

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مقالات

- مقایسه مبانی فلسفی و آراء تربیتی فارابی با روسو / سیف‌الله فضل‌الهی قمشی، محمود امید، حسن نجفی ۳
- شاخصه‌های هویت اسلامی و نقش خانواده در پدیداری آن (از منظر آیات و روایات) / خدیجه ابول‌اولا ۲۷
- سیره حکومتی امام علی علیه السلام در برخورد با مخالفان / علی رضا دره‌کی ۶۱
- پیامدهای باور به شهود شاهدان و اشتیاق به دیدار خداوند در حیات بشر
- از منظر قرآن و زیارت امین‌الله / اعظم پرچم، نازیلا عادل فر، مهدی مطیعی ۹۵
- بررسی تأثیر رفتارهای مذهبی بر افزایش سرمایه اجتماعی
- ۱۲۵ / محسن مرادی، هدی جاجرمی، حسین طاهری پور ۱۲۵
- بررسی ادله تفاوت دینه زن و مرد در فقه امامیه / عبدالرضا اصغری، امیر رضا قانع، عباس نورمندی پور ۱۵۹
- موانع تحقق اقتصاد مقاومتی / محمد حسین پژوهنده ۱۸۵
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان زهی ۲۴۷

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد، یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده و یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 ۲. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی الزامی است.
 ۳. حجم مقاله از ۲۵ صفحه تا ۲۵۰ کلمه (صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد.
 ۴. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی محفوظ است.
 ۵. مسؤلیت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده آن و صرفاً بیان‌گر دیدگاه خود اوست.
 ۶. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای فصلنامه پژوهش‌های اجتماعی اسلامی محفوظ خواهد بود و هرگونه چاپ و تکثیر منوط به اجازه کتبی سردبیر می‌باشد.
 ۷. جهت تسریع در امر بررسی مقالات ضروری است که نویسندگان محترم همراه مقاله نامه‌ای جداگانه حاوی تقاضای بررسی، نام و نام خانوادگی، نشانه پستی، شماره تلفن و پست الکترونیکی خود ارسال نمایند.
 ۸. مقاله باید تحت برنامه word و مطابق با معیارهای مندرج در این راهنما باشد.
 ۹. مقالات ارسالی، از حیث ساختار لازم است مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - الف - چکیده فارسی: حداکثر مشتمل بر ۲۵۰ واژه و چکیده انگلیسی آن به همین مقدار.
 - ب - واژگان کلیدی و معادل انگلیسی آنها حداکثر ۱۰ واژه.
 - ج - مقدمه و نتیجه‌گیری.
 - د - پی‌نوشت‌ها: توضیحات بیشتر، از جمله معادل خارجی اسامی و اصطلاحات مهم یا مهجور، با عنوان «پی‌نوشت‌ها»، در انتهای مقاله آورده شود.
 - ه - کتابنامه: فهرست الفبایی منابع فارسی و غیر فارسی در پایان مقاله، به طور جداگانه و با رعایت قالب‌بندی زیر آورده شود.
کتاب: نام خانوادگی، نام مؤلف (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
مثال: هارت ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی
- Nozick, Robert (1981), *philosophical Explanation*, Oxford University Press.
- مقاله: نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه.
- مثال: علیزاده، بیوک (۱۳۸۲)، «فلسفه تطبیقی، مفهوم و قلمرو آن»، نامه حکمت، ش ۱.
۱۰. نحوه ارجاع داخل متن: برای ارجاع دادن به منابع و مآخذ در متن مقاله، مشخصات منبع و مآخذ، در درون پرانتز، به صورت زیر، آورده شود:
 - الف - منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، صفحه).
 - مثال: (مطهری، ۱۳۶۱، ۹۵)
 - ب - منابع لاتین: (صفحه، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف).
 - مثال: (Plantinga, 1998, 71)
- اگر از یک نویسنده، در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار از یکدیگر متمایز شوند.
۱۱. ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی www.razavi.ac.ir انجام می‌گیرد.
 ۱۲. ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه ISS@razavi.ac.ir امکان‌پذیر است.

مقایسه مبانی فلسفی و آراء تربیتی فارابی با روسو*

- سیف الله فضل الهی قمشی^۱
- محمود امیدی^۲
- حسن نجفی^۳

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، بررسی تطبیقی مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فلسفه تربیتی فارابی و روسو است. روش پژوهش توصیفی - تحلیل اسنادی، و ابزار گردآوری اطلاعات فرم‌های فیش‌برداری بوده است. نتایج پژوهش نشان داد یکپارچگی هستی، امکان شناخت و درک حقیقت و معرفت از طریق حواس، آفرینش پاک انسان و برخورداری انسان از ارزش مهم در جهان، فضائل اخلاقی راه دست‌یابی به سعادت و استفاده از هنر و ذوق ابزاری برای کسب آرامش روحی از وجوه اشتراک به ترتیب در ابعاد هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی دو فیلسوف است. از سوی دیگر، تقسیم‌بندی جهان به مراتب مختلف، تقسیم‌بندی مختلف از علوم و معرفت، درجه‌بندی نفس آدمی، روش تربیت منفی و اکتسابی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۱۳.

۱. استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

fazlollahigh@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد مطالعات برنامه‌داری از دانشگاه شاهد (نویسنده مسؤل) mahmoudomidi@yahoo.com

hnajafih@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شاهد

انتسابی بودن اخلاق آدمی از وجه افتراق به تربیت در ابعاد هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی دو فیلسوف می‌باشد. وژگان کلیدی: مبانی فلسفی، مقایسه، فارابی، روسو.

مقدمه

فلسفه واژه‌ای است که ریشه یونانی دارد. همه علمای قدیم و جدید، که با زبان یونانی و تاریخ علمی یونان قدیم آشنا بوده‌اند، معتقدند این لغت مصدر جعلی عربی کلمه «فیلسوفیا» است. کلمه «فیلسوفیا» مرکب از دو کلمه: «فیلو» و «سوفیا» است. کلمه «فیلو» به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است. پس کلمه «فیلسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است. افلاطون، سقراط را «فیلسوفیس»، یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کند. بنابر این کلمه «فلسفه»، که مصدر جعلی عربی است، به معنی فیلسوفی‌گری است (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷-۱۲۶). فلسفه در مفهومی بسیار کلی شامل تلاش انسان در جهت اندیشه نظری، تأملی و نظام‌دار درباره جهان و رابطه انسان با آن است (گوتک، ۱۳۹۱، ص ۶). مبانی فلسفی شامل هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی می‌شود. هستی‌شناسی یا متافیزیک، یعنی مطالعه ماهیت واقعیت غایی، شامل نظریه‌پردازی درباره وجود است. معرفت‌شناسی در مورد نظریه دانش و شناخت بحث می‌کند و معرفت‌شناسی بنیادهای معرفت را تعریف می‌کند. ارزش‌شناسی به بحث درباره نظریه ارزش می‌پردازد و در صدد است تا آنچه را که از حیث اخلاقی خیر و صحیح است توصیه نماید. اخلاق و زیبایی‌شناسی بخش‌های ارزش‌شناسی را تشکیل می‌دهند (همان، ص ۹-۶).

فارابی، به اعتقاد اکثر اندیشمندان مسلمان، مبدع فلسفه اسلامی است (داوری اردکانی، ۱۳۷۷). شاید فارابی تنها فیلسوف مسلمانی باشد که درباره همه موضوع‌های مربوط به فلسفه مطلب نوشته است. فارابی با بهره‌گیری از فیلسوفان قدیم یونان دست به ابداع فلسفه اسلامی زد و بعدها به دلیل همین ابداع، که در

جهات مختلف بوده است، وی را معلم ثانی لقب دادند. ژان ژاک روسو نیز از اندیشمندانی است که نظریاتش در زمینه‌های گوناگون از جمله حقوق، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی و... تأثیر شگرفی بر صاحب‌نظران بعد از او گذاشت؛ به طوری که برخی از اندیشمندان (اولیچ، ۱۳۷۵؛ مایر، ۱۳۵۱؛ فرمینی فراهانی، ۱۳۸۴) بر این عقیده‌اند که یافتن فردی در تاریخ اندیشه‌ها، مانند روسو، که با بیان نیمی از حقیقت، این اندازه اثر عمیق بر بشریت داشته باشد، مشکل خواهد بود. مبانی فلسفی روسو بر مبنای طبیعت پایه‌گذاری شده است و او هر چیز که به دست طبیعت سپرده شود را می‌پسندد.

از این رو مقایسه آراء و اندیشه‌های فلاسفه بزرگ و استخراج وجوه اشتراک و افتراق اندیشه‌های آنها، یکی از زمینه‌های مهم ترویج افکار و نیز بستر سازی مناسب به منظور بهره‌برداری از آراء آنان در زمان حاضر می‌باشد. این تحقیق با هدف بررسی تطبیقی مبانی فلسفی و آراء تربیتی فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، و روسو، فیلسوف بزرگ غرب، می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که «مبانی فلسفی از دیدگاه معلم ثانی و روسو چیست و وجه اشتراک و افتراق آنها کدام است؟».

ادبیات تحقیق

محمد بن محمد طرخان اوزلوغ ملقب به ابونصر فارابی و مشهور به معلم ثانی، از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان است. وی را ترک تبار و از اهالی فاراب دانسته‌اند. تاریخ تولد او را ۲۶۰ ق برابر با ۸۷۴ م و سال درگذشت او را ۳۳۹ ق برابر با ۹۵۰ م گفته‌اند. فارابی از دیار خود که سرزمینی ترک نشین و در محدوده حاکمیت ایران بوده است، به سوی مغرب مسافرت کرد و در بغداد، مجلس ابوبشر متی بن یونس را درک نمود و از او منطق آموخت و پس از آن به حران رفت و در نزد یوحنا بن حیلان نیز به آموختن منطق پرداخت و در اندک زمانی از معاصران خود پیشی گرفت و بر معارف روزگار خود تسلط یافت. ابونصر در نزد سیف الدوله حمدانی که امارت حلب را داشت، جایگاه ویژه یافت و از احترام و

مکانتی رفیع برخوردار گشت. گذشته از آنکه سرآمد روزگار خود در علوم و حکمت بود، زهد پیشه و عزلت‌گزین نیز بود و در زندگی دنیا به اندک قناعت می‌کرد، دربارهٔ تنگدستی او هنگام تحصیل، حکایت‌هایی نقل شده است که نشان از استواری او در راه دانش‌اندوزی دارد (اعرافی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۸۵). بنابراین فارابی از بزرگ‌ترین فلاسفه و دانشمندان اسلام محسوب می‌شود، غزالی هم که بعدها خواست به انکار فلاسفه اقدام کند، در ابتدای کتاب *تهافت الفلاسفه* می‌گوید: «من در میان فلاسفهٔ اسلام، چنانچه همگان عقیده دارند، از ابونصر فارابی و ابوعلی کسی را برتر نمی‌شناسم. از این رو در مباحث علمی فقط بر این دو اعتراض می‌کنم؛ زیرا اگر خطای این دو ثابت شد خطای دیگران به طریق اولی ثابت است (خدیو جم، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۲۹).

ژان ژاک روسو نمایندهٔ فلسفهٔ تربیتی در قرن هجدهم اروپاست که در تاریخ ۲۸ ژوئن سال ۱۷۱۲ در شهر ژنو سوئیس به دنیا آمد. پدر روسو، ایزاک روسو و مادرش سوزان برنار نام داشتند که در سال ۱۷۰۴ با هم ازدواج کردند. گفته می‌شود که مادرش بر اثر تب ناشی از زایمان روسو بعد از تولد وی درگذشت. روسو در مورد تولد خود چنین می‌گوید: «من در حالی چشم به جهان گشودم که نشانه‌های بسیار معدودی از زندگی در من دیده می‌شد، چنانکه به زنده نگه‌داشتن من کم‌تر امید می‌رفت» (ویل و آریل دورانت، ۱۹۲۹). حرفهٔ پدر روسو ساعت‌سازی بود. او هیچ‌گونه تلاشی در راستای تعلیم و تربیت فرزند خود انجام نمی‌داد و در واقع روسو از هر قید و بندی آزاد بود و فقط شب‌ها که پدر به خانه می‌آمد او مجبور به خواندن کتاب رمان می‌شد. پدر او پس از درگیری در یک ماجرای دوئل مجبور به ترک ژنو گردید. بعد از مدتی عمهٔ روسو مسئولیت تربیت و نگهداری او را به عهده گرفت. عمهٔ او هم مثل پدرش هیچ‌گونه تلاشی در جهت تربیت او انجام نمی‌داد. وقتی که روسو به سن ده سالگی رسید تربیت او به یکی از عمو زادگانش به مدت دو سال سپرده شد و روسو در این مدت

تحت آموزش‌های سختی قرار گرفت. روسو بعدها به عنوان شاگرد یک قلمزن کار کرد، در آنجا با او با خشونت رفتار می‌شد. روسو مدتی هم در یک چاپخانه مشغول به شاگردی شد. در نهایت روسو در سن شانزده سالگی از خانه فرار کرد. او اول به ساو آ رفت و بعد از آنجا به پاریس گریخت (اعترافات، ۱۳۸۷). در نهایت روسو بعد از گذراندن یک زندگی پر فراز و نشیب در سال ۱۷۷۸ در سن شصت و شش سالگی در گذشت. شانزده سال پس از مرگش، یعنی در سال ۱۷۹۴ پیکر او به تصمیم مجلس انقلابی فرانسه به پانتئون، آرامگاه مردان بزرگ انتقال یافت و در کنار مخالف نامدارش، ولتر، به خاک سپرده شد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۹).

