایسته‌های حقوق داخلی و بین‌المللی سازمان‌های مردم‌نهاد، تهران، پژوهاک عدالت، ۱۳۹۵.
۷. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، چاپ دوم، تهران، مدرسه، ۱۳۸۵.
۸. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق، بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، چاپ اول، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵.
۹. بروجردی، مهدی، اسلام و مستمندان، مصحح، سیداحمد سجادی جزئی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه، ۱۳۹۵.
۱۰. بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم، باقر ساروخانی، چاپ چهارم، تهران، کیهان، ۱۳۸۰.
۱۱. بیستونی، محمد، "ازدواج از دیدگاه قرآن و سنت"، تهران: بیان جوان، ۱۳۸۴.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، محقق، مصحح، سید مهدی رجائی، دار الکتاب الإسلامی، بی‌تا.
۱۳. تهانوی، محمدعلی بن علی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، مترجم، عبدالله خالدی، جورج زیناتی، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۱۵. —، عبدالله، جامعه در قرآن، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
۱۶. —، ولایت، فقاہت و عدالت، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، محقق، مصحح احمد عبدالغفور عطار، چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶.

۱۸. حسینی دشتی، سیدمصطفی، معارف و معاریف، جلد ۷، چاپ اول، قم، دارالفکر، ۱۳۹۳.
۱۹. حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد، "الحیاء"، ترجمه، احمد آرام، ۱۴۳۲.
۲۰. خلیلیان اشکذری، محمد جمال، "شاخص‌های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام"، چاپ اول، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۱. خمینی، روح‌الله، صحیفه امام، چاپ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۲. داودی، محمد، سیره تربیتی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، قم، مؤسسه چاپ زیتون، ۱۳۸۷.
۲۳. دلشاد تهرانی، مصطفی، "اصل عدالت اجتماعی"، بی جا.
۲۴. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن کریم، محقق، صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲.
۲۶. راوندی، قطب الدین محمد بن هبه‌الله، قصص الأنبياء، تحقیق، غلامرضا عرفانیان یزدی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۷. زرنگاری، بتول، "آثار اجتماعی انفاق از دیدگاه قرآن"، چاپ اول، تهران، طلوع باران، ۱۳۶۴.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، مصحح، مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷.
۲۹. سیف، علی اکبر، روانشناسی پرورش نوین: روانشناسی یادگیری و آموزش، تهران، دوران، ۱۳۸۸.
۳۰. شرف الدین، حسین، "مفاهیم و دیدگاه‌های نظری در حوزه فرهنگ و اقتصاد"، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، مصحح، صبحی صالح، هجرت، بی تا.
۳۲. صفری، مرتضی، تأثیرات رسانه‌ها بر گستره عمومی جامعه، چاپ اول، تهران، ساکو، ۱۳۹۶.
۳۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح، فضل الله طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۵. ظاهری، مهنازو ذاکر، عبدالله، شیوه‌های تأثیر بر افکار عمومی، چاپ اول، تهران، فارسیران، ۱۳۹۵.
۳۶. عالم زاده نوری، محمد، راهبرد تربیت اخلاقی در قرآن کریم، چاپ اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶.
۳۷. عبدالاقی، محمد فواد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، چاپ ششم، قم، قدس، ۱۳۸۴.
۳۸. عروسی حویزی، محمد علی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
۳۹. عصام رودسری، عبدالله، "آشنایی با توابع و متغیرهای اقتصادی مؤثر بر مبانی اشتغال" ساری، شلفین، ۱۳۹۳.
۴۰. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، چاپ سی و یکم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱.
۴۱. فاضل قانع، حمید، سبک زندگی بر اساس آموزه‌های اسلامی، چاپ اول، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۲.
۴۲. الفتی، علی احمد، مبانی جامعه‌شناسی، چاپ دوم، تهران، هم‌پا، ۱۳۹۵.
۴۳. فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.

۴۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹.
۴۵. فضل الله، محمدحسین، من وحی القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالمالک، ۱۴۱۹.
۴۶. فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر الرافعی، چاپ دوم، قم، دارالهجره، ۱۴۱۴.
۴۷. قطب، سید، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵.
۴۸. کریمی، یوسف، روانشناسی اجتماعی، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۵.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق، علی اکبر غفاری و محمدآخوندی، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۷.
۵۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، محقق، جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۷.
۵۱. محمدخانی، زینب، نقش علم و ایمان در خودسازی از دیدگاه قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۵۲. مدرسی، محمدتقی، من هدی القرآن، چاپ اول، تهران، دار محبی الحسین، ۱۴۱۹.
۵۳. مسعودی، عبدالهادی، روابط اجتماعی از نگاه قرآن، چاپ اول، دارالحدیث، ۱۳۹۳.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، محقق، محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۵۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰.
۵۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
۵۷. معین، محمد، فرهنگ معین، چاپ سوم، تهران، زرین، ۱۳۸۶.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۵۹. ناصح علوان، عبدالله، "تکافل اجتماعی از دیدگاه اسلام"، ترجمه، محمد صالح سعیدی، احسان، ۱۳۸۶.
۶۰. نگارش، حمید، "راه‌های تقویت باورهای دینی"، قم: نشر زمزم هدایت، ۱۳۸۶.
۶۱. نهایندی، محمد، نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه البعثه، مرکز الطباعة و النشر، ۱۳۸۶.
۶۲. نیک کار، علی، الگوسازی و الگوپذیری از سیره امام حسین (علیه السلام)، چاپ اول، تنکابن، کارپی، ۱۳۸۷.
۶۳. واعظی نژاد، حسین، آینده‌ای بهتر در پرتو انفاق، چاپ اول، تمنا، ۱۳۹۲.
۶۴. وطن دوست، رضا، عمل در قرآن، چاپ اول، تهران، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۲.

واکاوی نحوه ارتباط انسان،

جامعه و طبیعت از منظر آیات اجتماعی سوره انفال*

□ محمد سلطانیه^۱

محسن مدنی نژاد^۲

چکیده

در این مقاله، ارتباط متقابل انسان، جامعه و طبیعت از نگاه قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. انسان از یک نظر، جزئی از جامعه و طبیعت است و با آن رابطه‌ای چند جانبه دارد. نویسنده با روش توصیفی تحلیلی و با هدف کشف و تبیین نوع ارتباط انسان، جامعه و طبیعت بر اساس آیات اجتماعی سوره انفال پرداخته است. حال فرآیند ارتباط مؤثر فرد با جامعه، نیاز به مطالعه و بررسی جدی دارد که تلاش نگارنده بر این بوده است تا با تمرکز بر سوره انفال، آموزه‌های قرآن را برای آن برداشت کند، در مجموع یافته‌های این مقاله تأکید دارد انسان در نظام هستی، ارتباطات و روابط گوناگونی دارد که می‌توان این ارتباطات بیرونی را در سه دسته قرار داد: ارتباط با خدا، ارتباط با جامعه (همنوعان خود) و ارتباط با طبیعت و جهان هستی، در ارتباط با خداوند اولاً باید نسبت به او شناخت و معرفت پیدا کند و با معرفت به او، به پیامبر و رساننده پیام او اعتقاد و از او امرش تبعیت و از مخالفت با او بپرهیزد، در ارتباط با انسان‌های دیگر و هم‌نوعان خود نیز باید

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۳۰.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (m.soltanieh@razavi.ac.ir).

۲. پژوهشگر مجمع تقریب مذاهب اسلامی (m66546m@yahoo.com).

بداند که انسان موجودی اجتماعی است و زندگی اجتماعی، منشأ حقوق و تکالیف معینی است. این مسئله با توجه به آیات سوره انفال، شامل فتنه بودن فرزندان، اصلاح ذات البین، انفاق به مردم، تألیف قلوب، هجرت و صلح می‌شود که انسان در زندگی اجتماعی با توجه به کرامت و مسئولیت خویش، باید موارد فوق را رعایت کند تا زمینه ساز تحقق عدالت اجتماعی گردد، در رابطه با طبیعت نیز باید چگونگی رابطه جهان هستی را با خداوند دریابد و نیز بفهمد که خود او نسبت به جهان هستی و طبیعت چه رفتار و کرداری باید داشته باشد تا برخورداری متقابل حاصل شود. آگاهی از امکان آثار کارهای انسان بر این جهان و واکنش‌های احتمالی و متقابل جهان هستی و طبیعت از اموری است که از این سوره به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: انسان، ارتباط انسان با جامعه، ارتباط انسان با طبیعت، انفال.

مقدمه

مقوله نوع ارتباط انسان با جامعه، از نگاه قرآن کریم و اندیشمندان علوم اجتماعی بسیار متفاوت است، توصیه دین اسلام در رابطه با نوع نگاه به جامعه، عناصر پیرامونی و انسان‌های دیگر همگی در طول اعتقاد انسان به خداوند و نگاه به این امور به عنوان مخلوقات خداوند تبارک و تعالی است، در این پژوهش تلاش بر این است تا با محوریت سوره مبارکه انفال این ارتباطات سه گانه بررسی و تبیین گردد، این رابطه و همزیستی، هدف مشترکی را تعقیب می‌کند که منشاء آن حسب فرمایش امام صادق علیه السلام نیاز مردم به یکدیگر است «إن أحداً لا يستغنی عن الناس حیاته والناس لابد لبعضهم من بعض» (حر عاملی، بی تا: ۳۹۹ / ۸)، البته عامل نیاز هر چند امری تکوینی است، ولی نوع ارتباط با مردم امری کاملاً اختیاری است که دارای ارزش اخلاقی مثبت نیز هست، این رابطه در بستر جامعه معنا پیدا می‌کند، در این ارتباطات، ارتباط با ولی خدا دارای شرافت عظیمی است که بر همه انسان‌ها لازم و ضروری است که از دستورات ولی خدا اطاعت کنند. برخی از آموزه‌های اجتماعی سوره انفال در این گفتار، تأکید بر تصحیح روابط با هم‌نوع در قالب اطاعت مطلق از پیامبر خدا، فتنه بودن فرزندان، اصلاح ذات البین، انفاق، تألیف قلوب و تربیت اسیر است. مقالات و آثار متفاوتی در این زمینه نگاشته شده است که تفاوت مقاله

پیش رو با دیگر آثار، پرداختن به موضوع بحث از منظر یکی از سوره‌های قرآن است تا به صورت جزئی و با نگاه دقیق، این مسئله واکاوی شود.

این ارتباط برای آنکه استانداردهای مدنظر قرآن کریم را دارا باشد، باید دارای عناصر محوری باشد، این عناصر محوری، ارتباط وثیقی با مباحث انسان شناسی دارد، بنابراین باید این امور البته بر اساس آیات موجود در سوره انفال واکاوی و سپس نحوه ارتباط اضلاع این مثلث ارتباطی مورد بررسی قرار گیرد.

آموزه‌های اجتماعی مربوط به ارتباط انسان با جامعه و طبیعت برحسب نگرش نویسنده و حسب استقراء انجام شده در سوره انفال، در موضوعات ذیل قابل دسته بندی است:

۱. ارتباط انسان با خالق جامعه

حسب توضیح داده شده، نحوه شکل گیری این ارتباط به صورت کامل، منوط به درک چرایی و چیستی ارتباط با دیگر انسان‌ها از منظر ایمانی است، بنابراین ارتباط درست با دیگر انسان‌ها، زمانی محقق خواهد شد که نوع ارتباط با انسان‌ها به عنوان دیگر اعضاء جامعه، با ارتباط انسان با خالق هستی گره خورده باشد، پس نگاه مختصری از دریچه آیات سوره انفال به نوع ارتباط انسان با خالق هستی و جامعه باید افکند که شامل موارد ذیل است:

۱-۱- امر به اطاعت از پیامبر خدا

در سه آیه سوره انفال، خداوند متعال اطاعت از خود را در کنار اطاعت از رسولش ذکر کرده است و به عبارتی آن را هم‌ردیف آن قرار داده است.

۱. در آیه اول ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (انفال/۱)، پس شما مؤمنان باید از خدا بترسید و در مسالمت بین خودتان بکوشید و خدا و رسول را اطاعت کنید؛ اگر اهل ایمانید، امر به تقوی، اصلاح روابط و اطاعت از خدا و رسول خدا از پشتوانه‌های عمل به حکم صدر آیه هستند، تقدم دستور تقوا بر اصلاح ذات البین، نشانگر این است که اصلاح جامعه در پرتو تقوا حاصل می‌شود، مراد از ایمان در بخش پایانی آیه، مرحله کمال آن است؛ یعنی

اگر واقعا ایمان دارید، باتقوا باشید و میان خود را اصلاح کنید و فرمانبر خدا و رسولش باشید (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۶۹/۳۲).

۲. آیه ۲۰ که بعد از امر به اطاعت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنَّهُ وَاتَّبَعْتُمْ تَشْمَعُونَ﴾ (انفال/۲۰)، ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا و رسول را اطاعت کنید و از او سرنیچید در حالی که شما می‌شنوید، حق تعالی مسلمانان را از روی برگرداندن از پیامبر ﷺ پس از شنیدن پیام وحی و اتمام حجت بر آنها، نهی می‌کند (همان، ۲۴۹).

تقارن اطاعت از رسول خدا ﷺ با اطاعت از ذات احدیت الهی، دال بر تلازم اطاعت پیغمبر اکرم ﷺ با اطاعت خدا و عدم تفرقه مابین این دو است، بنابراین به حکم قرآن مجید، اطاعت و قبول فرمایشات پیغمبر ﷺ واجب و لازم است (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۳۱۳/۴).

۳. در آیه ۴۶ ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَّزِعُوا فَتَنَفْسُلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال/۴۶)، همه پیرو فرمان خدا و رسول باشید و هرگز راه اختلاف و تنازع نبویید که در اثر تفرقه ترسناک و ضعیف شده و قدرت و عظمت شما نابود خواهد شد، بلکه همه باید یک‌دل و صبور باشید که خدا با صابران است، حق تعالی وحدت و انسجام نیروها را رمز پیروزی می‌داند که این وحدت در سایه اطاعت از رهبر به دست می‌آید.

اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ هم از دید رسالت رسول خدا و هم از نگاه مجری احکام الهی بودن، واجب است، خطاب «أَطِيعُوا» مختص مؤمنان نیست و دیگران نیز مأمور به اطاعت هستند، ولی چون آنها در برابر امر الهی امثال نمی‌کنند، به جای «یا ایها الناس» و مانند آن، عبارت «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ذکر شده و خطاب به مؤمنان اختصاص یافته است، تکرار نشدن «أَطِيعُوا» در این آیات از این روست که دستور رسول خدا از آن جهت که رسول است، همان امر خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۴۴/۳۲).

از مسئله اطاعت خدا و رسول خدا به اثبات مقام عصمت در رسول نیز می‌رسیم، چنانکه علامه طباطبایی معتقدند که این اطاعت، اطاعتی مطلق و بدون قید و شرط است و همین خود دلیل آن است که رسول خدا امر به چیزی و نهی از چیزی که

مخالف حکم خدا باشد نمی‌کند وگرنه اطاعت وی ناقض اطاعت خدا می‌شد و این امر تمام نمی‌شود مگر آنکه رسول، معصوم باشد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۴/۶۲۱).

در سیاق آیات جنگ در این سوره حق تعالی مسئله اطاعت از رهبری را مطرح می‌کند و این نشان دهنده نقش اطاعت از رهبری در پیروزی است، رهبر آگاه و مدبّر نقش اساسی را در پیروزی ایفا می‌کند رهبر، شکوفا کننده استعدادهاست، اوست که استعدادها را بالقوه را به فعلیت رسانده، آنها را در مسیر پیروزی به کار می‌گیرد؛ لکن رهبر وقتی می‌تواند نقش اساسی خود را ایفا کند که از او اطاعت شود، لذا حضرت علی علیه السلام نقش رهبر را در جامعه به رشته و نخ گردن بند تشبیه کرده است که دانه‌ها و مهره‌ها را به هم ارتباط داده و از مجموع آنها يك واحد به هم پیوسته بوجود آورده است و اگر آن رشته از هم بگسلد، مهره‌ها پراکنده شده و هماهنگی خود را از دست می‌دهند (خاتمی، ۱۳۷۲: ۱۳۳).

۱-۲- امر به استجابات پیامبر خدا صلی الله علیه و آله

در آیات پیشین مؤمنان به اطاعت از خدا و رسول امر شدند؛ اما در آیه ۲۴ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال/۲۴)، ای اهل ایمان چون خدا و رسول، شما را به آنچه مایه حیات ابدی شماست دعوت کنند اجابت کنید، اثر مثبت اطاعت از فرمان خدا و رسول خدا بیان می‌شود که همان دست یافتن به حیات حقیقی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۲۷۰)، حیات و زندگی برای هر موجودی، برترین نعمت الهی است که با تمام تلاش و تکاپو در راه حفظ و بقای آن قدم بر می‌دارد، قرآن کریم به انواع حیات اشاره می‌کند، جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی - ایمانی و در این میان، حیات معنوی و هدایت آسمانی را اصل حیات حقیقی انسان معرفی می‌کند (گروه تدوین متون تفسیری، ۱۳۸۰: ۹۰).

استجابات دعوت خدا و رسول خدا هم حیات حیوانی بشر را سازماندهی می‌کند و هم حیات انسانی برتر به آنها می‌بخشد و بر این اساس اجابت دعوت عالمان دین نیز حیات آفرین است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۲۸۶).