مبانی فلسفی دو اندیشمند

الف - مبانی هستی‌شناختی

جهانی که فارابی ترسیم می‌کند، به وضوح در بردارندهٔ عناصری ارسطویی و نوافلاطونی است. عالم در نزد وی، چون پیکری واحد است که اجزاء آن همگی در شعاع جاذبهٔ وجود ازلی و ابدی قرار دارند و مهم‌ترین ویژگی این وجود، وحدت مطلق است؛ وحدتی که در سایهٔ آن، وحدت عالم فراهم می‌آید و آن وجود برتر علت غایی هستی است (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸، ص ۹۰). فارابی در نظام درجه‌بندی هستی، شش مبدأ را در شش درجه بیان می‌کند: سبب اول (واجب‌الوجود)، سبب دوم (عقول ده‌گانه) و عقل فعال؛ که سه درجهٔ اول از هستی می‌باشد و مادی نیستند. سه درجهٔ نفس، صورت و ماده درجات پایین‌تر هستی می‌باشند و با ماده به هم آمیخته‌اند. جایگاه سه درجهٔ اول هستی در جهان ماوراء قمر (غیر مادی) و سه درجهٔ بعدی آن در جهان مادون قمر (مادی) تعریف شده است و عقل فعال پیوند دهندهٔ میان این دو جهان می‌باشد و نقش آن تدبیر امور عالم مادی است. اجسام نیز شامل سماوی، حیوان ناطق، حیوان غیر ناطق، معدنی، عناصر چهارگانه (آتش، آب، خاک و هوا) می‌باشند (میرزا محمدی،

۱۳۸۳). در این نظام همه ذرات به دنبال تکاپو برای رسیدن به کمال هستند، یعنی حرکت به سوی مرتبه بالاتر، که سعادت را برای آنها در بر دارد. همچنین فارابی علوم را به انواع مختلف دسته‌بندی می‌کند. یکی از علوم که فارابی معتقد به یادگیری آن است علم مابعدالطبیعه است؛ علم هستی‌شناسی، که در آن درباره حرکت، سکون، گرما و سرمای عالم طبیعت سخن به میان می‌آید (فارابی، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

در نظام تربیتی طبیعت‌گرایان، طبیعت و «طبیعی» دو عنصر کلیدی را تشکیل می‌دهند. روش طبیعی تربیت به دلیل آنکه بی‌واسطه، اصیل، آزاد و خود جوش است، از خود طبیعت پیروی می‌کند و بر شیوه‌های مصنوعی و ساختگی اجتماع رجحان دارد. از نظر متافیزیکی طبیعت نظام کلی و احسن کیهان است (گوتک، ۱۳۹۱، ص ۱۰۲). هستی از منظره اکثر طبیعت‌گرایان، به خصوص روسو، برابر است با طبیعت مادی و همین طبیعت است که مشخص می‌کند که فرد در این جهان باید چه راهی را در پیش گیرد. این اصل که شخصیت انسان باید بر وفق طبیعت تشکیل یابد، اصل محوری فلسفه سیاسی و تربیتی روسو را تشکیل می‌دهد. روسو بین دو عزت نفس تمایز قائل می‌شود: «آمور دوسوا»، یا عشق ذاتی به هستی، و «آمور پروپر»، یا غرور. «آمور دوسوا» یا عشق به خود (خویش‌شن دوستی) عاطفه‌ای طبیعی درباره حیات است که میل به صیانت ذات را در فرد به وجود می‌آورد (گوتک، ۱۳۹۱، ص ۹۷).

وجوه اشتراک و افتراق در مبانی هستی‌شناسی

الف - وجوه اشتراک

۱. از نظر روسو و فارابی هستی به صورت یک کل واحد و احسن می‌باشد.
۲. هر دو صاحب نظر بر این عقیده‌اند که هستی برابر است با طبیعت ماده.

ب - وجوه افتراق

۱. از نظر فارابی جهان به شش درجهٔ مختلف تقسیم‌بندی می‌شود که سه درجهٔ اول آن نیز بخشی از هستی می‌باشد و مادی نیست و سه درجهٔ بعدی مادی هستند، اما روسو تقسیم‌بندی خاصی از جهان ارائه نداده است.
۲. از نظر فارابی عقل پیوند دهندهٔ عالم ماده با عالم غیر ماده می‌باشد، ولی در اندیشهٔ روسو به چنین چیزی اشاره نشده است.
۳. از نظر روسو طبیعت بهترین راهنما و الگو برای فرد خواهد بود و بهترین زندگی در درون طبیعت شکل خواهد گرفت، ولی فارابی به صورت واضح و شفاف بر الگو و راهنما بودن طبیعت اشاره نکرده است.
۴. فارابی علوم را دسته‌بندی می‌کند و یکی از علومی که یاد گرفتن آن را ضروری می‌داند علوم طبیعی (علم هستی‌شناسی) است. در حالی که روسو مانند فارابی از چنین تقسیم‌بندی برخوردار نیست.
۵. با توجه به اینکه فارابی فیلسوفی از مشرق زمین است، زمینهٔ هستی‌شناسی او با آموزه‌های دین مبین اسلام گره خورده و رنگ خدایی دارد، اما روسو اعتقاد عمیقی به این موضوع ندارد و فلسفهٔ او رنگ مذهبی به خود نمی‌گیرد.

ب - مبانی معرفت‌شناختی

مبحث شناخت و معرفت در اندیشهٔ فارابی در ارتباط تنگاتنگ و نزدیک با موضوع اصلی فلسفهٔ او، یعنی وجود و مراتب وجود است. فارابی سیر شناخت انسان را در دو حالت بالا به پایین یعنی از عقل فعال به حس، و پایین به بالا، یعنی از حس تا عقل فعال و در نهایت رسیدن به وجود اول مورد نظر قرار داده، تشریح می‌کند (میرزا محمدی، ۱۳۸۲).

در سیر اندیشهٔ معرفت‌شناسی فارابی می‌توان به این نتیجه دست یافت که فارابی معرفت را به چهار دستهٔ معرفت فطری، معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت اشراقی تقسیم می‌کند. از نظر فارابی معرفت راه دست‌یابی انسان به

سعادت و فضیلت است. علم به اشیاء نزد فارابی، گاه وسیله به قوه ناطقه، گاه به واسطه قوه متخیله و گاه توسط به قوه حاسه است و این تفاوت، ناشی از تفاوت معلوم است. بنابر این، معرفت را در معنای اعم آن می‌توان به معرفت حسی، خیالی و عقلی تقسیم کرد؛ ولی از آنجا که علم حقیقی آن است که در همه زمان‌ها صادق و یقینی باشد و احتمال تبدیل به کذب نداشته باشد، معرفت حقیقی همان معرفت عقلی است، و به همین جهت است که میزان امتیاز مراتب نفوس از یکدیگر، به فعلیت یافتن قوه ناطقه، یعنی حصول معرفت عقلی است. نفوسی که معقولات اولیه در آنها ارتسام نیافته است، بهره‌ای از خلود ندارند و در نهایت با از بین رفتن جسم مادی آنها، نفس نیز فانی می‌شود و نفوسی که به ادراک معقولات نایل آمده‌اند، از خلود و بقاء، پس از نابودی اجسام مادی بهره‌مندند، اگر چه این گونه نفوس نیز در اثر عوامل دیگر، خود به طبقاتی تقسیم می‌شوند (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷).

همچنین در باب معرفت شناسی فارابی باید به این نکته اشاره کرد که علوم انواع مختلفی دارند و این علوم راه دستیابی بشر به معرفت و در نهایت به سعادت خواهد بود. فارابی علوم مختلف را بدین شکل تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. علم زبان که در مورد قوانین حاکم بر زبان، اصوات و... بحث می‌کند و به طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود. یکی فراگیری الفاظ (زبان) و دیگری شناخت قوانین الفاظ (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

۲. علم منطقی که به طور کلی قوانینی را به دست می‌دهد که پیروی از آنها باعث استقامت خرد می‌گردد و انسان را از اشتباه بر حذر می‌دارد (همان، ص ۵۱).

۳. علم تعالیم (ریاضیات) که خود به بخش‌های مختلفی تقسیم می‌شود که عبارتند از: حساب و هندسه، علم مناظر و علم نجوم، علم موسیقی، علم اثقال و علم حیل که بیشتر در مورد ریاضیات بحث می‌کنند (همان، ص ۷۰).

۴. علم طبیعی که درباره اجسام طبیعی، و در مورد عرض‌هایی که قوام آنها به این اجسام است، به مطالعه می‌پردازد (همان، ص ۹۳).

۵. علم مدنی که علم فقه و علم کلام را نیز در بر می‌گیرد. علم مدنی در مورد ملکات و اخلاق و سجایا و عادات رفتاری آدمی سخن به میان می‌آورد و همچنین درباره وضع قوانین و حقوق افراد بحث می‌کند (همان، ص ۱۰۶). از نظر فارابی این علوم راه دستیابی انسان به سعادت حقیقی خواهند بود.

در معرفت‌شناسی روسو باید به این نکته اشاره کرد که از نظر او محیط طبیعی برای درک و شناخت از اشیاء و جهان اطراف کافی است. روسو قائل است که افراد باید به طور طبیعی با محیط اطراف خود ارتباط داشته باشند. کودک باید ابتدا چیزها را حس کند و در مرحله بعد به یادگیری آنها پردازد. ابتدا باید حواس کودکان را پرورش داد، که این موضوع بیش از هر چیز مورد فراموشی و بی‌توجهی قرار می‌گیرد. منظور از پرورش حواس، فقط به کار انداختن آنها نیست، بلکه باید یاد بگیریم به وسیله آنها چیزی را بفهمیم. به عبارت دیگر باید حس کردن صحیح را بیاموزیم. زیرا ما فقط طوری لمس می‌کنیم، می‌بینیم و می‌شنویم که به ما یاد داده‌اند (روسو، ترجمه کیا، ۱۳۶۸، ص ۱۷۵). روسو معتقد است که یادگیری ابتدایی در افراد به وسیله لمس و احساس افراد از اشیاء اطراف خود صورت می‌گیرد.

وجوه اشتراک و افتراق در مبانی معرفت‌شناسی

الف - وجوه اشتراک

۱. از نظر هر دو اندیشمند، حواس کلید دستیابی به دانش جدید خواهند بود. افراد شناخت اولیه خود نسبت به محیط اطراف را با استفاده از همین حواس به دست می‌آورند.

۲. از نظر هر دو فیلسوف، افرادی که دارای حواس قوی هستند، بهتر از دیگران می‌توانند از محیط اطراف خود شناخت پیدا کنند و همچنین شناخت

بهرتر به استفاده بهتر از محیط می‌باشد.

ب - وجوه افتراق

۱. فارابی معرفت را به چهار دسته مختلف تقسیم می‌کند: معرفت حسی، معرفت عقلی، معرفت فطری و معرفت اشراقی، اما در سیر نظری معرفت‌شناسی روسو چنین تقسیم جامعی دیده نمی‌شود و روسو به طور کلی در مورد معرفت صحبت کرده است.

۲. فارابی اعتقاد دارد حس می‌تواند به عقل برای شناخت و معرفت بهتر و بیشتر کمک می‌کند. اما روسو به طور کلی معتقد است که حواس کلید اصلی معرفت انسان هستند و ما باید در پی تقویت آنها باشیم و اگر سایر قوا در کسب معرفت اثر دارند باید در خدمت حواس باشند.

۳. از نظر فارابی علوم به دسته‌های گوناگونی، از جمله علوم زبانی، علوم طبیعی، علوم منطقی و... تقسیم‌بندی می‌شوند و در نهایت این علوم مختلف هستند که راه دست‌یابی انسان به سعادت او خواهند بود، اما در اندیشه‌های معرفت‌شناسی روسو به صورتی که فارابی از علوم تقسیم‌بندی کرده مشاهده نمی‌شود، اما به هر حال روسو هم علوم مختلفی را نام می‌برد.

ج - مبانی انسان‌شناختی

محور اصلی همه اندیشه‌های فارابی، انسان است. انسان موجودی مرکب از روح مجرد و جسم مادی است. روحش اشرف از بدن او است از دیدگاه فارابی انسان از جنس حیوان است که با فصل نطق و تعقل از دیگر حیوانات متمایز می‌گردد و منشأ تعقل و خودآگاهی وی نیز تجرد روح است. به نظر وی هستی دارای شش مرتبه است:

۱. وجود مبدأ اول و ذات لایزال الهی؛

۲. عقول؛

۳. عقل فعال؛

۴. نفس و روح انسان؛

۵. صورت؛

۶. ماده.

بدین ترتیب انسان در مرتبه چهارم هستی قرار دارد و مربی و معلم اصلی و حقیقی انسان «عقل فعال» است و علوم انسان با ارتباط با وی حاصل می‌شود و رابطه عقل فعال با انسان و قوه عاقله وی، مانند رابطه و تأثیر خورشید در چشم است که تا پرتو زریں خورشید نتابد، چشم را یارای دیدن نباشد (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴).

به اعتقاد روسو آدمی از جسم و روح ترکیب شده و آنچه او را از موجودات زنده دیگر متمایز می‌سازد، روح او است که منشأ الهی دارد. بنابراین پیش از آنکه بر اثر تمدن و زندگی اجتماعی ماهیت خود را از دست بدهد، متوجه خیر و کمال بوده است، انسان دارای عقل و وجدان است که با عقل خود طبیعت و خدا را می‌شناسد و با وجدان به خیر و شری می‌برد. وجدان برتر از عقل است، زیرا عقل اغلب ما را فریب می‌دهد. ارزش‌ها ذاتی روح انسان هستند و به گونه‌ای خودجوش شکوفا می‌شوند (کاردان، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). هر آنچه از سوی آفریدگار خارج می‌شود خوب است، هر چیز که به دست آدمی می‌رسد منحط می‌گردد (روسو، ترجمه کیا، ۱۳۶۸، ص ۱۷). روسو معتقد است انسان پاک آفریده می‌شود، ولی جامعه او را به فساد خواهد کشید و برای دوری از فساد و تباهی راهی جز رجوع به طبیعت نیست. روسو عقیده دارد انسان آزاد آفریده شده است، ولی در همه جا در بند است.

وجوه اشتراک و افتراق در مبانی انسان‌شناسی

الف - وجوه اشتراک

۱. از نظر هر دو اندیشمند، آدمی ترکیبی از جسم و روح است. جسم بدون روح

نمی‌تواند به مراتب بالای سعادت نایل آید. ترکیب این دو زمینه خوشبختی انسان را مهیا می‌کنند.

۲. هر دو فیلسوف معتقدند که روح آدمی منشأ خدایی دارد و فطرت انسان از روز اول خلقت انسان به دست خداوند متعال پاک و منزّه از هر عیب و نقصی بوده است.

۳. در اندیشه هر دو فیلسوف، وجدان، برترین عامل تمایز بین خیر و شر است و وجدان است که انسان را از شر بدی‌ها حفظ خواهد نمود.

ب - وجوه افتراق

۱. از نظر فارابی انسان از جنس حیوان است، در حالی که در اندیشه روسو به صورت واضح به این مورد اشاره نشده است.

۲. فارابی مراتبی برای هستی قائل است و انسان را در مرتبه چهارم آن جای می‌دهد اما در اندیشه‌های انسان‌شناسی روسو بدین شکل تقسیم‌بندی در مورد انسان صورت نگرفته است.

۳. فارابی نفس آدمی را به پنج قوه جدا از هم تقسیم می‌کند: قوه غذایی، حاسه، متخیله، نزوعیه و ناطقه، اما در اندیشه‌های روسو چنین تقسیم‌بندی از نفس آدمی دیده نمی‌شود.

د - مبانی ارزش‌شناختی

ارزش‌شناسی فارابی در ارتباط تنگاتنگ با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او است و اندیشه فلسفی وی در حقیقت یک منظومه است. در تفکر نظام‌دار فارابی، ارزش‌ها جایگاه والایی را به خود اختصاص داده‌اند. فارابی فیلسوف غایت‌گراست و جهت‌گیری فکری او به همه اجزاء فلسفهٔ مربی براساس غایات استوار است. او در کنار توجه به هستی و معرفت، به حقایقی مانند کمال، سعادت، خیر و فضیلت اعتقاد دارد و در نظام هستی، همه چیز را هدف‌مند می‌بیند که به سوی

غایتی در حرکت است. فارابی غایت خویش را بر معرفت خالق بنا نهاده است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، ص ۱۴۱). از آنجا که فارابی فیلسوفی پرورش یافته مکتب متعالی اسلام است ارزش‌شناسی او رنگ خدایی دارد.

فارابی اخلاق را امری اکتسابی دانسته، معتقد است افعال اختیاری انسان، که براساس اراده و اختیار صادر می‌شود، قابل ارزش‌گذاری اخلاقی‌اند. فارابی از نظر مکتب اخلاقی، فیلسوفی غایت‌گراست؛ به گونه‌ای که سعادت را غایت اخلاق و عالی‌ترین خیر ذاتی می‌داند. وی این خیر را سعادت حقیقی دانسته، غیر از آن را سعادت غیرحقیقی می‌شمارد (بلبلی قادکلایی، پارسایان، ۱۳۹۳). انسان کامل نزد فارابی کسی است که به فضائل اخلاقی دست یافته باشد. به نظر فارابی این خوبی‌ها باید درآدمی درونی شود، به نوعی که فرد براساس آنها عمل کند و متمایل به انجام آنها باشد. به نظر او فرد درباره خوبی‌ها باید شناخت کافی به دست آورد و این جنبه نظری است، اما به تنهایی کافی نیست، بلکه باید درعمل نیز به این فضایل متصف شود (میرزامحمدی، ۱۳۸۲).

فضیلت، اعتدال و میانه‌روی است. افعال وقتی متوسط باشند، «جمیل» و چون از اعتدال خارج شوند، «قیح» می‌گردند، اعم از اینکه به زیاده مایل باشند یا نقصان. از دیدگاه فارابی انواع فضایل عبارتند از:

الف - فضایل نظری که عبارتند از علوم و آنچه از آن جمله است. آنچه از آغاز امر برای آدمی حاصل شده، بدون آن که بداند از کجا و چگونه. این‌ها مبادی اولی معرفت هستند و سایر علوم به تأمل و تحقیق و استنباط در اثر تعلیم و تربیت حاصل شده‌اند.

ب - فضایل فکری که چیزهایی هستند که استنباط چیزی را که نافع‌تر است، برای نیل به هدف عالی امکان‌پذیر می‌سازند. از این رو، آنها را فضایل «فکری مدنی» خوانده‌اند و فضایل فکری از فضایل نظری جدا نیستند.

ج - فضایل اخلاقی که خواستار خیر، و پس از فضایل فکری جای دارند؛ زیرا

شرط به دست آوردن فضایل اخلاقی فضایل فکری است. برخی از فضایل اخلاقی و فضایل فکری فطری اند و برخی دیگر ارادی، و اراده مکمل امور فطری است.

د - فضایل عملی که حالت عملی به خود می‌گیرند و در اعمال و کارهای روزانه تحقق پیدا می‌کنند. کیفیت حصول فضایل انسانی این است که آدمی نفس خود را بررسی کند و عیب‌های آن را بشناسد و برای به دست آوردن صفات پسندیده کوشش کند. آدمی به مقام فضل و کمال نمی‌رسد، مگر وقتی که به این فضایل دست یابد. فارابی معتقد است تحصیل فضایل گوناگون برای ملل عالم به دو طریق صورت می‌گیرد؛ اول تعلیم، دوم تأدیب (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲-۱۰۹). سعادت خیر مطلق است؛ و هر چیزی که در راه رسیدن به سعادت، انسان‌ها را یاری دهد خیر است. بنابراین او سعادت را به خیر تعریف کرده و خیر را به سعادت؛ و در برابر آن هر چه انسان را از نیل به سعادت باز دارد شر. آیا هر چه در راه رسیدن به سعادت سودمند باشد، خیر است؟ آنچه در راه رسیدن به سعادت سودمند است، دو قسم است: یکی بالطبع و دیگری بالاراده. شرور نیز بالطبع و یا بالاراده‌اند. موجودات بالطبع پاره‌ای زیان‌آورند و پاره‌ای مفید. بنابراین خیر و شر یا طبیعی است یا ارادی (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۹-۳۸). از نظر فارابی خیر وسیله‌ای است برای رسیدن به سعادت و اینکه خود خیر فی‌نفسه به چیز سودمند و خوب گویند.

فارابی برای تربیت روان و ایجاد نظم روحی اهمیت بسیاری قائل است. به این منظور هنر را در نظر می‌گیرد. مبنای فلسفی این امر نیز به اعتقاد فارابی به وجود «قوة متخیله» در انسان و نقش آن در کسب معرفت برمی‌گردد. موسیقی و شعر برای فارابی نقش تحریک کننده‌ی قوه متخیله جهت کسب معرفت را ایفا می‌کنند. برای فارابی موسیقی دارای دو بعد نظری و عملی است (فارابی، ۱۳۷۵). همچنین تربیت ذوقی برای فارابی دارای ارزش بالایی است. مبنای فلسفی این امر نیز به

اعتقاد فارابی به وجوه قوه متخیله در انسان و نقش آن در زندگی وی برمی‌گردد. به نظر وی، قوه متخیله در انسان قابلیت کسب معرفت را دارد و همواره در کنار قوه ناطقه این وظیفه را انجام می‌دهد. فارابی در تربیت هنری به ویژه به موسیقی و شعر، توجه ویژه‌ای دارد. برای فارابی، شعر و موسیقی از نظر ایجاد زمینه‌های ترویج ارزش‌ها و فضایل اخلاقی و دینی در جامعه قابل اهمیت هستند. وی معتقد است که از طریق هنر می‌توان بر عواطف و احساسات توده مردم تأثیر گذاشت (میرزامحمدی، ۱۳۸۴، ص ۶۳-۶۲).

روسو کار تربیت را بیش از هر چیز در نگه‌داشتن طبیعت انسانی از پلیدی‌های جامعه می‌شمرد. برترین جنبه انسان که او را از دیگر جانوران متمایز می‌کند، وجدان اخلاقی یعنی توانایی تشخیص نیک از شر و گرایش به نیکی است. انسان پاک و نیک است. وجدان او ندایی آسمانی دارد و داور نیکی و بدی است. روسو از لزوم پرورش خواسته‌های حقیقی و طبیعی و تبدیل حرص و تمایلات سوء به تمایلات و گرایش‌های خلاق و مثمر ثمر سخن می‌گوید و اظهار می‌دارد: اگر طبیعت جوان، مخوف و نابود نگردد، در نهایت احساسات اخلاقی بزرگ، نظیر عشق، عدالت و وظیفه در او رشد خواهد کرد. اعتقادات روسو در زمینه پرورش اخلاقی افراد، ناشی از این امر است که وی اعتقاد دارد که انسان قادر است غرائزش را انتخاب کند (حسینی، صفدریان، ۱۳۹۲). هر چه از دست عالم جل‌شانه بیرون می‌آید از عیب نقص مبری است، ولی به محض اینکه به دست اولاد آدمی رسید فاسد می‌شود (روسو، ترجمه زیرک‌زاده، ۱۳۴۲، ص ۵). روسو اعتقاد داشت که فطرت آدمی از ابتدای خلقت او پاک و منزّه از هر عیب و نقصی است و این جامعه است که او را به فساد گرفتار خواهد کرد و برای دوری از این فساد و تباهی افراد باید دور از جامعه آلوده به فساد به زندگی خود ادامه دهند و تا زمانی که به بلوغ نرسیده‌اند طبیعت بهترین پناهگاه آنها برای دوری از فساد جامعه است. از همین رو است که روسو تربیت منفی را مطرح

می‌کند. روسو اعتقاد دارد که نیازی نیست والدین به فرزندان خود بگویند چه چیزی خوب است و چه چیزی بد، آنها فقط باید کارهای ناروا را در حضور کودک انجام ندهند که باعث شود کودک از آنها یاد بگیرد، و همچنین آنها را تحت فشار قرار ندهیم تا برای انجام کارهای خود دلیل بیاورند، روسو به این نوع تربیت، تربیت منفی می‌گوید. با توجه به آراء روسو در باب تربیت اخلاقی می‌توان این طور نتیجه‌گیری کرد که روسو در مورد تربیت اخلاقی قائل به دو چیز است:

۱. انسان در هنگام تولد دارای فطرتی پاک است و جامعه است که او را به سمت فساد و آلودگی سوق می‌دهد.

۲. تربیت منفی می‌تواند روشی در تربیت اخلاقی برای فرد باشد، بدین معنا که نیاز نیست کسی به فرد یاد دهد که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد، فقط باید افراد را از شرایط آلوده دور کرد، در این صورت آنها خود یاد خواهند گرفت که به سمت اعمال فساد آلود نروند و طبیعت راه درست زندگی کردن را به افراد نشان خواهد داد.

به عقیده روسو، دو غریزه اصلی؛ یعنی صیانت نفس یا خودپرستی و غریزه نوع دوستی یا دیگرخواهی در طبیعت بشر وجود دارد. انسان اصالتاً خوب و همدل است و دارای وجدانی است که او را به داوری درباره درستی و نادرستی چیزها قادر می‌سازد. از نظر روسو، درحالی که غرایز اولیه باعث اتحاد و یگانگی انسان‌ها می‌شوند، عقل آنها را از هم جدا می‌کند. از همین رو وجدان و عقل در کنار هم می‌توانند تمایلات انسان را محدود نمایند (والتر، ۱۹۷۳، ۱۶۵).

در جامعه دو نوع اخلاق یافت می‌شود: یکی اخلاق حرفی، و دیگری اخلاق عملی. البته این دو به هیچ وجه به هم شباهت ندارند. اخلاق اولی را در کتب شریعات و نصایح می‌خوانیم و به آن کاری نداریم. اخلاق دومی در داستان‌ها و افسانه‌ها یافت می‌شود (روسو، ترجمه زیرک‌زاده، ۱۳۴۲، ص ۹۷).

روسو بر این باور است که عقل نمی‌تواند ملاک مناسبی برای فعل اخلاقی باشد، در حالی که وجدان هر فرد مناسب‌ترین عامل اخلاقی است. احساس رفتار اخلاقی در وجدان و احساسات ما قرار دارد، زیرا عقل نمی‌تواند بین من و دیگران پیوند اخلاقی برقرار کند (روسو، ترجمه کیا، ۱۳۶۸، ص ۳۲۳). اغلب ندای عقل ما را فریب می‌دهد به این جهت است که ما حق داریم گاهی دلایل آن را نپذیریم؛ اما وجدان ما را فریب نمی‌دهد و راهنمای واقعی انسان است. هر کس تابع وجدان باشد بیم گمراه شدن ندارد (همان، ص ۳۶۹). مگر نمی‌بینید که عموم جهانیان که در هر موضوعی با هم اختلاف دارند فقط در مورد وجدان کاملاً هم عقیده‌اند. نمی‌توان گفت در فکر بشر غیر از آنچه که از خارج آمده، چیز دیگری وجود ندارد و قضاوتی که دربارهٔ امور می‌کنیم بر طبق مفاهیم تجربی است (همان، ص ۳۷۵). برای اینکه بدانیم چه حقایقی را سرمشق خود قرار دهیم و از آن تبعیت کنیم تا بتوانیم وظایف خود را درست انجام دهیم، از آراء فیلسوفان بزرگ پیروی نمی‌کنیم، بلکه این حقایق را در قلب خود می‌یابیم که به دست طبیعت با خطوط محو ناشدنی نگاشته شده است. آنچه را که حس می‌کنیم خوب است حتماً خوب است و آنچه را که حس می‌کنیم بد است یقیناً بد است. بهترین قاضی، وجدان ماست؛ وجدان صدای روح است (همان، ص ۳۶۸). روسو معتقد است که اصول اخلاقی فطری است و قوهٔ شناخت این اصول احساس می‌باشد.

ذوق و هنر وجه دیگر زیبایی‌شناسی روسو را تشکیل می‌دهد. روسو اعتقاد دارد که بهترین وام‌گیری برای تربیت هنری، وام‌داری از طبیعت است. طبیعت است که ذوق هنری ما را تحریک می‌کند و ما را علاقه‌مند به زیبایی خود می‌نماید. امیل باید نقاشی را یاد بگیرد، ولی به جز طبیعت استادی نمی‌خواهد (روسو، ترجمه زیرک‌زاده، ۱۳۴۲، ص ۱۱۷).

تماشای محافل و مجالس امیل را وادار می‌کند که در احوال اصول ذوق و

سلیقه مطالعه نماید. ذوق عبارت است از قوه‌ای که به وسیله آن می‌توانیم درباره آنچه که معمولاً مطلوب یا منفور آدمیان است قضاوت کنیم. ذوق بر حسب اقلیم و عادت و رسوم تغییر می‌کند. بهترین نمونه‌های زیبایی که ذوق می‌پسندد در طبیعت یافت می‌شود. اما تجمل معمولاً ذوق را خراب می‌کند، یعنی سلیقه را کج می‌کند. با این حال در کشورهایی که ذوق خراب شده است، طریقه فکر کردن با دقت و ظرافت را می‌توان آموخت. بنابراین عیبی ندارد که انسان چندی در ممالکی که بی‌سلیقگی در آن حکمفرماست به سر ببرد، و پس از آن با رفتن در جهان ملل ساده‌تری، که ذوق سلیم دارند، قضاوت خویش را تصحیح نماید (همان، ص ۲۲۲).

وجوه اشتراک و افتراق در مبانی ارزش‌شناسی

الف - وجوه اشتراک

۱. از نظر هر دو اندیشمند، اخلاق برترین جنبه انسان است و راه دست‌یابی به کمال و سعادت برای آدمی داشتن اخلاق کامل است.
۲. از نظر هر دو فیلسوف، وجدان اخلاقی ندای آسمانی دارد و ذات انسان پاک آفریده شده است.
۳. از نظر روسو و فارابی ذوق و هنر تنظیم‌کننده روح انسان بوده و برای آرام بخشی انسان مفید است.
۴. از نظر هر دو اندیشمند، انسان کامل کسی است که دارای فضائل اخلاقی باشد. این فضائل اخلاقی هستند که سعادت حقیقی انسان را در جامعه تضمین می‌کنند.

ب - وجوه افتراق

۱. روسو در تربیت اخلاقی قائل به روش تربیت منفی است، اما، در سیر اندیشه‌های فارابی چنین روشی را نمی‌بینیم.

۲. ارزش‌شناسی و اخلاق در نزد فارابی، به دلیل اینکه او خود یک فیلسوف مسلمان است، کاملاً رنگ خدایی دارد، اما ارزش‌شناسی روسو بدین شکل نیست.

۳. از نظر فارابی اخلاق امری اکتسابی است، ولی روسو قائل است که اخلاق در درون انسان موجود می‌باشد و فقط باید آنها آن را تقویت کند.