۳-۱- نهی از مخالفت با پیامبر خدا ﷺ

آیه ۱۳ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال/۱۳)، این کیفر کافران برای آن است که با خدا و رسول او سخت‌زدی و مخالفت کردند و هر کس با خدا و رسول او راه شقاق و مخالفت بییماید، عقاب خدا بسیار سخت است، با حکم شدید الهی که به دنبال دارد پیامد مشاقه و رویارویی مشرکان در برابر دین خدا و رسول است.

مشاقه در اصطلاح موضع‌گیری در برابر دیگری یا دیگران است و مشرکان در احکام الهی و احکام نبوی و والی در سویی قرار گرفتند و دین خدا و رسول او در سوی دیگر و این دو از هم منشق شدند (همان، ۱۷۴).

۴-۱- نهی از خیانت به پیامبر خدا ﷺ

در آیه ۲۷ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انفال/۲۷)، ای کسانی که ایمان آوردید، زنهار با خدا و رسول و در امانت‌های خود با یکدیگر خیانت نکنید در صورتی که می‌دانید حق تعالی از خیانت نهی می‌کند و البته بین خیانت به خدا و رسولش تفاوتی نیست، خیانت به معنای نقض پیمان و تعهد است (گروه تدوین متون تفسیری، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

خیانت به خدا و پیامبر ﷺ آن است که اسرار نظامی مسلمانان را به اختیار دیگران بگذارند و یا دشمنان را در مبارزه خود تقویت کنند و یا به‌طور کلی واجبات، محرمات و برنامه‌های الهی را پشت سر بيفکنند، لذا از ابن عباس نقل شده است که هر کس چیزی از برنامه‌های اسلامی را ترک کند، یک نوع خیانت نسبت به خدا و پیامبر ﷺ مرتکب شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳۶/۷).

منشاء این خیانت‌ها نیز، جلب منفعت یا دفع ضرری است که به علاقه مال و فرزند باز می‌گردد، از این رو در آیه بعدی به مؤمنان هشدار می‌دهد که اموال و فرزندان شما وسیله آزمایش هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۳۲۵).

در آیه ۳۰ ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (انفال/۳۰)، زمانی که کافران درباره پیامبر ﷺ نقشه

می کشیدند تا او را زندانی کنند، یا او را بکشند یا از مکه تبعید کنند، آنان نقشه می کشیدند و خدا هم با خنثی کردن توطئه‌های آنان تدبیر می کرد و خداوند، بهترین تدبیرکنندگان است. این آیه اشاره به لیلۃ المبیت و توطئه کفار برای قتل رسول خدا ﷺ دارد که آن حضرت از طریق جبرئیل آگاه شد و علی علیه السلام به جای او در بستر خوابید و پیامبر صلی الله علیه و آله شبانه از خانه خارج شد و به غار ثور رفت و از آنجا به مدینه هجرت نمود، این آیه هم ممکن است با توجه به آیه ۲۷ همین سوره باشد که فرمود: به خدا و رسول صلی الله علیه و آله خیانت نکنید که اگر خیانت کنید، با تدبیر الهی رسوا می شوید (قرآنتی، ۱۳۸۳: ۴: ۳۱۲).

۲. ارتباط انسان با افراد جامعه (انسان‌های دیگر)

۲-۱- فتنه بودن فرزند

خداوند متعال در آیه ۲۸ ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (انفال/۲۸)، محققاً بدانید که شما را اموال و فرزندان، فتنه و ابتلایی بیش نیست و در حقیقت اجر عظیم نزد خداست، به ثروت و فرزندان اشاره می کند که مهم ترین وسیله آزمودن ایمان و کفر افراد است، فرزندان از نظر تربیت، دل بستگی و عشق به آنها وسیله امتحان الهی اند؛ زیرا گاهی افرادی مثل حضرت ابراهیم علیه السلام فرزند خود را در راه خدا قربانی می کنند و گاهی افرادی راه خدا را برای فرزندان خود قربانی می کنند و به خاطر فرزندان، گرفتار لغزش‌ها، معاملات حرام، کم فروشی، ندادن زکات و خمس و حقوق مردم می شوند، علاقه افراطی به فرزند و مال، دو دام فریبنده بر سر راه کمال انسانی هستند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۸/۶۷).

علاقه به فرزند، يك علاقه فطری است و انسان را آرام نمی گذارد تا آنجا که وقتی به طور طبیعی ارضا نشود، در فکر ارضای بدلی آن می افتد، قرآن کریم در بسیاری از آیات، به انسان هشدار می دهد که علاقه به مال و فرزند نباید برای او هدف بشود و او را از دستیابی به اهداف اصیل زندگی باز دارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۲: ۲۷۵).

چگونگی به دست آوردن اموال و چگونگی خرج کردن آنها و طرز نگاهداری آن

و میزان دلبستگی و علاقه به آن، همگی میدان‌های آزمایش بشر است، بسیار هستند کسانی که از نظر عبادات معمولی و تظاهر به دین و مذهب، و حتی گاهی از نظر انجام مستحبات، بسیار سخت گیرند و وفا دارند اما به هنگامی که پای يك مسئله مالی به میان می‌آید، همه چیز کنار می‌رود و تمام قوانین الهی، و مسائل انسانی، و حق و عدالت، به دست فراموشی سپرده می‌شود، در مورد فرزندان، که میوه‌های قلب انسان و شکوفه های حیات او هستند، نیز غالباً چنین است.

بسیاری از کسانی را که به ظاهر پایبند به امور دینی و مسائل انسانی و اخلاقی هستند، می‌بینیم که به هنگامی که پای فرزندان به میان می‌آید، گویی پرده‌ای بر افکارشان می‌افتد و همه این مسائل را فراموش می‌کنند، عشق به فرزند سبب می‌شود که حرام را حلال و حلال را حرام بشمرند و برای تأمین آینده خیالی او تن به هر کاری بدهند و هر حقی را زیر پا بگذارند، باید خود را در این دو میدان بزرگ امتحان، به خدا بسپاریم، هر قدر عشق به فرزند بزرگ جلوه کند، و هر اندازه اموالی که مورد نظر است زیاد و مهم و جالب باشد، باز اجر و پاداش پروردگار از آنها برتر و عالی‌تر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۷).

معرفت انسان به این حقیقت که خداوند قادر است همه نعمت‌هایی را که در دنیا به او داده است مانند عمر، سلامتی، اولاد و اموال را از وی باز پس گیرد و در مقابل خداوند می‌تواند در آینده به نعمت‌های او از جهت کمی و کیفی بیفزاید، سبب پرورش و تربیت دو نیروی خوف و رجاء می‌گردد، خوف از محرومیت و امید به آینده بهتر در فطرت انسان ریشه دارند و دو عامل قوی و نیرومند هستند، برای آنکه انسان را وادار به تلاش، خودسازی و اصلاح امور مادی و معنوی سازند. قرآن از بعد اجتماعی روی آنها تأکید فراوان دارد و در بیدار کردن و جهت دهی صحیح آن دو با لحن‌های مختلف در مناسبت‌های گوناگون سخن گفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱: ۳۳۷).

قرآن، با کسانی که مال و فرزند را هدف اصلی زندگی یا عامل تکامل و تقرب انسان به خدا می‌دانستند، مخالفت کرده و تنها به عنوان، دو وسیله آزمایش انسان، به آن دو می‌نگرد، نقش مال و فرزند در دستیابی انسان به کمال، بستگی به این دارد که از آن دو به طرز صحیح استفاده کند، اگر انسان را جاذبه‌های مادی فریب ندهد و با گذشتن از آنها از عهده امتحان الهی برآید، به پاداش‌های بزرگتری که نزد خداست نایل

می‌شود، ارزش منفی مال و فرزند، مربوط به دلبستگی‌های بیش از حد است که مانع از وصول به کمال مطلوب خواهد شد و ارزش مثبت آنها در سایه انگیزه الهی و رعایت صحیح موازین شرعی است (همان، ۲: ۲۷۸).

۲-۲- اصلاح ذات البین

با توجه به آیه ۱ انفال که خدای متعال می‌فرماید: پس شما مؤمنان باید از خدا بترسید و در رضایت و مسالمت بین خودتان بکوشید، اصلاح ذات البین به معنای اصلاح احوالی است که میان شما پیش می‌آید، اصلاح احوال عبارت است از حرکت آنها به مقتضای دستور الهی و نرفتن به دنبال هواها و غرض‌ها، چنین چیزی با همسویی، برابری و ترک خودخواهی میسر می‌شود و خداوند متعال در موارد زیادی امر به اصلاح ذات البین فرموده است؛ در خانواده بین زن و شوهر، در میان امت، بین دو طایفه (شلتوت، ۱۳۸۲: ۶۷۴).