۴. روسو بهترین استاد و الگو برای ذوق و هنر را طبیعت می‌داند، اما در اندیشه فارابی به صورتی که روسو به نقش طبیعت در این زمینه اشاره کرد اشاره نشده است.

۵. روسو در مورد شعر و موسیقی به صورت کلی بحث کرده است، اما از نظر فارابی موسیقی دو نوع می‌باشد؛ نظری و عملی.

بحث و نتیجه‌گیری

در این مقاله اندیشه‌های فلسفی معلم ثانی و روسو در چهار حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی تشریح و وجوه اشتراک و افتراق آنها با هم مقایسه گردید. مقایسه اندیشه‌های این دو فیلسوف از این جهت مهم است که روسو یک دانشمند غربی و طبیعت‌گراست. از سوی دیگر فارابی دانشمندی اسلامی و متعلق به تمدن شرق است. بررسی اندیشه‌های فلسفی آنها می‌تواند به درک بهتر اندیشه‌های تربیتی آنها که در مقاله دیگری بحث شده است بیانجامد.

در هستی‌شناسی وجه عمده اشتراک فارابی و روسو، اعتقاد آن دو به یکپارچگی هستی است، اما وجه افتراق آنها در این است که جهانی که فارابی ترسیم می‌کند کاملاً رنگ خدایی دارد و انسان ادامه دهنده نقش خداوند در روی زمین است با توجه به اینکه فارابی خود پرورش یافته نظام متعالی اسلام است، در حالی که برای روسو انسان نقش مهمی را در این دنیا ایفا می‌کند.

در معرفت‌شناسی برای معلم ثانی و روسو شناخت از طریق حواس راه درک

حقیقت و معرفت خواهد بود، اما زمینه افتراق نظر آنها بدین شکل است که برای روسو حواس بهترین راه شناخت معرفت است، حالا آنکه فارابی علاوه بر حواس، تخیل را هم منبع مهم شناخت و معرفت معرفی می‌کند.

در انسان‌شناسی برای فارابی و روسو انسان از ارزش مهمی در جهان برخوردار است و اینکه انسان پاک آفریده شده است و در جامعه باید نقش آفرینی کند. اما وجه افتراق آنها در این است که روسو ورود اولیه انسان به جامعه را رد می‌کند و پرورش انسان در دامن طبیعت را توصیه می‌کند، در حالی که فارابی به ضرورت حضور افراد از همان ابتدا در جامعه تأکید می‌نماید.

در ارزش‌شناسی برای معلم ثانی و روسو رسیدن به فضائل اخلاقی راه دستیابی به سعادت است و هنر و ذوق وسیله‌ای برای کسب آرامش روحی است، اما وجه افتراق آنها این است که برای فارابی ارزش‌های انسانی صبغه خدایی دارد، اما برای روسو ارزش اخلاقی صبغه دینی ندارد و متأثر از همزیستی فرد در جامعه است.

جدول (۱): مبانی فلسفی اندیشه فارابی و روسو

روسو	فارابی	مبانی فلسفی
جهان یکپارچه با نقش آفرینی انسان	جهان یکپارچه با تأسی از قدرت خداوند یگانه	هستی‌شناسی
حواس راه شناخت معرفت است.	حواس و تخیل راه شناخت معرفت است.	معرفت‌شناسی
انسان ارزشمند است به شرط دوری از جامعه فاسد و دوران اولیه تربیت انسان در طبیعت باید صورت گیرد.	انسان ارزشمند است و باید در تمام مراحل عمر خود در جامعه حضور داشته باشد.	انسان‌شناسی
ارزش‌های انسانی متأثر از همزیستی فردی در جامعه است.	ارزش‌های انسانی ریشه‌ای الهی دارند.	ارزش‌شناسی

منابع و مأخذ

۱. ایمانی، محسن و بابائی، محمد اسماعیل (۱۳۸۷)، «ارزش‌شناسی فارابی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی (با تأکید بر اهداف، اصول و روش‌ها)»، دو فصلنامه تربیت اسلامی (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)، س ۴، ش ۷.
۲. اولیچ، رابرت (۱۳۷۵)، *مربیان بزرگ*، ترجمه علی شریعتمداری، نشر معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خورسگان اصفهان، چاپ اول.
۳. بللی قادیایی، سمیه و پارسانیا، حمید (۱۳۹۳)، «نقش و جایگاه عقل در اخلاق از منظر فارابی»، دو فصلنامه علمی - تخصصی پژوهشگاه علوم و حیانی معارج، س ۲، ش ۶.
۴. پاک سرشت، محمد جعفر (۱۳۸۶)، «نظریه‌های تربیتی و چالش‌های نظریه‌پردازی در آموزش پرورش ایران»، فصلنامه نوآوری، ش ۲۰.
۵. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۸۸)، *آراء اندیشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، ج ۱، تهران، انتشارات سمت، چاپ سوم.
۶. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۸۶)، *درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (۱)*، فلسفه تعلیم و تربیت، ج ۱، تهران، انتشارات سمت.
۷. حسینی، تقی آقا و صفدریان، صدیقه (۱۳۹۲)، «مقایسه تعلیم و تربیت کودکان از دیدگاه ابن سینا و ژان ژاک روسو»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، س ۱۹، ش ۴ (پیاپی ۹۹).
۸. حبیبی، شراره (۱۳۸۸)، *نگاهی نو به فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، آوای نور.
۹. داغ، محمد و رشیداویمین، حفظ الرحمن (۱۳۷۴)، *تاریخ تعلیم و تربیت در اسلام (قرن ۱ و ۶ هجری)*، ترجمه علی اصغر کوشافر، تبریز، دانشگاه تبریز، چاپ دوم.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. ربانی، رسول؛ نوروزی، رضا علی و قادری، مهدی (۱۳۸۷)، «تحلیلی بر اندیشه‌های تربیتی فارابی و دورکیم»، فصلنامه مصباح، س ۱۷، ش ۷۸.
۱۲. رحیمی، سلمانعلی (۱۳۹۰)، «روش‌شناسی فارابی و هابرماس»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، س ۲، ش ۲.
۱۳. روسو، ژان ژاک (۱۳۶۸)، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه منوچهر کیا، چاپ ششم، انتشارات گنجینه، ناصر خسرو.
۱۴. ----- (۱۳۴۲)، *امیل یا آموزش و پرورش*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، انتشارات سهامی چهره.
۱۵. ----- (۱۳۶۶)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه منوچهر کیا، انتشارات گنجینه، ناصر خسرو.
۱۶. ----- (۱۳۸۸)، *اعترافات*، ترجمه مهستی بحرینی، چاپ پنجم، انتشارات نیلوفر.
۱۷. سروش، صدیقه (۱۳۸۲)، «تربیت سیاسی از دیدگاه فارابی» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.
۱۸. شاورده، موریس (۱۳۵۱)، *استادان بزرگ تعلیم و تربیت*، ترجمه احمد قاسمی، انتشارات فرانکلین.

۱۹. شاملی، عباسعلی؛ ملکی، حسن و کاظمی، حمید رضا (۱۳۹۰)، «برنامه‌درسی، ابزاری برای نیل به تربیت اخلاقی»، دو فصلنامه اسلام و پژوهش‌های تربیتی، سال سوم، ش ۲، ص ۷۷-۹۸.
۲۰. شریف، میر محمد (۱۳۶۵)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه گروه مترجمان، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
۲۱. شریفیان، حمید و اسدی، مهدی (۱۳۹۱)، «بررسی آراء سیاسی فارابی در زمینه جامعه مدنی و دلالت‌های آن در تربیت شهروندی»، فصلنامه پژوهشگران فرهنگ، اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان کرمان، س ۱۱، ش ۳۱.
۲۲. علوی، سید حمید رضا و شریعتمداری، علی (۱۳۸۵)، «بررسی تطبیقی آراء تربیتی ژان ژاک روسو و اسلام»، مجله روانشناسی علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز، دوره ۱۳، ش ۲.
۲۳. فارابی، ابونصر بن محمد بن محمد (۱۳۸۹)، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
۲۴. ----- (۱۹۷۱)، *فصول مترجمه، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق.*
۲۵. ----- (۱۹۹۱)، *آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقیق البید نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.*
۲۶. ----- (۱۳۷۵)، *موسیقی کبیر، ترجمه آذرتاش آذرنوش، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.*
۲۷. فرمینی فراهانی، محسن (۱۳۸۴)، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی، چاپ اول.
۲۸. کریمیان، حسین و فضل الهی، سیف‌الله (۱۳۹۳)، *بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فلسفی و آراء تربیتی شیخ اشراق و روسو، کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.*
۲۹. کاردان، محمد علی (۱۳۸۱)، *سیر آراء تربیتی در غرب*، تهران، انتشارات سمت.
۳۰. کاوندی، سحر (۱۳۹۰)، «مبانی اندیشه‌های تربیتی فارابی»، فصلنامه معرفت اخلاقی، س ۳، ش ۱.
۳۱. گوتهک، جرال دال (۱۳۹۱)، *مکاتب فلسفی و آراء تربیتی*، ترجمه محمد جعفر پاک سرشت، انتشارات سمت، چاپ دوازدهم.
۳۲. میرزامحمدی، محمد حسن (۱۳۸۴)، *فارابی و تعلیم و تربیت*، تهران، یسپرون.
۳۳. ----- (۱۳۸۱)، «بررسی مقایسه‌ای اهداف تعلیم و تربیت از دیدگاه افلاطون و فارابی»، فصلنامه روانشناسی و علوم تربیتی، س ۳۳، ش ۲.
۳۴. ----- (۱۳۸۴)، «بررسی آراء و اندیشه‌های تربیتی حکیم ابونصر فارابی»، مجله علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۵۷.
۳۵. مایر، فردریک (۱۳۵۰)، *تاریخ فلسفه تربیتی*، ترجمه علی اصغر فیاضی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۸۹)، *نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش*، تهران، طهوری، چاپ بیست و پنجم.

۳۷. نفیسی، محمود (۱۳۶۸)، *سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین*، تهران، انتشارات امیری.

۳۸. ویل و آریل دورانت (۱۳۸۷)، *روسو و انقلاب (تاریخ تمدن)*، ترجمه ضیاءالدین طباطبایی، تهران، انتشارات شرکت علمی و فرهنگی، چاپ سیزدهم.

39. Schlangen, Walter (1973); *Demokratie und bürgerliche Gesellschaft*. W.Kohlhammer GmbH Verlag, Stuttgart.

شاخصه‌های هویت اسلامی و نقش خانواده در پدیداری آن* (از منظر آیات و روایات)

□ خدیجه ابول اولا^۱

چکیده

کانون خانواده نخستین محیط تربیتی و مهم‌ترین جایگاه پرورش استعدادهای فطری فرزندان است. والدین می‌خواهند فرزندانشان به شایسته‌ترین نحو، تربیت دینی یافته و با خودشناسی بر مدار توحید حرکت کنند. خانواده‌ها برای بهبود روابط خود با فرزندان و تأثیرگذاری بر آنان باید مقتضیات عصر جدید را بشناسند و ضمن آگاهی‌بخشی، بسیار سنجیده و هدف‌مند گام بردارند. این مقاله با روش تحلیلی و توصیفی نگاه ویژه‌ای به موضوع هویت داشته و با استمداد از آیات نورانی قرآن و کلام معصومین علیهم‌السلام، مؤلفه‌های برجسته هویت اسلامی را مورد تحلیل قرار داده است. ابتدا با بهره‌گیری از آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی قرآن و معصومین علیهم‌السلام به بیان چیستی هویت و اقسام آن پرداخته و سپس بسترهای لازم جهت احراز هویت اسلامی در لوای اصل خدامحوری، اعتلاجویی و معادباوری تبیین شده است. در نهایت برخی شاخص‌های برجسته هویت اسلامی و راه کارهای تأثیرگذار خانواده، از جمله

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۰۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۱۳.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث گرایش تفسیر اثری؛ دانش آموخته جامعه الزهراء علیها‌السلام

پای‌بندی به ارزش‌ها، پرورش فضایل اخلاقی، معرفی الگوهای صالح، رعایت حقوق متقابل، تربیت جنسی، بصیرت‌افزایی، مدیریت زمان، مسؤولیت‌پذیری، انتظار و آرمان‌شهر مهدوی معرفی گردیده است. واژگان کلیدی: انسان، تربیت دینی، خانواده، خودشناسی، هویت اسلامی.

مقدمه

نزول کتاب‌های آسمانی و مذاهب مختلف برای راهنمایی انسان در پاسخ به کیستی و چیستی خود او است. از سوی خانواده، نخستین کانون شکل‌گیری رشد شخصیت و هویت‌یابی فرد به شمار می‌رود. والدین در برابر ارزش‌های اسلامی جامعه مسؤولند و انتقال بایسته‌های اعتقادی و اخلاقی از وظایف خطیر آنان به شمار می‌آید.

اراده‌ خداوند بر این حقیقت استوار است که انسان به جایگاه واقعی خود دست یابد. خداوند برای وصول این امر، مواهبی در اختیار بشر قرار داد، از جمله ارسال رسولان و نزول شریعت، عقل و اراده، تا ارزش‌مندی خود را درک نموده و به کمال برسد. در آموزه‌های الهی، کارکردهای متنوعی برای والدین و فرزندان در نهاد خانواده مطرح شده است؛ راه‌کارهایی که مبتنی بر آیات و روایات است و ریشه در مبانی اعتقادی و اخلاقی ما دارد. در عصر حاضر که ابزارهای دشمنان تغییر ماهوی یافته، اساسی‌ترین برنامه‌های تربیتی والدین باید بر مدار تبیین شاخص‌ها و مؤلفه‌هایی باشد که ثمره آن سرافرازی دنیوی و سعادت اخروی است.

وجه تمایز این پژوهش با سایر مطالبی که در این خصوص نگاشته شده، در این است که سعی گردید به صورت اجمال به مباحث پیرامون هویت اشاره شود و از طرفی در باب اسلامی بودن آن، به نکات کلیدی تبیین شده توسط بزرگانی همچون آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام توجه شده تا نقشه راه باشد. بخش اعظم نظریات و تحلیل‌ها، مربوط به خود پژوهش‌گر و در راستای بررسی‌های میدانی می‌باشد.

مقاله حاضر شامل سه فصل می‌باشد:

۱. «هویت و اقسام آن»: پس از تبیین چیستی هویت با استفاده از آیات و روایات ائمه طاهریین علیهم‌السلام، هویت‌های فردی، ملی، فرهنگی، دینی و اجتماعی تشریح شده و ضرورت هویت دینی و ارتباط آن با سایر هویت‌ها مستدل گردید.
۲. «شاخص‌ها و بسترهای مؤثر هویت اسلامی»: در این فصل با تمسک به روایت «رَحِمَ اللهُ امرءً عَرَفَ مِنْ أَيْنِ وَ فِي أَيْنِ وَ إِلَى أَيْنِ»، مؤلفه‌های مهمی همچون خدامحوری، عبادت، غایت‌شناسی و اعتلاجویی تبیین و تحلیل شده است.
۳. «تکوین هویت اسلامی در کانون خانواده»: در این فصل برخی از شاخص‌ترین عوامل و راه‌کارهای تأثیرگذار بر کانون خانواده، از جمله پای‌بندی به ارزش‌ها، پرورش فضائل اخلاقی، رعایت حقوق متقابل، معرفی الگوهای صالح، تربیت جنسی، بصیرت‌افزایی، مدیریت زمان، مسؤولیت‌پذیری، انتظار و آرمان‌شهر مهدوی مطرح گردید.

فصل اول: هویت و اقسام آن

۱-۱. مفهوم شناسی

هویت (Identity)، از نظر لغوی به معنای شخصیت، ذات، هستی، وجود و آنچه که منسوب به «هو» می‌باشد و در اصطلاح به معنای حقیقت شیء یا شخص که مشتمل بر صفات جوهری او باشد، تعریف شده است (عمید، ۱۳۸۹، ذیل واژه هویت). از سویی در اصطلاح معارف دینی هویت به معنای ذات و حقیقت انسان که با بعضی از معانی نفس در قرآن از جمله ذات و شخص، شخصیت و خود (قرشی، ۱۳۷۸، ذیل واژه نفس) نیز اشتراک معنایی دارد، معرفی شده است.

۲-۱. چیستی هویت

اگر انسان برای پرسش‌های زیر پاسخ مطمئن و متقاعدکننده‌ای پیدا کند، هویت خود را پیدا کرده است.

- بدانند جایگاه و منزلت و مرتبه او چیست و چه تعریفی دارد؛

- آگاه باشد که چه پیوندها، رشته‌ها و ارتباط‌هایی او را به خود و جهان خارج

از خود متعلق می‌سازد؛

- درک کند که چه نقش‌ها، وظایف و مسؤولیت‌هایی در مقابل خود و

دیگران به عهده دارد؛

- شناخت واقع بینانه‌ای از توقعاتش نسبت به خود و دیگران به دست آورد.

- و در نهایت نسبت خود را با گذشته و حال و آینده به درستی دریابد

(شرفی، ۱۳۸۵، ص ۹).

در این روایت از امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز به مسأله خودیابی اشاره شده است:

«عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ ضَالَّتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا»؛ در شگفتم از کسی که

گمشده خود را می‌جوید و خود را گم کرده و آن را جستجو نمی‌کند (آمدی،

۱۳۷۷، ص ۹۵).

بنابراین هویت همان حقیقت شخص است که مشتمل بر صفات جوهری او

می‌باشد، و این همان مقوله‌ای است که در خودشناسی به دنبال دست یافتن به آن

می‌کوشیم. لذا می‌توان گفت که با تحقق خودشناسی، بخش عمده‌ای از هویت

فردی نیز محقق می‌شود.

۳-۱. اقسام هویت

هویت، نوع چیستی و کیستی فرد را مطرح می‌کند که در حیطه‌های مختلف

متصور است، از جمله هویت فردی، هویت ملی، هویت دینی، هویت اجتماعی و

هویت فرهنگی.

۱-۳-۱. هویت فردی

انسان از دیدگاه قرآن دارای توانمندی‌ها و ویژگی‌های خاصی است که او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد. خودشناسی را می‌توان اولین گام خودیابی دانست. انسان تا با خود کاوی، نتواند ارزش وجودی خویش را بشناسد، نخواهد توانست به کمال حقیقی، که همان رسیدن به قرب الهی است، دست یابد. مسأله خودشناسی و خودیابی از امور مورد تأکید اسلام و قرآن است و با توجه به نقش خودشناسی در شناخت خداوند است که قرآن کریم، فراموش کردن نفس را لازمه فراموش کردن خدا و به منزله عقوبت این گناه معرفی می‌کند:

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾
(حشر/۱۹)؛ و همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به خود فراموشی گرفتار کرد.

همچنین در اهمیت این موضوع همین بس که حضرت علی علیه السلام «معرفة النفس» را سودمندترین معارف دانسته‌اند. علامه طباطبایی رحمته الله، در عظمت معرفت نفس می‌فرماید:

«معرفت به نفس سودمندتر از معرفت آفاقی است، انسان وقتی به سیر درباره نفس خود بپردازد و اغیار را از دل بیرون راند و با دل خلوت کند، از هر چیزی منقطع و به خداوند متعال می‌پیوندد» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۸۷).

۱-۳-۲. هویت ملی

هویت هر ملتی در فرهنگ و تاریخ آن مردم ریشه دارد. آیت الله خامنه‌ای مد ظله در زمینه ارتباط هویت ملی و اسلامی می‌فرماید:

«ملت ایران احساس هویت می‌کند؛ هویت اسلامی که هویت ایرانی هم نشأت گرفته از همین هویت اسلامی است. احساس می‌کند که ایران اسلامی همان هویت گمشده‌ای است که بایستی این ملت دوباره آن را به دست بیاورد و براساس آن، آرمان‌های خود را معین و برنامه‌ریزی کند و تلاش و مجاهدت خود

را شکل دهد»^۱.

از نظر صاحبان اندیشه، هویت ملی نه تنها در مقابل هویت دینی نیست که حتی این دو حوزه را می‌توان مکمل یکدیگر دانست، زیرا به شکوفایی و اعتلای ملت می‌انجامد. امیر کلام مولای متقیان عَلَيْهِ السَّلَام در مورد حب وطن می‌فرماید:

«النَّاسُ أْبْنَاءُ الدُّنْيَا وَلَا يُلَامُ الرَّجُلُ عَلَى حُبِّ أُمَّه»؛ مردم فرزندان دنیا هستند و هیچ کس را بر دوستی مادرش نمی‌توان سرزنش کرد (رضی، ۱۳۸۱، ص ۷۰۲).

۱-۳-۳. هویت فرهنگی

فرهنگ، آئین و آداب و سنن هر ملت به منزله گنجینه‌ای است که باید در حفظ و بقای آن کوشید. بازنگری باورهای فرهنگی و پالایش اندیشه‌های آمیخته با آموزه‌های دینی از راه کارهای مؤثر در احیای این هویت به شمار می‌رود. فرد باید تاریخ و فرهنگ خود را بشناسد و آنها را در نهاد خویش یکپارچه سازد و انسجام بخشد؛ سپس بتواند فرهنگ خود را از فرهنگ‌های دیگر متمایز نماید. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

«يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه/۳۲)؛ می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند، و خدا جز به کمال رساندن نور خود نمی‌خواهد؛ هر چند کافران را خوش نیاید.

به طور معمول، ملت‌هایی که دارای فرهنگ غالب هستند با استفاده از قدرت و گاه با غلبه سیاسی و قدرت، سعی در تحمیل فرهنگ خود دارند که این را تهاجم فرهنگی گویند (عیوضی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵). البته بین تهاجم و تبادل فرهنگی، تمایزی آشکار وجود دارد که آیت‌الله خامنه‌ای رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى در این مورد می‌فرماید:

«تهاجم فرهنگی غیر از تبادل فرهنگی است؛ غیر از گرفتن برجستگی‌ها و زبده‌گزینی از فرهنگ‌های دیگر است؛ این چیزی است مباح، بلکه واجب. اسلام به ما دستور می‌دهد، عقل هم به طور مستقل از ما می‌خواهد که هر چیز

خوب، زیبا و با ارزشی را که در هر کجا می‌بینیم، آن را فرابگیریم و از آن استفاده کنیم».^۲

(۳۲)

۱-۳-۴. هویت دینی

دین یکی از عناصر پایدار و دائمی در همه تمدن‌هاست. هویت دینی را می‌توان از مهم‌ترین هویت‌هایی دانست که بسیاری از رفتارها و آرمان‌های ما براساس آن شکل می‌گیرد، به طوری که می‌توان لازمه داشتن هویت‌های مطلوب فردی، فرهنگی، ملی و غیره را تثبیت این هویت در زندگی دانست؛ لذا قرآن کریم در این باره از سه عنصر اساسی به نام «اعتقاد، اخلاق و اعمال» یاد می‌کند و آنها را از ارکان سازنده هویت انسان می‌شمارد.

۱-۳-۵. هویت اجتماعی

بخش عمده هویت ما در جامعه شکل می‌گیرد؛ خانواده، مراکز آموزشی و مراسم و مجالس جمعی از این جمله‌اند. از مهم‌ترین راه‌های تثبیت هویت اجتماعی فرزندان، مشارکت در مراسم و مناسک مذهبی، اعم از اعیاد و عزاداری‌هاست. عضویت در تشکل‌های اسلامی و هیئت‌های مذهبی موجب علاقه‌مندی فرزندان به فعالیت‌های گروهی و تقویت وابستگی عاطفی آنان به مذهب خواهد شد. امام باقر علیه السلام در این مورد فرمودند:

«اجْتَمِعُوا وَ تَذَاكُرُوا تَحْفَ بِكُمْ الْمَلَائِكَةُ رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا؛ گرد هم آید و با یکدیگر گفتگو کنید که در این صورت فرشتگان شما را احاطه کنند، خدا رحمت کند کسی را که امر ولایت ما را زنده کند» (حرعاملی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۲).

اگر بسترهای اجتماعی در اعطای شخصیت و هویت به افراد به شایستگی عمل کنند، ثمره‌اش اعتماد به نفس، خودباوری، عزت نفس، تعالی و کمال‌طلبی افراد خواهد شد.

فصل دوم: بسترها و شاخصه‌های مؤثر بر هویت اسلامی

از مباحث گذشته دریافتیم هویت و کیستی، مبحثی است که در ارتباط و نسبت خود با قیود فرهنگ، اجتماع، دین یا اسلام تخصیص می‌یابد؛ از سویی دین و دینداری آدمی را در عرصه‌های مختلف حفظ می‌کند و از فروافتادنش در تباهی و نابودی جلوگیری می‌نماید؛ چرا که «صِيَانَةُ الْمَرْءِ عَلَى قَدْرِ دِيَانَتِهِ»؛ نگاه‌داشت انسان از گناهان به اندازه دینداری او است (آمدی، ۱۳۷۷، ص ۴۵۷).

هویت در دین مبین اسلام بر اساس رهنمودهای قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام، مبتنی بر اصول مختلفی است. امیرمؤمنان حضرت علی علیه‌السلام در روایتی می‌فرمایند:

«رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ»؛ خدا رحمت کند کسی را که بداند از کجا آمده و در کجا قرار گرفته است و به سوی کجا می‌رود (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۶).

با بهره‌گیری از این روایت امیرمؤمنان علیه‌السلام به برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مؤثر بر هویت اسلامی اشاره می‌نماییم.

۱-۲. مؤلفه‌های مؤثر بر هویت اسلامی

۱-۱-۲. خدامحوری

دعوت به توحید به عنوان مهم‌ترین مدار تربیتی در توصیه‌های انبیاء علیهم‌السلام دیده می‌شود. آنجا که سؤال «مِنَ أَيْنَ» مطرح می‌گردد، پذیرش اصل توحید، والاترین مرتبه هویت انسان مسلمان می‌شود، چنان که شرک، مهم‌ترین عامل بی‌هویتی محسوب می‌گردد. حضرت علی علیه‌السلام در ضرورت دستیابی به معرفت خدا می‌فرماید:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ»؛ آغاز دین معرفت و شناخت کردگار است و کمال

معرفت ایمان به ذات پروردگار و کمال ایمان در توحید و یگانه دانستن او است و تکامل توحید در اخلاص به ساحت قدس ربوبی است (رضی، ۱۳۸۱، خ ۱).

انسان معتقد به خدای یگانه، در جستجوی خودیابی و هویت به طریقی می‌اندیشد که خلأ معنوی خود را پوشش دهد و سیراب از اطاعت حق گردد.

۲-۱-۱-۱. اطاعت الهی: از شاخص‌ترین نمودهای باور توحیدی، اطاعت است. اطاعت یعنی اعتقاد به این‌که فرمانده و مطاعی جز خدا وجود ندارد. انسان کامل باید محور تمام اعمال، اهداف، اخلاق و افکار خود را خدا و اطاعت از او قرار دهد و از هر چه غیر او است پرهیز نماید.

از دیدگاه اسلام و قرآن تنها اطاعت از خدا و کسانی که اطاعت آنها، اطاعت خداوند محسوب می‌گردد، لازم است. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾
(نساء/۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر از ایشان را اطاعت نمایید.

انسان برای پیمودن راه محبت به راهنما نیازمند است، تا هر برنامه‌ای را به دستور او انجام دهد. به همین جهت خداوند به حبیب خود فرمان می‌دهد که به مردم بگوید:

﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران/۳۱)؛ اگر راستی چنین شده‌اید که خدا را دوست می‌دارید باید از من پیروی کنید تا خدا شما را در نهایت آن دوست بدارد.

در راستای اطاعت حق، اعتقاد به رسالت انبیاء الهی ﷺ و اوصیای ایشان از تأکیدات صریح آیه مذکور است.

۲-۱-۱-۲. اطاعت از پیامبر و اهل بیت ﷺ: خاتم پیامبران مبعوث شد تا فضایل اخلاقی را تحقق بخشیده و رذایل اخلاقی را متذکر گردد. حضرت برای همین منظور از شیوه‌های خاصی همچون معاشرت نیکو، مهرورزی، مردم‌داری و

ایجاد اخوت و الفت بین مردم و همچنین تبشیر، انذار و موعظه بهره می‌گرفت تا در سایه آن مردم را از بندگی جهالت برهاند و به سوی فضایل اخلاقی و صفات پسندیده سوق دهد. خدای تعالی دوستی خود را برای انسان‌هایی تثبیت می‌کند که از انبیاء علیهم‌السلام تبعیت نموده و در قرآن مجید خطاب به مؤمنین می‌فرماید: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا...﴾ (بقره/۲۵۷)؛ خداوند متولی امور کسانی است که ایمان آورده‌اند.

لازمه این امر آن است که ایمان به خدا توأم با ایمان به رسول و سپس به اوصیای گرامی، ائمه معصومین علیهم‌السلام باشد. همچنین از اهداف اصلی ارسال انبیاء علیهم‌السلام این است که آنها الگوی عملی برای مردم باشند و با رفتار و گفتار خود مردم را هدایت کنند. یکی از بهترین الگوهای عملی برای زندگی، حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معرفی شده است که تعبیر «اسوه حسنه» در مورد ایشان در قرآن کریم آمده است:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (احزاب/۲۱)؛ قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکو است، برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند.

مفهوم آیه می‌رساند که یکی از دلایل رسالت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ایمان آوردن مؤمنین، این است که در گفتار و رفتار به ایشان تأسی کنند تا به کمال نهایی که هدف خلقت است، برسند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل/۴۴)؛ و بر تو نیز قرآن را نازل کردیم تا آنچه را برای مردم نازل شده است برایشان بیان کنی و باشد که بیندیشند.