اصلاح ذات البین و ایجاد تفاهم و زدودن کدورت‌ها و دشمنی‌ها و تبدیل آن به صمیمیت و دوستی، یکی از مهم‌ترین برنامه‌های اسلامی است. علت این همه تأکید در زمینه مسئله اجتماعی با کمی دقت روشن می‌شود، زیرا عظمت و توانایی و قدرت و سربلندی يك ملت، جز در سایه تفاهم و تعاون ممکن نیست، اگر مشاجره‌ها و اختلافات کوچک اصلاح نشود، ریشه عداوت و دشمنی تدریجا در دل‌ها نفوذ می‌کند، و يك ملت متحد را به جمعی پراکنده مبدل می‌سازد، جمعی آسیب‌پذیر، ضعیف و ناتوان و زبون در مقابل هر حادثه و هر دشمن، و حتی میان چنین جمعیتی بسیاری از مسائل اصولی اسلام همانند نماز و روزه و یا اصل موجودیت قرآن به خطر خواهد افتاد، به همین دلیل بعضی از مراحل اصلاح ذات البین شرعا واجب و حتی استفاده از امکانات بیت المال برای تحقق بخشیدن آن مجاز است و بعضی از مراحل آنکه با سرنوشت مسلمانان زیاد تماس ندارد، مستحب مؤکد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۸۵/۷).

این چهار جمله در این سوره دنبال هم آمده‌اند: ایمان، اطاعت محض، تقوا و اصلاح ذات البین یعنی با هم متحد بودن و نیرومند بودن تا دیگر هیچ نیرویی نتواند

قدرت اتحاد را در هم شکنند (ضیاء آبادی، ۱۳۸۱: ۳۸).

اصلاح رابطه‌ها کشور را حفظ می‌کند و اختلاف می‌تواند آن را نابود سازد، هر جا بیگانگان به سرزمینی تاخت و تاز کرده و چیزی را گرفته‌اند، بر اثر اختلاف مردم آنجا با یکدیگر بوده است، نماز و روزه مستحبی را همیشه می‌توان به جا آورد، اما کشور از دست رفته و غارت شده را به راحتی نمی‌توان پس گرفت و به حالت عادی بازگرداند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲ / ۷۱).

قرآن چگونگی ارتباط و پیوندهای عاطفی و اجتماعی مؤمنین را در بالاترین سطح ممکن یعنی برادری مطرح می‌کند، اگر زمانی بین برادران و خواهران مسلمان اختلاف نظر و کدورتی رخ داد، بر همگان لازم است تا آنجایی که برایشان مقدور است در جهت رفع کدورت و برقراری صلح و آشتی از هیچ کوششی فروگذار نباشند اما امروزه یکی از علل تشتت در صفوف مسلمین و یا قهرهای خانوادگی و افزایش میزان طلاق، عدم توجه نسبت به این وظیفه مهم الهی در برقراری ارتباط و ایجاد صلح و صفا مابین مردم و در جامعه اسلامی است (افروز، ۱۳۸۴: ۲۷۳ - ۲۷۵).

حضرت علی علیه السلام در ضمن وصیتی که به امام حسن و امام حسین علیهم السلام دارند به اصلاح ذات البین سفارش می‌کنند و از قول پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «اصلاح بین مردم از نماز و روزه برتر است» (نهج البلاغه، نامه ۴۷).

۲-۳- انفاق به مردم

در سوره مبارکه انفال سه جا از واژه انفاق استفاده شده است که هدف انفاق در آیه ۳۶ با آیه ۳ و ۶۰ کاملاً متفاوت است، در آیه ۳ ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (انفال/۳)، آنانکه نماز را به پا می‌دارند و از هر چه روزیشان کردیم انفاق می‌کنند، «مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ» تعبیر وسیعی است که شامل تمام سرمایه‌های مادی و معنوی می‌شود؛ یعنی مؤمنان نه تنها با اموالشان، بلکه با دانش، هوش، فکر، موقعیت و تمام مواهبی که در اختیار دارند به بندگان خدا کمک می‌کنند، این آیه در ادامه اشاره به صفات مؤمنان است و این پیام اجتماعی را به مؤمنان می‌دهد که اگر می‌خواهید از مؤمنان حقیقی باشید، باید پیوندی با خلق خدا از طریق بخشش داشته باشید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۴ / ۸).

لذا انفاق رابطه انسان را با جامعه اش مستقر می‌سازد، اینکه انسان چیزی داشته باشد و از خود جدا کند و مظهر رحمانیت پروردگار بشود، نقش بزرگی در ساختن انسان دارد، انسان‌ها در سایه گذشت، ایثار و بخشش، روحشان، روح انسانی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۹-۷۰).

هدف قرآن هم این است که انسان را بسازد و او را طوری پرورش دهد که در همه حال متوجه کمال انسانی خود باشد و بداند هدف خلقت چیست؟ از این رو در برخورد با مسئله انفاق، ظرایف و نکاتی را نیز در نظر می‌گیرد که معمولا از دید مکتب‌های غیر الهی پنهان است، در این زمینه می‌کوشد انسان‌ها متوجه باشند که آنچه از ثروت و مال در دست آنهاست، روزی الهی است و آن را خداوند در اختیارشان قرار داده است، لذا از تعبیری چون (مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ) استفاده می‌کند، بنابراین از نظر اسلام آنچه در دست اغنیاست، ملك خودشان نیست، بلکه رزقی است که خداوند به آنها داده است، از نظر اسلام انفاق باید در راه خدا، برای به دست آوردن رضای الهی و تثبیت ملکات انسانی در روح باشد تا آثار کامل خود را بگذارد و انسان را به کمال برساند و جامعه اسلامی را از فقر برهاند؛ بی آنکه به عزت نفس فقرا لطمه‌ای بزند و تحقیری را بدنبال داشته باشد (عباس نژاد، ۱۳۸۴: ۱۱۳).

آیه دیگر، ﴿...وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (انفال/۶۰). است که حق تعالی می‌فرماید: هر چه در راه خدا و تقویت بنیه دفاعی اسلام انفاق کنید، به شما باز گردانده می‌شود و به شما ستم نخواهد شد، پس معلوم است انفاق در راه خدا و پشتیبانی مالی از نیروهای نظامی وظیفه مسلمانان است، ولی گویا خدای سبحان خود را وامدار و آنرا قرض می‌داند و به مؤمن منفق، پاداش کامل می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۶۴۵).

انفاق مثبت و با انگیزه خدایی سراسر تربیت و انسان ساز است، نقش تربیتی انفاق، همه‌گیر است، انفاق کننده، انفاق گیرنده و جامعه آنها را شامل می‌گردد، خودسازی، دگرسازی، آبادانی، رشد و توسعه و فقرزدایی از آثار پربرکت، انفاق است (واعظی نژاد، ۱۳۷۹: ۲۳۶).

اما در آیه ۳۶ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا

ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً تُمْ يَغْلَبُونَ... ﴿انفال/۳۶﴾، حق تعالی خطاب به کافران می‌فرماید: آنهایی که کافر شدند، اموالشان را برای باز داشتن مردم از راه خدا انفاق می‌کنند، آنها این اموال را که برای به‌دست آوردن آن زحمت کشیده‌اند، در این راه انفاق می‌نمایند، اما مایه حسرت و اندوهشان خواهد شد و سپس شکست خواهند خورد. آنچه در آیه فوق آمده در جهان امروزه ما نیز نمونه‌های فراوانی دارد، نیروهای اهریمنی استعمار و طرفداران ظلم و فساد و ستمگری و حامیان مذاهب خرافی و باطل، سرمایه‌های کلانی برای پیشبرد اهدافشان و باز داشتن انسان‌ها از راه حق به اشکال مختلفی مصرف می‌کنند، گاهی در لباس مزدوران جنگی و زمانی در شکل کمک‌های به‌ظاهر انسانی، مانند ساختن بیمارستان‌ها و درمانگاه‌ها و زمان دیگری به شکل کمک‌های فرهنگی و مانند آن، اما ماهیت و هدف نهایی همه یکی است و آن توسعه استعمار و ظلم و ستم است و اگر مؤمنان راستین همانند مجاهدان بدر، صفوف متشکل و پرمقامتی داشته باشند، می‌توانند همه این نقشه‌ها را نقش بر آب کنند و حسرت این سرمایه‌ها را به دلشان بگذارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۷/ ۱۶۱).