بنابراین دوستی و محبت به حضرت رسول اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و به دنبال آن دوستی اهل بیت عصمت علیهم‌السلام، محبوبیت نزد خدا را به همراه دارد. همان‌طور که در قرآن

بر وجوب محبت بر اهل بیت علیهم السلام تصریح می‌فرماید:

﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (شوری/۲۳)؛ (ای پیامبر) بگو: من از شما اجر رسالت جز این نخواهم که مودت و محبت مرا در حق خویشاوندان (اهل بیتم) منظور دارید.

و همچنین سفارش اکید پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در احادیث بر اهمیت این موضوع دلالت دارد:

«مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِي أُمَّتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ فِي قَوْمِهِ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَ مَنْ تَرَكَهَا غَرِقَ»؛ مثل اهل بیتم مانند کشتی نوح است که هر کس سوارش شد، نجات یافت و هر کس که از آن بازماند، غرق گشت (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۳۷).

۱-۱-۲. اطاعت از اولی الامر: اگر رهبر جامعه اسلامی به مسؤولیتی که به عهده دارد، پایبند بود، وظیفه مردم است که مطیع و فرمانبردار باشند، اما اگر به وظیفه خویش عمل نکرد، اطاعت او بر مردم واجب نیست.

در زمان کنونی که صاحب ولایت الهی حضرت حجت بن الحسن العسکری علیه السلام در پس پرده غیبت هستند؛ مسؤولیت هدایت و رهبری جامعه، طبق عقاید شیعه، به عهده فقهای عظامی است که صلاحیت این مقام را داشته و واجد شرایط لازم باشند (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۳۴۲).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در خصوص وجه تکرار کلمه «اطيعوا» در آیه شریفه می‌فرماید:

«و اما اولی الامر هر گروهی که باشند، بهره‌ای از وحی ندارند، و کار آنان تنها صادر نمودن آرائی است که به نظرشان صحیح می‌رسد، و اطاعت آنان در آن آراء و در اقوالشان بر مردم واجب است، همان‌طور که اطاعت رسول در آراء و اقوالش بر مردم واجب بود» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۴۱۳).

۲-۱-۲. عبادت

از مؤلفه‌های قابل تأمل در هویت فردی، اصل عبادت و عبودیت است. اسلام تأکید به پیروی از راه حق و حقیقت دارد، اما هر انسانی را مختار قرار داده تا خودش مسیر حرکت را انتخاب کند. وقتی بحث «فی آیین» مطرح می‌گردد، قرآن با پاسخی شفاف در مورد فلسفه آفرینش انسان می‌فرماید:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶)؛ و جن و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا بپرستند.

کمال نهایی انسان، قرب هر چه بیشتر به خدای متعال است و راه تقرب به خدا نیز عبودیت می‌باشد. حقیقت عبودیت، عبد بودن است؛ در واقع تنها راهی که ما را به هدف خلقت انسان می‌رساند، بندگی است؛ البته مرتبه دیگر از عبودیت این است که ما خدا را عبادت کنیم و اراده خود را تابع اراده او قرار دهیم (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۹). علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این خصوص می‌فرماید:

«خدای تعالی انسان را آفریده و غایت و هدف نهایی از خلقتش را، که همان سعادت او و منتهی درجه کمال او است، تقرب عبودی به درگاه خود قرار داده، همچنان که خودش فرمود: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، و این تقرب عبودی همان ولایت الهی نسبت به بنده‌اش می‌باشد، و خدای سبحان تمامی آنچه مایه سعادت او است و از آن در سلوکش به سوی غایتی که برای آتش خلق کرده منتفع می‌شود، و آن عبارت است از همه نعمت‌های ظاهری و باطنی که در اختیار او نهاده است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲۰، ص ۴۹۷).

امروزه با اینکه دنیا از نظر علوم و فن آوری فوق‌العاده پیشرفت کرده، اما در عین حال انواع ظلمت‌ها بر جامعه بشری، سایه شوم خود را گسترده است و تمام این‌ها نتیجه مستقیم ضعف ایمان و تقوا و فقر اخلاقی و معنوی است. به فرمایش امام علی علیه السلام بهترین راه درمان، پناه بردن به قرآن است:

«وَلَا تُكْشَفُ الظُّلْمَاتُ إِلَّا بِهِ»؛ تاریکی‌ها بدون قرآن برطرف نخواهد شد (رضی، ۱۳۸۱، خ ۱۸).

۲-۱-۳. اعتلاجویی

خودمحوری بلای بزرگی است و مهم‌ترین مانع راه تهذیب نفس و اخلاق و تزکیه، زیرا به انسان اجازه نمی‌دهد حقایق را آن‌گونه که هست درک نماید و اگر هم درست ببیند و بداند حق و حقیقت چیست مانع از آن می‌شود که حقایق را بپذیرد، اما در دیدگاه اسلامی، انسان از عظمت و شرافت بسیار بالایی برخوردار است. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید:

«الإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ»؛ دین اسلام از همه ادیان بالاتر است و هیچ دین و آئینی بر آن برتری ندارد (حر عاملی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۱۴).

علی‌رغم باور خدامحوری در این دیدگاه، انسان نیز از طریق افاضه الهی، دارای اهمیت والایی در میان سایر موجودات است. به سبب همین شرافت، خدای متعال، موجودات والامقامی همچون ملائکه خود را موظف می‌نماید که در برابر عظمت انسان، سجده نمایند:

﴿وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...﴾ (بقره/۳۴)؛ و هنگامی که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده و خضوع کنید.

و نیز نسبت به موجودات مادی زمینی می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (بقره/۲۹)؛ او خدایی است که همه آنچه را در زمین است، برای شما آفرید.

تربیت اصیل اسلامی، رفع موانع و ایجاد مقتضیات، برای پرورش استعدادهای مادی و معنوی در جهت کمالاتی است که خداوند هدف از خلقت انسان معرفی می‌کند. سرشت آدمی از یک سو خواهان برآورده شدن نیازهای بی‌شماری است و از سوی دیگر، دین اسلام خواسته‌ها و علقه‌های انسان را سرکوب نمی‌کند، بلکه سعی در تأمین و مشروعیت بخشیدن به آن نیازها دارد. بر پایه این باور،

هویت اسلامی مبتنی بر مؤلفه‌هایی است که غایت آن، کسب رضایت پروردگار و طی طریق حقیقت و دست‌یابی به آرامش و رضایت‌مندی درونی از اعمال خود باشد.

۲-۱-۴. غایت‌شناسی

یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی، که از ارکان اعتقادی اسلام نشأت می‌گیرد، اصل معادباوری و حیات اخروی است. انسان موجودی ابدی است که با قدم نهادن به جهان هستی، فناپذیر می‌گردد. به اعتقاد ادیان الهی انسان راه‌گزینی از مرگ ندارد و آنجا که بحث «الی این» مطرح می‌شود، قرآن کریم نیز به عالم برزخ اشاره می‌نماید:

﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (مؤمنون/۱۰۰)؛ و فراروی آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد.

علامه طباطبایی رحمته‌الله، در توضیح این آیه می‌فرماید:

«کلمه برزخ به معنای حائل در میان دو چیز است، همان‌طور که در آیه ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن/۲۰) به این معنا آمده است و منظور از این که فرمود: برزخ در ماورای ایشان است، این است که این برزخ در پیش روی ایشان قرار دارد، به ایشان احاطه دارد. پس اگر آینده ایشان را وراى ایشان گفته، به این دلیل است که برزخ در طلب ایشان است، همان‌طور که زمان آینده در مقابل و پیش روی انسان است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۵، ص ۷۲).

شایسته است انسان در پی کسب اندوخته‌ای باشد، زیرا دنیا مزرعه آخرت است؛ اعمال هر شخصی، موجب شکل‌گیری شخصیت او شده و این خصلت از او جدایی‌ناپذیر است. چنان که قرآن می‌فرماید:

﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾ (اسراء/۸۴)؛

بگو: هر کس به طریقه خویش عمل می‌کند و پروردگار تو بهتر می‌داند که کدام یک به هدایت نزدیک‌تر است.

فصل سوم: تکوین هویت اسلامی در کانون خانواده

دین مبتنی بر وحی از سه بخش تشکیل می‌شود:

۱. عقاید که شامل باور و اعتقاد به حقایق و واقعیت‌های جهان هستی براساس توحید است؛ مانند اعتقاد به وجود خدا، وحی و نبوت، قیامت و معاد، بهشت و دوزخ و مانند آن؛

۲. اخلاقیات، یعنی تعالیمی که فضایل و رذایل اخلاقی را به انسان شناسانده و راه تهذیب نفس او را از رذایل و تخلق به فضایل ارائه داده است؛

۳. شریعت و مناسک و احکام و مقررات که روابط فرد با خود و با خدای خود و با دیگران یعنی روابط اجتماعی و حقوقی، مدنی و سلوک اجتماعی و کیفیت اقتصادی و سیاسی و نظامی در این بخش قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۷).

در آموزه‌های الهی، پدر و مادر در فرزندان، «خویشتن» را تداوم می‌بخشند. بر همین اساس برآنیم تا فرایند تأثیرپذیری فرزندان در کانون خانواده را در محورهای اعتقادی، اخلاقی و عملی مورد بررسی قرار دهیم.

۳-۱. تأثیر خانواده در تکوین هویت اسلامی

۳-۱-۱. نقش خانواده در پای‌بندی به ارزش‌های اعتقادی

خانواده گرامی‌ترین نهادی است که قادر به تأمین نیازهای عاطفی فرزندان است؛ بنابراین نگرش والدین نسبت به فرزند، تأثیر مبنایی در مناسبات تربیتی آینده وی دارد. دکتر جیمز سی دابسون (dr. james c. Dobson) در خصوص نقش خانواده در دینداری فرزندان می‌گوید:

«خانواده سنتی، مؤثرترین ابزاری است که تاکنون جهت گسترش تعالیم دینی به وجود آمده است. اکثریت گسترده‌ای از مؤمنین، در کودکی متدین شده‌اند و این انتخاب دین، تحت تأثیر والدین آنها صورت گرفته است. با نابودی این نهاد، به هر ترتیب، ایمان و اعتقاد نسل‌ها و دیانت به مخاطره می‌افتد؛ این اتفاقی است

که هم‌اکنون در اروپای غربی و سایر کشورهای فاقد دین، روی داده است» (قدوسی زاده، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۰۲).

از سویی چهره‌ها و ابزارهای تهاجم فرهنگی در هر عصری متفاوت است. زیر سؤال بردن اعتقادات و ارزش‌های دینی، تحریف حقایق دینی، جوسازی و ایجاد التقاط، از جمله مکرهای دشمنان است که نسل جوان را نشانه رفته‌اند. راه چاره در مقابله با این رویدادها، تثبیت باورها و ثبات قدم در عمل به ارزش‌هاست. چون آموزه‌های اعتقادی بر اعمال عبادی مقدم هستند، ابتدا به برخی مسائل اعتقادی اشاره می‌شود.

۳-۱-۱. نقش خانواده در خداجویی: خداوند حکیم، انسان را موجودی متفکر و آگاه خلق کرد و او را خلیفه خود در زمین قرار داد. شیوع مفاسد اجتماعی در جوامع اسلامی نشان از نافرمانی از اوامر الهی دارد و به همین دلیل ضرورت شناخت خداوند و اطاعت از او برای همه انسان‌ها امری واجب شمرده می‌شود. نخستین تذکر تربیتی لقمان به فرزندش، دعوت به توحید و اجتناب از شرک‌ورزی بود که باید برای والدین نیز به عنوان ملاک قرار گیرد:

﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳)؛ و لقمان پسرش را پند می‌داد که: ای پسرک من، به خدا شرک می‌آور، زیرا شرک، ستمی است بزرگ.

موعظه، یادآوری نیکی‌هاست که با رقت قلب توأم باشد. اگر والدین در حین رفع نیازهای مادی و تعدیل خواسته‌ها، نکات اخلاقی و اعتقادی را خیرخواهانه و به زبان اندرز بگویند یا به صورت مشورت یا تبادل نظر با فرزند مطرح کنند، در اعماق روح او نفوذ کرده و در سایر موارد نیز به اهداف مشترک تربیتی خواهند رسید. البته در طی مسیر، نباید تأثیر شگرف اغماض را نادیده گرفت.

۳-۱-۲. نقش خانواده در حب و ورزیدن به پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام: خداوند برای این که انسان به جایگاه واقعی خود دست یابد،

امکاناتی نیز برایش فراهم نمود؛ از جمله به انسان عقل، شعور و اختیار عنایت فرمود و پیامبران را، که حامل کلام وحی و رابط خداوند با انسان هستند، مبعوث کرد؛ هم چنین امامانی علیهم السلام را به پیشوایی و راهبری قرار داد تا انسان در مسیر تفسیر کتاب‌های آسمانی و فهم و درک احادیث پیامبران دچار کج‌فهمی و ابهام نشده و با کمک و راهنمایی آنها، راه را از بی‌راهه تمیز داده و مسیر سخت و پرفراز و نشیب زندگی را طی کند. لازمه تحقق این هدف، پذیرش ولایت آن بزرگواران و ایجاد پیوند عمیق عاطفی و عشق به آنان است که در قرآن از آن به مزد رسالت یاد شده است. رسول الله صلی الله علیه و آله در مورد تربیت دینی فرزندان توصیه می‌فرماید:

«ادَّبُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ حُبِّ نَبِيِّكُمْ وَ حُبِّ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ»؛
فرزندان خود را بر سه خصلت تربیت کنید: دوست داشتن پیامبرتان، دوست داشتن اهل بیت او و خواندن قرآن (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۵۰۶).

نهاد وجود کودک در فضایی رشد می‌کند که مباشران دائمی او با اعمال خود، ترسیم می‌کنند. این رفتار و اعمال در فرزندان به صفت مبدل شده و اگر در آنها ملکه گردد، به دشواری قابل تغییر خواهد بود. لازمه این هدایت، اطاعت از روی اختیار و رضایت‌مندی است و چنین اطاعتی وقتی محقق می‌شود که همراه با عشق و محبت باشد. به همین دلیل در آموزه‌های اسلامی بر مودت پیشوایان معصوم تأکید شده است، زیرا اگر از کودکی پی‌ریزی شود، استوار خواهد ماند. نشان دادن نهاد دوستی در دل و جان فرزند با انتخاب نامی شایسته برگرفته از معصومین و معرفی مکارم اخلاقی و تشریف به زیارت آن بزرگواران، اقدامی مؤثر و پسندیده است.

۳-۱-۱-۳. نقش خانواده در معادباوری: اعتقاد به معاد یکی از اصول پذیرفته شده تمام ادیان الهی است که تبیین آن در نهاد خانواده تأثیر عینی دارد. از این رو خداوند برای نجات و رهایی از گمراهی و توجه به تعلیم و تربیت، به

سرپرست خانواده چنین خطاب می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (تحریم ۶)؛ ای کسانی که

ایمان آورده‌اید، خود و خانواده خود را از آتش حفظ کنید.

مهم‌ترین دوره تربیت فرزند و نهادینه‌سازی باورها و حفظ او از رذایل اخلاقی، دوران نوجوانی (۷ تا ۱۴ سال) می‌باشد. معارف، احکام، اخلاق و آدابی که در این دوران توسط مربیان مدرسه و والدین در خانه آموزش داده می‌شود، به تدریج در شخصیت نوجوان، مستحکم می‌گردد، بنابراین فرزند باید در این دوران احکام و معارف و مسائل اعتقادی را بیاموزد و مؤدب به آداب اسلامی گردد، البته در پرتو ارتباط قلبی و عاطفی که والدین برای او زمینه‌سازی می‌کنند. به خاطر بسپاریم که تصویر تاریک از زندگی پس از مرگ و تأکید افراطی بر ترس از آخرت و عذاب‌های الهی، تأکید افراطی بر جنبه‌ی عاطفی اعتقاد به قیامت با تکیه بر برداشت‌های ضعیف از تعالیم دینی و عدم پرداختن به مبانی استدلالی و جنبه‌های عقلی و ذهنی آن موجب کاهش گرایش به باور معاد، به ویژه در بین نسل جوان می‌شود. بیان سطحی و تکراری معارف الهی در برخی از مجالس مذهبی و رسانه‌های گروهی سبب شده تا اشباع کاذب در بعضی از جوانان به وجود آید و آنان انگیزه و نیاز جدی برای درک و فهم معارف اسلامی و از جمله مباحث مربوط به معاد را در خود احساس نکنند (ادهم، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

۳-۱-۲. نقش خانواده در پای‌بندی به تکالیف

خداوند ابزارهایی را برای تذکر فراهم کرده که والدین باید با جذابیت‌بخشی به آنها، فضای پذیرش را از سوی فرزندان تسهیل نمایند. تعلیم نماز، تلاوت قرآن و احکام دین، فلسفه روزه و زیارت، اسرار حج، بیان حقایق و معارف در لوای امر به معروف و نهی از منکر، ارزش جهاد و آثار پرداخت خمس و انفاق در راه خدا از جمله مسائل عبادی مهمی است که به اجمال به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۳-۱-۲-۱. نماز: آموزش و اقامه نماز یکی از توصیه‌های الهی در تربیت

دینی اعضای خانواده است. در اهمیت فریضه نماز، دعای پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مبنی بر این که خود و فرزندانشان در زمره نمازگزاران محسوب شوند، قابل تأمل است. ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ (ابراهیم/۴۰)؛ ای پروردگار من، مرا و فرزندان مرا برپای دارندگان نماز گردان. ای پروردگار ما، دعای مرا بپذیر.

با توجه به مقبولیت والدین در نزد فرزندان در سال‌های نخستین زندگی، باید به تدریج و به موازات رشد عقلی کودک، اصول عبادی را به آنان انتقال داد. هر قدر این انتقال، ظریف‌تر صورت گیرد، تأثیرگذارتر خواهد بود، مثل همراه بردن فرزند به نماز جماعت و برگزاری جشن تکلیف برای نماز اولی‌ها که هم اثر تربیتی دارد و هم ماندگار است.

۳-۱-۲-۲. روزه: آشناساختن فرزندان با روزه و ایجاد فضای مناسب برای انجام این عمل عبادی از وظایف پدران و مادران متعهد است. کودکان در سنین اولیه زندگی خود که به لحاظ تربیتی حساس‌ترین دوره است، بیشتر اوقات خود را در کنار والدین می‌گذرانند. پدر و مادر اهرم‌های زیادی برای تأثیرگذاری دارند؛ والدین می‌توانند با مشارکت دادن کودکان در روزه مثل بیدار کردن آنان در هنگام سحر، حضور در مراسم احیای شب‌های قدر و برپایی سفره‌های افطاری، خاطراتی به یادماندنی را رقم بزنند. نیاز به ترغیب و تشویق در نهاد همه انسان‌هاست. بکوشیم با بیان کلمات احترام‌آمیز در جمع، موفقیت کودک در گرفتن روزه کوتاه مدت را تأیید نموده و با دادن عیدی در روز عید فطر، زیبایی عملش را تصدیق کنیم.

قرآن کریم نیز آثار و برکات این عمل را حصول تقوا در اعمال و رفتار شخص روزه‌دار برمی‌شمرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/۱۸۳)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه داشتن بر شما مقرر شد، هم چنان که بر کسانی که پیش از

شما بوده‌اند مقرر شده بود، تا پرهیزگار شوید.

۳-۱-۳. نقش خانواده در پرورش فضایل اخلاقی

کودک در بطن زندگی و معاشرت در خانه و اجتماع با حدود و حقوق خود و دیگران آشنا می‌شود، اما این پدر و مادر هستند که باید در عمل مصادیق فضایل اخلاقی را به او نشان دهند. مفاهیمی همچون شکرگزاری، انفاق، امانتداری، رعایت حقوق فردی و اجتماعی، همگی در سایه مهر و محبت والدین و هدایت به هنگام آنان، تجلی می‌یابد. خانواده، به عنوان یک گروه اجتماعی، ملزم به تبعیت از ارزش‌های اخلاقی است. یکی از اهداف آفرینش که خداوند متعال بلافاصله پس از آفرینش انسان بیان می‌کند، پاک‌سازی نفس و تقواست. آنجا که می‌فرماید:

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾

(شمس/۹)؛ و قسم به جان آدمی و آن کس که آن را منظم ساخته، سپس فجور و تقوا را به او الهام کرده است، که هر کس نفس خود را پاک و تزکیه کرده، رستگار شده است.

ارزش تزکیه و اخلاق در بیان قرآن به حدی است که از آنها به عنوان انگیزه بعثت انبیاء علیهم‌السلام و فرستادن کتب آسمانی، یاد شده است. خداوند می‌فرماید:

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (آل عمران/۱۶۴)؛ خداوند بر انسان منت نهاد

هنگامی که در میان آنها، پیامبری از خودشان برانگیخت؛ که آیات او را بر آنها بخواند، و آنها را پاک کند و کتاب و حکمت بیاموزد.

در همین راستا از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای مد ظله العالی انسان باتقوا چنین معرفی

می‌شود:

«آدم باتقوا کسی است که وقتی درباره مسئله هدف هستی، خدا و قیامت،

بحث و سؤال مطرح می‌شود، به فکر فرو می‌رود، در این باب اندیشیدن،

تقواست» (قدوسی زاده، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۵۷).

اگر انسان، بخشی از نیروی جوانی خود را در جهت عبودیت و بندگی خدا قرار دهد و به پرستش و نیایش حضرت حق پردازد، نه تنها در جهان آخرت در ظل عنایات پروردگار قرار می‌گیرد، بلکه در این جهان مادی نیز توجه خاص الهی او را به خود جلب می‌کند؛ و تا آنجا به خدا نزدیک می‌گردد که خداوند، به او مباحثات می‌کند. رسول خدا ﷺ فرمودند:

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُبَاهِي بِالشَّبَابِ الْعَابِدِ عِنْدَ الْمَلَائِكَةِ يَقُولُ: انظُرُوا إِلَيَّ عَبْدِي! تَرَكَ شَهْوَتَهُ مِنْ أَجْلِي»؛ خداوند متعال به جوان عابد پرهیزکار در مقابل ملائکه مباحثات می‌کند و می‌فرماید: به بنده جوان من بنگرید که به خاطر من شهوت‌های جوانی خود را رها کرده است (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۶۴).

۲-۳. راه‌کارهای مؤثر بر هویت اسلامی در خانواده

۲-۳-۱. معرفی الگوهای صالح

الگوسازی رفتاری والدین در هویت‌بخشی فرزندان تأثیر بسزایی دارد و یافتن ویژگی‌های شخصیتی یک نمونه انسانی، که هویت اسلامی در او تثبیت یافته، راه‌کاری عملی برای تحکیم باورهای دینی فرزندان است. والدین باید به این مهم پردازند، چنان که امام صادق ع در اهمیت به این مطلب می‌فرماید:

«بَادِرُوا أَحْدَانَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ تَسْبِقَكُمْ إِلَيْهِمُ الْمُرْجَأَةُ»؛ هر چه زودتر جوانانتان را با احادیث و گفتار هدایت‌گر معصومین ع آشنا سازید، قبل از این که مذاهب منحرف و گروه‌های انحرافی از شما پیشی گیرند (محمدی ری شهری، ج ۱۳، ص ۵۰۸).

فرزند نوجوان و جوانمان از پدر و مادر خانواده که آینه عفاف و غیرت است، الگو می‌گیرد. اگر والدین از طوفان انحراف و فساد در جامعه به اخلاق پسندیده و تعالی روح پناه ببرند، فرزند نوجوان آنان نیز به جای هرزگی و کام‌جویی ناروا

در ساحل عفاف و غیرت و فضیلت به آرامش می‌رسد. آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: فرهنگ غرب، مثل فرهنگ شرق، مثل فرهنگ هر جای دنیا، یک فرهنگ است که مجموعه‌ای از خوبی‌ها و بدی‌هاست. یک ملت عاقل و خردمند، آن خوبی‌ها را می‌گیرد، به فرهنگ خودش می‌افزاید، فرهنگ خودش را غنی می‌سازد و آن بدی‌ها را رد می‌کند.

۳-۲-۲. رعایت حقوق متقابل

والدین و فرزندان دارای وظایفی در قبال هم هستند، چنان‌که نام‌گذاری کودک، پاسخ به نیاز عاطفی، تهیه روزی حلال، تعلیم و تربیت دینی، ایجاد فضای پر نشاط، فراهم کردن موقعیت اجتماعی و یاری کردن در ازدواج از وظایف والدین می‌باشد و در برابر آن فرزندان موظفند تا علاوه بر نیکی کردن به والدین، از آنها اطاعت کرده و در سن پیری از آنان دستگیری نمایند. پدر و مادر، خواهان سعادت فرزند هستند، گرمی و سردی روزگار را زیادتر از او چشیده‌اند و تجربیات خوبی در این راه اندوخته‌اند. شاید این پرسش برای فرزندان مطرح شود که چرا باید از پدر و مادر اطاعت کرد. قرآن کریم فلسفه این اطاعت را با برهان و استدلال همراه می‌سازد؛ آنجا که می‌فرماید:

﴿وَصَيَّنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَ لِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ (لقمان/۱۴)؛ و ما به هر انسانی سفارش کردیم که در حق پدر و مادر خود نیکی کند به خصوص مادر که چون بار حمل فرزند برداشته و تا مدت دو سال که طفل را از شیر باز گرفته (هر روز) بر رنج و ناتوانی‌اش افزوده است، (و فرمودیم که) شکر من و شکر پدر و مادرت بجای آور، که بازگشت (خلق) به سوی من خواهد بود.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مورد احسان به والدین به نکات ظریفی اشاره می‌کند:

«در تفسیر عیاشی از ابی ولاد الحنط روایتی ذکر شده که امام صادق علیه السلام فرمود: ﴿إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (اسراء/۲۳)،

معنایش این است که اگر والدین خسته‌ات کردند به ایشان اف‌نگویی و اگر تو را زدند ﴿وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ (اسراء/۲۳)؛ ایشان را نرنجانی ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (اسراء/۲۳)؛ یعنی در عوض بگویی خدا شما را بیامرزد، این است قول کریم تو، ﴿وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (اسراء/۲۴)؛ یعنی دیدگان خود از نگاه پر نکنی مگر به نگاه از رحمت و رقت، و صدای خود بلندتر از صدای ایشان و دست خود ما فوق دست ایشان بلند نکنی و در راه از ایشان جلو نیفتی» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۱۳، ص ۹۸).

۳-۲-۳. توبیت جنسی

اگر پایه‌های شکل‌گیری هویت بر روی عوامل مستحکم و پایدار بنا نشود، فرد در حساس‌ترین مراحل زندگی خود، یعنی دوران نوجوانی و جوانی، به دلیل تحولات جسمانی، تمایلات غریزی و تعارضات درونی نمی‌تواند به صورت کامل و واقعی به تحلیل مسائل پیرامون خود از جمله فلسفه و هدف زندگی خود بپردازد لذا دچار بحران هویت خواهد شد و بیشتر تحت تأثیر رفتارهای دیگران قرار خواهد گرفت. آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام در تبیین این مسأله می‌فرماید: «در هر جای دنیا که می‌بینید آزادی‌های جنسی هست، به همان نسبت خانواده ضعیف است» (قدوسی زاده، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۷۵).

راه‌کاری‌های مبتنی بر آیات و روایات، عفت ورزیدن را یکی از برترین عبادت‌ها می‌داند و نشان می‌دهد که محیط زندگی فرزندان باید زمینه را برای پرورش عفت و پاکدامنی فراهم گرداند. شرایط رشد جسمی و جنسی و غریزی بر حسب محیط‌های مختلف و جنسیت مخالف، متفاوت است. اولین گام برای حفظ نوجوان، دور کردن وی از تحریکات جنسی است. به همین جهت قرآن می‌فرماید:

﴿وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (نور/۵۹)؛ و هنگامی که اطفال شما به سن بلوغ رسند باید اجازه بگیرند،

همان‌گونه که اشخاصی که پیش از آنان بودند اجازه می‌گرفتند. همچنین در روایتی نورانی می‌خوانیم: «أَفْضَلُ الطَّاعَاتِ الْعُزُوفُ عَنِ اللَّذَاتِ»، برترین عبادت‌ها دل‌کندن از لذات است (آمدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲).

یکی از این لذت‌ها، لذت در امور جنسی است، به ویژه برای نوجوانی که دوران بحرانی را سپری می‌کند و تجربه کافی از زندگی ندارد. وظیفه پدر و مادر است تا فرزندش را در معاشرت با افراد نابالغ و محیط خلوت، رصد کند و آمد و شدها و دیدنی‌ها و شنیدنی‌های وی را تحت نظارت قرار دهند تا صدمه جسمی و اخلاقی بر او وارد نشود.

شاید مهم‌ترین و اساسی‌ترین برنامه‌های تربیتی والدین برای فرزندان در این زمینه، پرورش حیا و عفاف است؛ البته حفظ عفت فقط به زنان اختصاص ندارد و در تعالیم اسلامی همواره از این واژه در مورد مردان و زنان استفاده می‌شود. به همین منظور در اینجا به عفاف از دو زاویه می‌نگریم.