۲-۴- تألیف قلوب

در آیه ۶۳ ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال/۶۳)، و الفت داد دل‌های مؤمنان را، دل‌هایی که اگر تو با تمام ثروت روی زمین می‌خواستی میان آنها الفت دهی نتوانستی، لیکن خدا تألیف قلوب آنها کرد که او مقتدر و داناست، حق تعالی به تألیف قلوب اشاره می‌کند که نوعی از ارتباطات انسان با انسان‌های دیگر است، در میان مسلمانان صدر اسلام انواع اختلافات نژادی، قومی، قبیله‌ای، طبقاتی و مذهبی وجود داشت و سبب خون‌ریزی‌ها و کشمکش‌های فراوان می‌شد که نمونه آن‌را در درگیری و انتقام جویی زنجیره وار دو قبیله اوس و خزرج می‌بینیم، این کینه‌ها آنچنان ریشه دار بود که به صورت عادی ممکن نبود از بین برود؛ اما در پرتو اسلام و نور قرآن، در شخصیت آنان انقلابی ایجاد شد و افکار، اخلاق و آرمان‌هایشان دگرگون شد و در بین آنان محبت ایجاد شد و همگی در یک صف در کنار پیامبر ﷺ قرار گرفتند و پیروز شدند،

اگر مسلمانان عصر ما نیز با یکدیگر همدلی داشته باشند، می‌توانند بر مشکلات پیروز شوند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۸/۱۱۷).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر همین آیه می‌فرماید که انسان به طور فطری دوستدار داشتن نعمت‌هایی است که در زندگی او موثر است و زندگی اش به آن بستگی دارد و دشمن فقدان و نداشتن آنهاست، با این دو صفت غریزی، یعنی حبِ منافع و بغضِ مضار، زندگی انسان اداره می‌شود و چون انسان به تنهایی نمی‌تواند تمام نیازمندی‌های خود را تأمین کند، ناچار به زندگی اجتماعی روی می‌آورد و طبیعی است در اجتماع، هر فردی دارای امکاناتی می‌باشد مانند: مال، مقام، زینت و... که مورد تقاضای افراد فاقد آن می‌باشد، این امر نخستین عامل بروز عداوت و دشمنی در دل‌هاست، تنها چیزی که می‌تواند این دشمنی‌ها را از بین ببرد، آن است که نگاه انسان به جهان آخرت و نعمت‌های الهی در آن جهان افتد و هم خویش را در به‌دست آوردن آن به کار بندد، در صدر اسلام در پرتو معنویت اسلامی، خدای متعال تحولی عمیق در میان مسلمانان پدید آورد که موجب گشت به جای دنیا، آخرت را بجویند و همین امر موجب پیدایش انس و الفت میان آنان شد (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۹/۱۵۸).

لذا مدیریت و پیوند قلوب در دست خداست، قرآن کریم راه محبوب شدن میان مؤمنان را ایمان و عمل صالح بیان کرده است ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مریم / ۹۶)، همانا آنانکه به خدا ایمان آوردند و نیکوکار شدند خدای رحمان آنها را محبوب می‌گرداند، ایمان و کار شایسته، کلید محبوبیت نزد مردم است، هر گاه دیدیم محبوبیت ما کم شده، عقیده یا عملکرد خود را تجزیه و تحلیل کنیم، زیرا که وعده خداوند تخلف ندارد، محبوب شدن به دست خداست (قرائتی، ۱۳۸۳: ۷: ۳۱۵).

تأکید قرآن درباره اظهار محبت مسلمانان به یکدیگر و گردهمایی و اتحاد صفوف از یک سو باعث رشد عاطفه نوع دوستی در نفس و تقویت آنان به ایثار و رعایت منافع مردم و به طور کلی جامعه می‌شود و از سوی دیگر موجبات تضعیف حالت‌های انفعالی نفرت و کینه توزی و انگیزه‌های ظلم، تجاوز و تمایل به حبّ ذات و خودخواهی را فراهم می‌آورد، شکی نیست که توانایی در دوست داشتن مردم و انجام کار نیک و

مفید برای جامعه، اهمیت زیادی در سلامت روانی انسان دارد (عباس نژاد، ۱۳۸۴: ۳۴۵).

واژه اسیر در سوره انفال در دو جا بکار رفته است، یکی در آیه ۶۷ ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخَّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال/۶۷)، هیچ پیامبری را روا نباشد که اسیران جنگی بگیرد مگر تا زمانی که خون در زمین بسیار بریزد، شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد، برخی از مسلمانان در جنگ بدر سعی داشتند تا ممکن است دشمنان را اسیر کنند و در برابر آزادی آنان فدیة یا تاوان بگیرند که مبلغ قابل توجهی می‌شد، اما قبل از اطمینان کامل به شکست دشمن، کار خطرناکی بود، در این آیه حق تعالی تکلیف مسلمانان را در جنگ مشخص می‌کند، به این شکل که مسلمانان حق دارند پس از آنکه ضربه‌های کاری بر دشمن وارد کردند و از شکست دشمن اطمینان پیدا کردند و بر منطقه نظامی سیطره یافتند، دست از کشتن دشمن بردارند و آنان را اسیر کنند و این یک عمل انسانی است که قرآن آن را تأیید می‌کند دیگری در آیه ۷۰ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأُسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (انفال/۷۰)، ای رسول به اسیرانی که در دست شما مسلمین هستند بگو که اگر خدا در دل شما خیر و هدایتی مشاهده کند در مقابل آنچه از شما گرفته شده بهتر از آن عطا می‌کند و از گناهان شما می‌گذرد و خدا آمرزنده و مهربان است. قرآن کریم به اصلاح و هدایت اسیران جنگی اشاره می‌کند و هدف جهاد اسلامی را اصلاح انسان‌ها و گسترش حق و عدالت معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳/۴۱۶).

سپاه اسلام، پس از پیروزی بر دشمن باید کاملاً مراقب آداب و ارزش‌های اسلامی باشد، در رفتار خود با اسرای جنگی دستورات دقیق و ارزشمندی در روایات و کتب فقهی آمده است، اسلام درباره اسرا، آداب، ارزش‌ها و اهداف والایی را دنبال می‌کند و به ویژه اهداف فرهنگی ارزشمندی را در تاریخ جنگ‌های خود درباره اسرا دنبال کرده که دانستن آنها شخص را از اهداف الهی و انسانی در مورد اسیران که از مسلمانان خواستار اجرای آنها شده است، آگاه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳/۹۸).

تعلیم چهره به چهره و تبلیغ رو در رو از اثرگذارترین راهکارهای اجتماعی است که گاه این فرصت در میدان پیکار پیش می‌آید، از دیدگاه اسلام، دوران اسارت فرصت

مغتنم است، هم برای اسیر کافر، هم اسیرگیران مسلمان، زیرا نه تنها باید در کمال رأفت و محبت با او رفتار کنند و هیچ گونه ستمی بر وی روا ندارند، بلکه باید او را با حقایق دینی آشنا و زمینه گرویدنش به اسلام را فراهم سازند (همان: ۴۶۷).

۲-۵- هجرت

خداوند متعال در سه جای سوره انفال از هجرت یاد می کند، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا...﴾ (انفال/۷۲)، آنان که به خدا ایمان آوردند و از وطن خود هجرت نمودند و در راه خدا با مال و جانشان کوشش و فداکاری کردند و هم آنان که منزل دادند و یاری کردند. آیه ۷۴ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا...﴾ (انفال/۷۴)، آنان که ایمان آوردند و هجرت گزیدند و در راه خدا کوشش کردند و هم آنان که منزل دادند و یاری کردند ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ...﴾ (انفال/۷۵)، و آنان که بعد از شما ایمان آوردند و هجرت گزیدند و به اتفاق شما جهاد کردند آنها نیز از شما مؤمنان هستند، و در هر سه آیه ایمان، بر عمل مقدم است، قید فی سَبِيلِ اللَّهِ هم می رساند که ارزش کارها زمانی است که رنگ خدایی و انگیزه الهی داشته باشد (خاتمی، ۱۳۷۲: ۲۱).

مضمون هر سه آیه نشان می دهد که جامعه اسلامی یک جامعه بسته نیست که کسی را در خود نپذیرد، مالک عضویت در امت اسلامی، ایمان و عمل صالح است، هرکس این ویژگی ها را در خود تحقق بخشد، عضوی از این پیکر خواهد شد و حقوق متقابلی در جهت نصرت، حمایت و مسئولیت بریکدیگر خواهند داشت، تمام احکامی که در زمینه انفال، غنائم جنگی، نظام جهاد، صلح، احکام اسیران جنگی، مسائل مربوط به هجرت و مانند آنکه در این سوره بیان شده است، همه از علم بی کران الهی نشأت گرفته است، از این رو به بهترین شکل، مصالح امت اسلامی در آنها رعایت شده است (شیروانی، ۱۳۸۱: ۲۳۹).

ایمان واقعی در هجرت، جهاد، پناه دادن و یاری کردن مسلمانان مجاهد، بروز می کند، هجرت و جهاد، عامل بخشایش و نزول رزق ویژه الهی است، اگر به خاطر

هجرت و جهاد از رزق اندک بگذرید، به رزق کریم و شایسته الهی می‌رسید، انسان همیشه مسئول است گاهی به صورت جهاد، گاهی هجرت، گاهی پناه‌دادن به مهاجران و گاهی پشتیبانی از رزمندگان (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴: ۳۷۴).

در سیره پیامبران نیز هجرت جایگاه ویژه‌ای داشته است: حضرت ابراهیم علیه السلام هجرت کرد؛ حضرت لوط علیه السلام که از بستگان و پیروان ابراهیم خلیل الله بود، فرمود «اَنتی مهاجر الی ربی»؛ حضرت موسی علیه السلام نیز هجرت کرد؛ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز از مهاجران رسمی بود؛ مسلمانان هم یک بار از مکه به حبشه و بار دیگر به مدینه هجرت کردند، هجرت و جهاد تا قیامت، فضیلتی فراموش نشدنی هستند، امروز نیز اگر کسی در دارالکفر باشد و احکام دین را در آن سرزمین نتواند به جا آورد باید به دارالاسلام کوچ کند و اگر زمینه نبرد با کافران فراهم شد به مجاهدان صدر اسلام پیوندد، هجرت از منطقه کفر، مانند جهاد، نشان بندگی و علاقه به دین خدا و مقدم بر دیگر امور است، بر این اساس، انسان پیش از آنکه فرزند سرزمین، خانواده یا قبیله باشد فرزند عقیده است، مانند سلمان فارسی که در هنگام معرفی خود، خودش را فرزند اسلام می‌دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳ / ۱۲۰-۱۲۴).

هجرت و جهاد دو عامل اصیل پیروزی اسلام بر کفر بود و اگر هجرت نبود، اسلام در محیط مکه محبوس می‌شد، هجرت، اسلام را از شکل منطقه‌ای بیرون آورد و به صورت بین المللی درآورد، جهاد نیز به مسلمانان رشد داد و به آنان آموخت که در برابر دشمنان بی منطق بر قدرت حق تکیه کنند، هجرت هنوز هم یک قانون زنده در اسلام است و هرگاه شرایط زندگی مسلمانان سخت شود قانون هجرت برقرار است (رضایی، ۱۳۸۷: ۸ / ۱۳۴)، اصولاً روح هجرت همان فرار از ظلمت به نور و از کفر به ایمان و از گناه و نافرمانی به اطاعت فرمان خداست، قرآن هجرت را مایه پیدایش آزادی و آسایش می‌داند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۴ / ۹۳).

در اسلام به مسئله هجرت نه به عنوان یک واقعه و یک رویداد، بلکه به عنوان یک پدیده و اصل اجتماعی، الهی و حیات بخش نگاه می‌شود، سیره پیامبر عظیم الشان اسلام صلی الله علیه و آله بیانگر اهمیت و تأثیر بسزای هجرت، در پیشرفت و ترقی فرهنگ و تفکر دینی و اسلامی است.

البته از هجرت، یک تعبیر معنوی هم در احادیث شده است «المهاجر من هجر السيئات» مهاجر کسی است که بتواند از سیئات و پلیدی‌ها جدا شود که معنایش نفی هجرت ظاهری و جسمانی نیست؛ بلکه اثبات یک هجرت در سطح روحی و معنوی است، هجرت اسلامی منحصر به این نیست که انسان از شهر و دیار خود هجرت کند؛ بلکه همچنین انسان نباید اسیر خصلت‌ها و عادت‌های روحی که به او چسبیده شده باشد، احیاء و پرورش شخصیت انسان، مبارزه با یکی از اساسی‌ترین عوامل زبونی و اسارت انسان است، پس نتیجه می‌شود که هجرت، خود یک عامل تربیتی است (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۵۸).

۲-۶- صلح

در آیه ۶۱ حق تعالی سفارش به صلح می‌نماید ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (انفال/۶۱)، و اگر دشمنان به صلح و مسالمت تمایل داشتند تو نیز مایل به صلح باش و کار خود به خدا واگذار که خدا شنوا و داناست. جنحوا از ماده جنوح به معنی تمایل آمده و به پر پرندگان نیز جناح گفته می‌شود زیرا هر يك از بال‌های آنها به يك طرف متمایل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۷/۲۳۱). تعبیر قرآن در این مورد بسی شایان توجه است که صلح و همزیستی بین انسان‌ها آن چنان مطلوب و دوست داشتنی است که بشر باید به آن عشق بورزد و به سوی آن بال و پر گشاید، آنچنان که جوجه پرنده‌ای به سوی مادرش که آغوش او را محل امن و آسایش و پناهگاه خویش می‌داند بال و پر می‌گشاید (عباس نژاد، ۱۳۸۵: ۴۰۱).

راهکار قرآن کریم در واکنش نسبت به دشمنان، رفتار منطقی و کارشناسانه است، گاه به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد که اگر از شواهد نشان دهنده خیانت و پیمان شکنی دشمنان آگاه شد، او نیز عهدنامه را نادیده بگیرد و به سوی آنها بیندازد: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِتِينَ﴾ (انفال/۵۸)، و با آمادگی کامل نظامی و ارتشی برخوردار از نیروی انسانی آزموده و جنگ افزارهای پیشرفته، در دل آنان هراس بیفکند ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (همان/۶۰). گاه نیز بایستگی پذیرش پیشنهاد صلح را یادآور می‌شودف به شرط اینکه پیشنهاد سازش، واقعی باشد و به تایید کارشناسان اجتماعی،

سیاسی و نظامی برسد ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (همان/۶۱). این گواه روشنی است که برنامهٔ اسلام، همزیستی انسانی با دشمنان است، مگر در مواردی خاص (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۲/۶۵۹).

اسلام از ماده سلم است و یکی از معانی آن صلح و سازش است چنانکه ایمان از مادهٔ امن به معنای امنیت است (عباس نژاد، ۱۳۸۴: ۲۲۳)، پس اساس اسلام بر صلح و امنیت است، لذا از دیدگاه اسلام، جنگ به خودی خود مطلوب بالإصالة نیست، بلکه هدف اصلی این است که دشمن را ارشاد و به راه راست هدایت کنند تا همگی مسلمان شوند و در صلح و آرامش در کنار هم زندگی کنند، اگر از سوی دشمن، واقعاً پیشنهاد صلح مقبولی بشود، اسلام توصیه به پذیرش آن با رعایت احتیاط و مراقبت تمام جوانب می‌کند، از این رو قاعدهٔ اولی در رابطهٔ اسلام با کفار، صلح است نه جنگ؛ ولی اگر مسلمان‌ها با دشمن ناسازگار طرف هستند که به هیچ وجه اهل صلح و مسالمت نیست یا اگر هم پیشنهاد صلح می‌کند، قصد فریب و غافلگیر کردن مسلمانان و هجوم شدیدتر به آنها دارد در این صورت، مسلمانان را چاره‌ای جز جنگ نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۱۴).

به عبارتی، صلح و جنگ در همه جا تابع شرایط است، یعنی تابع آن اثری است که از آن گرفته می‌شود، مسلمین چه در زمان پیغمبر، چه در زمان حضرت امیر، چه در زمان ائمه دیگر علیهم‌السلام و چه در زمان ما، در همه جا باید دنبال هدف خودشان باشند، هدفشان اسلام و حقوق مسلمین است باید ببینند که در مجموع شرایط و اوضاع حاضر اگر با مبارزه و مقاتله بهتر به هدفشان می‌رسند آن راه را پیش بگیرند و اگر احیاناً تشخیص می‌دهند که با ترک مخاصمه بهتر به هدفشان می‌رسند آن راه را پیش بگیرند، هر کدام مربوط به شرایط خودش است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۶/۶۳۴).

فلسفهٔ صلح را می‌توان در نامهٔ ۵۳ که حضرت علی علیه‌السلام خطاب به مالک اشتر دربارهٔ گرایش به صلح می‌فرماید: هرگز صلحی را که از سوی دشمن پیشنهاد می‌شود و رضای خدا در آن است رد مکن که در صلح برای سپاه تو، آسایش و تجدید قوا و برای خودت آرامش از اندوه و غم و برای ملت مایهٔ امنیت است.

از مباحث مطرح شده، نتیجه گرفته می‌شود که اگر در اسلام، احکام و دستورات

اجتماعی، اقتصادی و سیاسی هم وجود دارد، همه مقدمه و ناظر به بُعد اجتماعی تربیت انسان در جامعه اسلامی است یعنی در واقع اسلام به تمام ابعاد انسان توجه داشته است و تلاش خود را برای ساخت یک جامعه صالح و سالم می نماید.

۳. ارتباط انسان با طبیعت

اسلام به بهره گیری از منابع طبیعی و همچنین نوع ارتباط انسان با طبیعت اشاراتی کرده است که البته آیات مربوط به این بحث، کمتر در سوره انفال مورد بحث قرار گرفته است. متون مختلف تعلیم اسلامی به انحای گوناگون به طبیعت و عناصر آن و همچنین به فواید و اثرات آن اشاره کرده است، مضافاً بر اینکه بسیاری از اصول که به ظاهر به عنوان یک ارزش اخلاقی تلقی می شوند و می توانند در قلمروی حیات، مصداق خاص خویش را داشته باشند، مثل قناعت، خودکفایی، احتراز از اسراف و تبذیر و ... نیز پشتوانه های محکمی در حمایت از حقوق محیط زیست هستند (نقی زاده، ۱۳۸۱: ۱۴۵).

آیاتی که در این زمینه از سوره انفال است، بدین شرح است:

۱. ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يُعْودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾ (انفال / ۳۸)، در این آیه خداوند عذاب کافران را از آثار بد کفرشان می داند، این آیه نیز بیان کننده رابطه کارهای بد و رخدادهای تلخ در دنیاست.
۲. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (انفال / ۵۳)، در این آیه بحث تغییر نعمت است که به تغییر نفس انسانها برمی گردد، راز وابسته شدن تغییر نعمت به تغییر نفس، این است که امور نفسانی انسان رابطه ای مستقیم با حوادث خارجی دارند.

قرآن کریم در مواردی از طریق تمثیل های طبیعی و با ارائه توصیه هایی در خصوص نحوه بهره مندی از امکانات طبیعی، سعی در اصلاح رفتارها و مناسبات اجتماعی دارد، شناسایی افراد و گروه های اجتماعی، تشویق به انفاق برای توزیع عادلانه ثروت در جامعه و قوام و تعالی حیات اجتماعی از جمله اموری است که قرآن کریم با این روش به آنها توجه کرده است.

جامعه اسلامی بر پایه این باور قرآنی، که مؤمنان همواره در جایگاه برتر قرار دارند، هرگز دست سازش خفت بار به سوی دشمن دراز نخواهد کرد و راه هر گونه تسلط و استیلائی اغیار و دشمنان را بر جان و مال و ناموس و فرهنگ جامعه می بندد (نساء/۱۴۱)، بر این اساس قرآن کریم بهره گیری از امکانات طبیعی را به منظور تعالی جامعه و آمادگی دائمی در برابر تهدیدات دشمن خواستار شده است تا خیال تسلط و غلبه را از ذهن آنان خارج سازد (انفال / ۶۰)، البته این آمادگی نباید تهدیدی برای صلح و امنیت یا ابزاری برای تهاجم و تخریب باشد بلکه باید دفاع از مصالح امت و مرزهای کشور را مد نظر داشت و آن را در خدمت اصلاح و آبادانی وضع موجود به کار گرفت.

نتیجه گیری

بهترین راه برای کسب نظریات دینی در حوزه های مختلف زندگی بشر از جمله حیثیت اجتماعی، مراجعه کارشناسانه به قرآن کریم و استخراج ابعاد مختلف آن مسائل از قرآن کریم می باشد، ارتباط با خدای عالم بهترین و با ارزش ترین نوع رابطه محسوب می شود، اگر خدا در زندگی بشر نباشد ارزش ها نابود می شود و بشر به هیچ چیز پایبند نخواهد بود، این مسئله در سوره انفال با شناخت پیامبر و اطاعت از او محقق می شود. نحوه ارتباط با دیگر انسان ها که شامل همه افراد جامعه می شود، متأثر از نوع نگاه انسان به فرزند و دیگر افراد جامعه با نگاه قرآنی است، امکان فتنه بودن فرزند، ایجاد صلح بین فرزندان بشر، کمک و انفاق به دیگران جهت بهبود سطح ارتباطات اجتماعی و حتی هجرت از جمله موارد برای افزایش سطح همبستگی اجتماعی از منظر آیات سوره انفال است، صلح، آشتی و تألیف قلوب، شاید یکی از مهم ترین راهکارهای سوره انفال برای ساماندهی نحوه ارتباطات با افراد جامعه به حساب آید. نوع ارتباط انسان با طبیعت از منظر آیات سوره انفال، که سعی در اصلاح رفتارها و مناسبات اجتماعی دارد، ایجاد آمادگی دائمی در برابر تهدیدات دشمن با بهره گیری از امکانات طبیعی به منظور تعالی جامعه است.

کتاب‌نامه

۱۸۵

Abstracts

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اعرافی، علیرضا و دیگران، اهداف تربیت از دیدگاه اسلام، چاپ اول، تهران، سمت، ۱۳۷۶.
۴. افروز، غلامعلی، روان شناسی تربیتی کاربردی، چاپ هشتم، تهران، انجمن اولیاء و مربیان، ۱۳۸۴.
۵. بهرامپور، ابوالفضل، نسیم حیات، جزء ۱۰، چاپ سوم، قم، هجرت، ۱۳۸۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۳۲ و ۳۳، چاپ اول، قم: اسراء، ۱۳۹۳.
۷. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، ج ۴، چاپ اول، تهران: میقات، ۱۳۶۳.
۸. خاتمی، احمد، ابعاد جنگ در فرهنگ اسلام، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۹. دهقان، اکبر، ۱۱۴ نکته از قرآن کریم درباره نماز، چاپ سیزدهم، تهران، ستاد اقامه نماز، ۱۳۸۱.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، ج ۸، چاپ اول، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷.
۱۱. شرفی، محمد رضا، تربیت اسلامی با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، چاپ دوم، تهران، انتشارات پنجره، ۱۳۸۱.
۱۲. شریعتمداری، علی، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، بی تا.
۱۳. شلتوت، محمود، تفسیر قرآن کریم، مترجم، محمد رضا عطایی، چاپ اول، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲.
۱۴. شیروانی، علی، سیمای جهاد و مجاهدان در قرآن کریم، چاپ اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱.
۱۵. ضیاء آبادی، محمد، تفسیر سورة انفال، چاپ اول، تهران، اسپید، ۱۳۸۱.
۱۶. طباطبایی نسب، محمدرضا، تفسیر نفیس، ج ۴، چاپ دوم، تهران، نورالأمه، ۱۳۹۱.
۱۷. عباس نژاد، محسن، قرآن و حقوق، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۱۸. —، قرآن، روانشناسی و علوم تربیتی، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
۱۹. —، قرآن، مدیریت و علوم سیاسی، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۴.
۲۰. عمید، حسن، فرهنگ عمید، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۴.
۲۱. قرائتی، محسن، پرتوی از اسرار نماز، چاپ پانزدهم، قم، ستاد اقامه نماز، ۱۳۷۴.
۲۲. —، تفسیر نور، ج ۴، ج ۷ و ج ۹، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۲۳. گروه تدوین متون تفسیری، تفسیر سورة انفال، چاپ اول، قم، دارالذکر، ۱۳۸۰.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، ج ۲ و ج ۳، چاپ ششم، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۲۵. —، جنگ و جهاد در قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۲۶. —، مشکات، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۲۷. مصطفوی، فریده، تفسیر آیات جهاد، چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.

۲۸. مطهری، مرتضی، آزادی انسان، تهران، بینش مطهر، ۱۳۹۲.
۲۹. —، آشنایی با قرآن ۱ و ۲، چاپ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
۳۰. —، آشنایی با قرآن ۳، چاپ بیستم، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
۳۱. —، تعلیم و تربیت در اسلام، چاپ هجدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
۳۲. —، مجموعه آثار، ج ۱۶، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۴ و ج ۷، چاپ پانزدهم، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
۳۴. موسوی همدانی، محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۹، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴.
۳۵. نقی زاده، محمد، جهان بینی و حفاظت محیط زیست، فرهنگستان علوم، ش ۲۲، ۱۳۸۱.
۳۶. واعظی نژاد، حسین، آینده‌ای بهتر در پرتو انفاق، چاپ اول، قم، مؤلف، ۱۳۷۹.

37. www.maarefquran.Org

38. www.Ghaemiyeh.com

society (fellow human beings) and communication with nature and the universe. In connection with God, first of all, he must know him, and by knowing him, he must believe in the Prophet and the bearer of his message, and follow his commands and avoid opposing him. In relation to other human beings and their fellow human beings, one should also know that human beings are social beings and social life is the source of certain rights and duties. According to the verses of Surah Anfal, this includes the child trial, the reconciliation of two parties, giving alms to the people, intimacy of the hearts, migration and peace that human beings in social life, according to their dignity and responsibility, must observe the above in order to pave the way for the realization of social justice. In relation to nature, he must understand how the universe relates to God and also understand what he must do with the universe and nature in order to achieve reciprocity. Awareness of the possible effects of human actions on this world and possible and reciprocal reactions of the universe and nature is one of the things that can be obtained from this surah.

Keywords: *Humankind, The Connection of Humankind with Society, The Connection of Humankind with Universe, Anfal*

solutions; and the effort of the media and non-governmental organizations and appreciating the donors and allocating certain days of the year for public charity are among the practical solutions.

Keywords: *Almsgiving Development, Society, Solution, The Noble Quran, Narrations*

Analysis of the relationship method between man, society and nature from the perspective of the social verses of Surah Anfal

□ *Mohammad Soltaniyeh*¹

In this article, the interrelationship between man, society and nature from the perspective of the Qur'an is examined. Man is, in a sense, a part of society and nature, and has a multifaceted relationship with it. The author has used analytical descriptive method with the aim of discovering and explaining the relationship between man, society and nature based on the social verses of Surah Anfal. Now, the process of effective communication between the individual and the society requires a serious study and research, which the author's effort has been to focus on the Surah Anfal, to understand the teachings of the Qur'an for it. In general, the findings of this article emphasize that human beings have various connections and relationships in the system of existence, which can be divided into three categories: communication with God, communication with

1. Assistant Professor of Razavi University of Islamic Sciences

society. In addition to being a moral virtue, almsgiving balances society and fills social gaps, and in addition to its positive effects on one's worldly and hereafter life, it also has a profound effect on social life, even in other religions it's emphasized and recommended. The value and importance of this issue is such that the Holy Qur'an has dealt with it in several verses and explained it, so when the Qur'an introduces the attributes of the pious, point outs almsgiving as one of their good attributes to the point which in the first verses of Qur'an, God the exalted count almsgiving as one of clear attributes of the pious (2:3). And its presence, in the Ayah, along with faith in the unseen and the performance of prayers, shows the great importance of this divine duty, which brings us closer to God the exalted. Of course, it should be borne in mind that what is considered in charity is not limited to its material and economic aspects, but also its moral and spiritual aspects. The following research, with an analytical-descriptive method, has followed in verses and hadiths, and after expressing the social effects of charity, has provided solutions for the development of charity in society in two general categories. Theoretical solutions, which are mostly related to cultural issues and beliefs, and include cognitive-visual and motivational solutions. In cognitive strategies, it is more important to consider the correction of people's attitudes towards charity and the world; Also, strengthening religious beliefs is one of the cognitive strategies in realizing and promoting charity. Encouraging, warning, modeling and expressing the behavior of the Ahlulbayt (a.s) as motivational

prevention of medical progress, the role of family and others, the sanctity of life, and opposition with the divine providence. In return, the advocates of legalizing euthanasia refer to such reasons as respect for individual choice and personal will and human freedom, the theory of the originality of benefit, the right to die with dignity, the theory of compassion, the principle of influence, the theory of pressure and golden law.

Keywords: *Euthanasia, Murder out of Pity, Consent, Patient, Physician*

An approach to the executive strategies of charity in society from the perspective of verses and hadiths

□ *Mahmood Vaezi*¹

□ *Najmeh Naseri Taheri*²

One of the most important problems of today's society is the issue of poverty and high class distance, and considering the cultural invasion and promoting the culture of individualism and luxury, discussing charity is one of the most important ways to get out of these issues, that through awareness and Culture building, this important Quranic subject can be utilized. The spread of the culture of charity and familiarity with its individual and social effects can, on the one hand, be destructive of stinginess and extravagance, and on the other hand, it can eliminate the social class divide and dominate Islamic values in

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Tehran University

2. Master of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran

Contemplation on the legal basis of euthanasia from the perspective of ethics and society

□ *Sayed Mohsen Mosavifar*¹

□ *Kazem Khosravi*²

Euthanasia, which has been translated into Farsi as "patient-killing with pity, medical patient-killing, hastening the death of the moribund, and murder out of pity," in its specific meaning it is defined as the intentional deprivation of life of an incurable patient at his request by a specialist physician.

Euthanasia can be classified based on the type of behavior as well as the applicant. In such a way that if it's based on the action performed, it is classified into active and passive, and if we consider the demandant, it's divided into voluntary and involuntary. There have been many ethical and social debates regarding euthanasia, some of which, of course, consider it against morality, dignity, and high human status, while others see it as respect for individual choice and a legitimate and moral matter. However, regardless of jurisprudential and criminal issues, the most important reasons for the opposition from the perspective of moral and social principles are slippery slope, reduced quality of medical care and loss of medical ethics,

Today, development, in all its dimensions, is one of the most important issues in any society. Since women make up almost half of the population in all societies, they are a fundamental

1. Assistant Professor of Razavi University of Islamic Sciences

2. PhD student in Criminal Law and Criminology, Razavi University of Islamic Sciences

factor in development, and this has led to a special role for them in codification of the national development programs. Given that the discourse of justice and progress has been defined as the dominant discourse in the fourth decade of the revolution, and since attention to gender justice is one of the most important categories of justice, it is necessary to conduct research on what is the position of women in the Sixth Development Plan which is codified in the mentioned decade and what's its status compared to the previous development plans. In response to this question, during a exploratory-descriptive study, an attempt has been made to examine the country's development documents in a library method and with the help of qualitative content analysis tools to determine what approach the Sixth Plan has to women's role in the development process. The research findings show that due to the allocation of a part of the program to the issue of women and family and attention to various indicators of human development and emphasis on the role of women in the process of sustainable development, the position of women in the Sixth Plan has made significant progress. However, despite the Leader's concerns about the negative growth of the population, this issue has not been taken seriously.

Keywords: *The Sixth Development Plan, Negative Population Growth, Women in The Development Plans, Gender Justice*

communications, as an added philosophy, is not directly explained in Sadra philosophy system, the basic justifying principles of human communications including; Illumination, intrinsic motion, identity development, need possibility, human freedom, the existence of an independent interface, causality and communication and the simple rule of truth were identified and explained. The results show that human beings do not have an independent existence, but are directly related to the Wajib al-Wojood, both in the stage of occurrence and in the stage of survival, and the relation of man to the existence of the Wajib al-Wojood in relation to the obligatory existence. This relation of existence, which indicates the inherent need of man, forms a network of relations and relations which, to a large extent, pave the way for the development of human identity and existential growth.

Keywords: *Human Connections, Philosophical Principles, Transcendent Wisdom*

The post-revolutionary approach to women's socio-economic development program rules with emphasis on the Sixth Plan

□ *Elahe Marandi*¹

□ *Khadijeh Mozaffari Sibani*²

□ *Sayedeh Latifeh Hosseini*¹

1. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Social Sciences and Economics, Al-Zahra University

2. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Social Sciences and Economics, Al-Zahra University

ndicators of the Islamic society is to ensure the social welfare of the people of the society; Provision of welfare and comfort is a priority; Because by providing welfare and comfort, the path of human excellence will be paved. This research seeks to analyze social welfare in the hadith of Thaqaalayn and also explain, with an in-depth look, the most obvious political obstacles to the provision of social welfare. It is natural that recognizing these obstacles is an effective and valuable step towards the realization of the auspicious idea of the emergence of desirable social welfare from an Islamic perspective. In this research, library and descriptive methods have been used.

Keywords: *Welfare, Social Welfare, Desirable Welfare*

The philosophy of communication is based on transcendent wisdom

□ *Farzaneh Alizadeh*²

□ *Jamileh Alamolhoda*³

□ *Sayed Ramezan Aqili*⁴

Although the concept of human communication, is traditionally obvious and clear, but in the philosophical analysis, its limits and boundaries have not been drawn simply. In this paper, the concept of human communication from a philosophical point of view and the principles of transcendent wisdom is tried to be examined, and since the philosophy of

-
1. Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Social Sciences and Economics, Al-Zahra University
 2. PhD student in Theology and Islamic Studies, Islamic Azad University
 3. Associate Professor of Shahid Beheshti University
 4. PhD in education sciences, Shahid Beheshti University.

to identify the discourse elements and articulate their views in the field of religious science production.

According to the research, the best sign of this discourse, which is observing the possibility of producing religious science, is "being based upon religion (Islamic) worldview". "Divine orientation and application", "Desirability of religious science", "The impact of worldview in the field of arbitration", "Inclusion of all sciences in terms of scope", "Using other methods along with experience", "Unity of science and religion" and "Relying on a holistic and unified attitude" have also been identified and examined as sub-signs of their discourse, and finally the set of these signs has been detailed in a communication system.

Keywords: *Humanities, Religious Science, Analysis of Discourse, Mahdi Gokshani, Reforming approach.*

Analysis of political deterrence of ensuring social welfare in the Qur'an and Hadith

□ *Sohrab Morovvati*¹

□ *Elham Taqinia*²

□ *Sadat Hosseini*³

One of the concepts and terms that has been considered and focused by experts and specialists in the present era is the concept of social welfare which in the Holy Quran and the hadiths of the Infallibles (PBUH), one of the prominent

1. Associate Professor of Ilam University

2. M.A student of Quranic and Hadith Science of Ilam University

3. PhD student in Theology, majoring in Philosophy of Religion, Payame Noor University, Tehran

Abstracts

From the Islamic worldview to the production of religious science; A study of Mehdi Golshani's views on the production of religious science in the form of a corrective approach

□ *Hassan Mohammad Mirzaei*¹

□ *Abolfazl Zolfaqari*²

□ *Faruq Hafizi Naafchi*³

Religious science and the production of Islamic humanities is one of the most important and at the same time the most controversial scientific and sometimes political issues in the country, in the years after the victory of the Islamic Revolution (especially in the last one or two decades) and different views were suggested in this field that one of the most important and serious of these views belongs to Mehdi Golshani. Using the method of Laclau and Mouffe discourse, the present study seeks

-
1. Master of science in sociology from Shahed University, and researcher of Imam Hossein (a.s) University
 2. Associate Professor, Department of Social Sciences, Shahed University
 3. Master of science in general Muslim science