۱-۳-۲-۳. عفاف و حجاب پوششی: لباس، نماد فرهنگ یک ملت است و به همین جهت پیوسته مورد هجوم دشمنان واقع می‌شود. دولت‌های استکباری با ترویج فرهنگ‌های بیگانه و جنگ نرم، مدهای متنوع و ترویج افکار غلط و ضد‌مذهب، سعی در سست کردن ریشه‌های اعتقادی و سلب هویت ملی جوانان داشته و با تغییر سریع این مدها جوانان را مشغول به حواشی مسائل نموده و عمر مفید آنان را در پی شناخت، تهیه و به نمایش گذاردن تجملات و مدهای روز به هدر می‌دهند. ساده‌پوشی در سیره پیشوایان دین یک اصل است. طبیعی است که در شرایط گوناگون و زمان‌های مختلف، روش‌های مناسب هر جامعه و زمان را می‌طلبد. پس حفظ این اصل، لزوماً هم به معنای حفظ همان شکل‌ها و قالب‌ها نیست، بلکه حدودی مثل نفی تجمل، اسراف، تبذیر و رعایت عفاف، کفاف، قناعت همیشه و در همه زمان‌ها قابل رعایت است.

۲-۳-۲-۳. عفاف و حجاب رفتاری: آرامش روانی، استحکام پیوند

خانوادگی، استواری اجتماع و صیانت از حریم والای خانواده حاصل رعایت این نوع عفاف خواهد بود. آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام، در خصوص مرز عفاف، می‌فرمایند:

«اسلام مقصود را معین کرده؛ مقصود این است که دیدار زن و مرد و ملاقات طبیعی آنها به صورت روزمره، تبدیل به یک عامل تحریک نشود و این هدف اسلام است» (قدوسی زاده، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۶۸). در فرازی دیگر پیرامون این مهم می‌گویند: «حجاب به معنای عصمت و حفظ زن است و نه فقط عصمت و حفاظت زن، بلکه عصمت و حفاظت زن و مرد، هر دو» (همان، ص ۶۷).

۳-۲-۴. بصیرت‌افزایی

برخورد عاطفی در تربیت دینی فرزندان در زمره وظایف والدین است. بصیرت آثار و برکاتی در زندگی انسان دارد؛ به گونه‌ای که آدمی را از مرز خودشناسی به خداشناسی می‌رساند، به علم و دانش او می‌افزاید و حقایق را در برابر دیدگان او روشن می‌سازد تا در فضای غبار آلود، حق را از باطل تشخیص دهد.

تأثیر و تأثر جوانان در هر جامعه با تحولات اجتماعی و فرهنگی آن مرز و بوم رابطه‌ای مستقیم دارد. امروزه طرفداران هر حرکت و فعالیتی که در پی موفقیت سریع و پیشرفت عجولانه هستند، به‌طور مبالغه‌آمیز و افراطی به سوی جوانان روی می‌آورند و سعی می‌کنند که از نیروی جوانان استفاده ابزاری نمایند (خادمی کوشا، ۱۳۸۲، ص ۲۱). خانواده‌ها برای بهبود روابط خود با فرزندان، قبل از هر چیز باید خصوصیات عصر جدید را بشناسند و واقعیت‌های دوران را درک نمایند. همان‌گونه که امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «الْعَالِمُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللَّوَابِسُ»؛ کسی که زمان خود را بشناسد، آماج اشتباهات قرار نمی‌گیرد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۶).

یکی از واقعیت‌هایی که باید نسبت به آن آگاه بود این است که جوانان امروز، دارای اطلاعات متنوع و ارتباطات متعدد هستند. باید بسیار هدف‌مند و با شیوه‌ای کارشناسی، اطلاعات آنان را جهت داد و ارتباطشان را هدایت کرد.

تلویزیون، به عنوان رسانه‌ای که به هر خانه‌ای راه یافته، نقش چشم‌گیری در تقویت و تضعیف هویت ملی و مذهبی جوانان دارد (آخوندی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۲). بازی‌های رایانه‌ای و پیامدهای منفی ناشی از استفاده‌ی ساعت‌های متمادی از آنها، رویکرد همگانی و امکانات رو به رشد ارسال پیام کوتاه و استفاده از تلفن همراه نیز از معضلات جامعه امروزی است و سلامت اخلاقی خانواده را تهدید می‌کند. نقش والدین در تحکیم بنیان خانواده، محوری است و در عین حال به کارگیری ابزار ارتباطی و مدرن را نباید زیر سؤال برد، بلکه باید از این ابزارها در احیای ارتباطات معنوی و اشاعه فرهنگ اصیل ایرانی بهره برد.

یکی از راه‌های حفظ هویت اسلامی، شناخت دشمن و مبادی نفوذ آن است. تبیین هویت اسلامی با رفتار دینی والدین تحقق‌پذیر است و افراط و تفریط در عقاید و باورها، زمینه‌آسیب‌دیدگی دین و دینداری را فراهم می‌کند. همیشه و در هر جامعه‌ای افراد افراطی و تفریطی یافت می‌شوند؛ افراط‌گرایان روش پیشوایان راستین را کند می‌شمرند و بر آن سبقت می‌گیرند و جامعه را به تباهی می‌کشند و به عکس تفریط‌گرایان حرکت پیشوایان را تند می‌پندارند و به بهانه دوراندیشی و احتیاط، از آنها عقب می‌افتند؛ هم خود را هلاک می‌کنند و هم جامعه را گرفتار نابسامانی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۱۵).

از حربه‌های دشمنان، ایجاد جنگ فکری و عقیدتی در بین افراد جامعه است. گاهی مضامین دین را مخصوص یک برهه خاص زمانی معرفی می‌کنند و گاه با ترویج شبهه، دین را ناکارآمد قلمداد می‌نمایند. در فرهنگ غنی اسلام، مطمئن‌ترین راه برای مقابله با انحرافات، پشتوانه علمی و آگاهی است. گاهی فرزندان در اثر القائات محیط، دچار انحراف فکری می‌گردند و ضد ارزش‌ها را ارزش تلقی می‌کنند. والدین باید به خاطر بسپارند که جوان، حساس و زودرنج است؛ برخورد شایسته با چنین شخصیتی، خود نوعی هنر به شمار می‌رود. در سیره اهل بیت علیهم‌السلام تأکید شده که به شخصیت جوان بها داده و به او محبت کنید،

زیرا جوان مؤمن، نزد خدا حرمت دارد، بنابراین باید ارزش‌ها را از سال‌های نخستین زندگی به فرزند آموخت تا در سنین نوجوانی و جوانی براساس شناخت واقعی، در پی تحصیل آنها برآید.

۳-۲-۵. مدیریت زمان

در ایام زندگی انسان، لحظاتی فرا می‌رسد که در معرض نسیم حیات بخش الهی قرار می‌گیرد. طبق تعلیم معصومین علیهم‌السلام، فرصت‌های بر سر راه بشر، به ویژه جوانی، ناپایدار و زودگذر است و بر اثر کم‌ترین مسامحه و سهل‌انگاری این فرصت‌ها از دست می‌رود و جز مذمت و احساس شکست چیزی به جا نمی‌گذارد. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«الْفُرْصَةُ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ فَانْتَهِزُوا فُرْصَ الْخَيْرِ»؛ فرصت‌ها چون ابرها

در گذرند، پس فرصت‌های نیک را غنیمت شمرد (رضی، ۱۳۸۱، ح ۲۱).

مدیریت زمان، نیازمند انضباط شخصی است. ابتدا از خود آغاز کنیم. تکنیک‌های صرفه‌جویی در وقت را از انسان‌های موفق بیاموزیم و افکار آنان را شناسایی و معرفی کنیم. خودمان کارها را روی نظم و به موقع انجام دهیم؛ به نوجوان بیاموزیم که کارها را مؤثرتر انجام دهد، مثلاً قبل از انجام هر کاری، یک طرح ذهنی داشته باشد، کارهایش را یادداشت‌برداری کند، مدیریت کارهای چند وظیفه‌ای خود را برایش مثال بزنیم و از وی بخواهیم با شناسایی آسیب‌های اتلاف وقت و در برخی مواقع با واگذاری مسئولیت، آموزش را سامان‌دهی کند.

۳-۲-۶. مسؤولیت‌پذیری

نظام حقوقی اسلام، نظامی تکلیف‌گراست؛ به عنوان مثال در متون دینی وقتی صحبت از حق انسان‌ها می‌شود، بحث از حقوقی است که انسان‌های دیگر بر ما دارند و به عبارت دیگر مسؤولیتی که ما در قبال دیگران داریم. البته چون این

حقوق، طرفینی است ما نیز این حقوق را داریم اما به دلیل همان بعد سازندگی و تربیت و هدایت، که دین اسلام برای خود قائل است، به جنبه تکلیف و وظیفه و مسؤولیت، توجه بیشتری می کند؛ لذا امام سجاد علیه السلام می فرماید:

«إِعْلَمَ رَحْمَكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْكَ حُقُوقًا مُحِيطَةً بِكَ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ تَحْرُكُهَا وَ سَكْنَةٍ سَكَنَتْهَا أَوْ حَالَ حَلَّتْهَا أَوْ مَنْزِلَةً نَزَلَتْهَا أَوْ جَارِحَةً قَلَبَتْهَا أَوْ آئِلَةً تَصَرَّفَتْ فِيهَا فَأكْبَرُ حُقُوقِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَيْكَ مَا أَوْجَبَ عَلَيْكَ لِنَفْسِهِ مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ»؛ بدان که خدای عزوجل را بر تو حقوقی است که در هر جنبشی که از تو سر می زند و هر آرامشی که داشته باشی و یا در هر حالی که باشی یا در هر منزلی که فرود آیی یا در هر عضوی که بگردانی یا در هر ابزاری که در آن تصرف کنی، آن حقوق اطراف تو را فراگرفته است. بزرگ ترین حق خدای تبارک و تعالی همان است که برای خویش بر تو واجب کرده؛ همان حقی که ریشه همه حقوق است (حکیمی، ۱۳۸۶، ص ۶۶۲).

مسلمان تکلیف گراست و اصولاً دینداری بدون مسؤولیت پذیری و تعهد معنایی ندارد. در قرآن مجید، آیات فراوانی وجود دارد که اهمیت مسؤولیت پذیری و وظیفه شناسی را برای انسان بیان کرده است؛ به عنوان مثال قبول مسؤولیت در قرآن، به بار سنگین تشبیه شده است:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (انعام/۱۶۴)؛ هیچ گناه کاری بار سنگین گناه دیگری را بر دوش نمی کشد.

خداوند در این آیه ما را به این معنا راهنمایی می کند که بار سنگین مسؤولیت را احدی جز خود انسان بر دوش نمی کشد و در روز رستاخیز هر کس مسؤول پاسخ گویی به اعمال خویش است.

مسؤولیت پذیری در لسان روایات نیز همواره از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. امام علی علیه السلام آن چنان خود را در پیشگاه خدا مسؤول می داند که حتی درباره آنچه می گوید وجود خویش را ضامن قرار داده و می فرماید:

«ذُمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِيْنَةً وَ أَنَا بِهِ زَعِيْمٌ»؛ عهده‌ام در گرو درستی سخنم قرار دارد و نسبت به آن ضامن و پای‌بندم (رضی، ۱۳۸۱، خ ۱۶).

مسئولیت را باید از دوران خردسالی، به عنوان یک وظیفه، به کودک آموخت تا فعالیت‌هایش عمق یافته و به صورت عادت درآید. برای داشتن فرزندی مسئولیت‌پذیر می‌توان در ضمن بازی، نکات اخلاقی و انضباطی را به کودک تفهیم کرد. بازی به کودک می‌آموزد که چگونه در برابر دشواری‌ها و صدمات موضع‌گیری کند. بازی‌های گروهی، کودک را با نظام حیات اجتماعی آشنا می‌سازد و با نظارت والدین، زمینه پیوندهای عاطفی، روح تعاون و احساس مسئولیت در قبال سایرین پایه‌گذاری می‌شود.

۳-۲-۷. انتظار و آرمان شهر مهدوی

از نگاه رهبری، انتظار یعنی ما باید خود را برای سربازی امام زمان ع آماده کنیم. اهمیت فرهنگ مهدویت را می‌توان در هویت‌بخشی به فرد و جامعه دانست، اما نشر فرهنگ مهدویت در عصر کنونی اثر ویژه‌ای در هویت‌بخشی به فرزندانمان دارد. جامعه‌ای که به آینده اعتقاد دارد و بر آن باور است که عصری دگر فراخواهد رسید که با وضع موجود تفاوت دارد و از نقص‌ها برکنار و مدینه فاضله است، زندگی امروز خود را نیز می‌تواند براساس مدل کامل سامان دهد. او الگویی از وضع مطلوب دارد و همواره موقعیت و منزلت خود را با آن می‌سنجد (بهرزولک، ۱۳۸۴، ص ۵۶).

هویت شیعه با امام زمانش تعریف می‌شود؛ از این روی است که کلام نبوی معنای کامل می‌یابد و ما می‌توانیم آن را درک کنیم:

«مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (کلینی، ۱۳۹۰، ج ۲،

ص ۲۲۰).

در مکتب شیعی، امام هویت‌بخش است و شخص را از جامعه و عصر جاهلی جدا می‌سازد. در زمان ما نیز، که امام ما همان مهدی موعود ع است، نه جدا از

وجود ما بلکه بخشی از هویت ما شیعیان است. هرگونه غفلت از او، غفلت از خویشتن خواهد بود. فرهنگ مهدویت در جامعه شیعی از آن روی اهمیت دارد که هویت بخش و کانون زندگی ماست. ما بدون مهدی علیه السلام مصداق «نساء الله فانسیهم أنفسهم» خواهیم شد. طبق روایات شیعی، معرفت ما به خدا نیز بدون معرفت به حجت او تحقق نخواهد یافت (بهروزلک، ۱۳۸۴، ص ۵۶).

بهترین راه برای هدایت و تربیت مهدوی جوان، پذیرش توانایی‌های جوان و اعطای مسؤولیت‌های جدی به او همراه با احترام و اکرام است. از دیگر وظایف والدین در فراز و نشیب زندگی، تبیین ویژگی‌های مهدی یاوران است. اینکه مهدی یاور، خدامحور، ولایت‌مدار، انیس قرآن، در اوج اخلاق، سخت کوش، با صلابت و آماده مجاهدت است، باید در بطن زندگی بر فرزند نمایانده شود.

در خاتمه به روایتی اشاره می‌کنیم که انتظار و پرهیزگاری را شرط یاری امام زمان علیه السلام بیان می‌کند:

«مَنْ سُرَّ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَ لْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ»؛ هر کس شادمان می‌شود به این که از یاران حضرت قائم علیه السلام باشد، پس انتظار بورزد و بر پایه تقوا و خوش خلقی، رفتار نماید، در حالی که منتظر است (مجلسی، بی تا، ج ۵۲، ص ۱۴۰).

نتیجه‌گیری

در عصر کنونی با توجه به گسترش روزافزون ارتباطات از سوی دشمنان و جذابیت بخشی به ابزارهای متنوع آن، زمینه اختلال شخصیتی فرزندان فراهم گردیده است. دشمن از طریق نفوذ و تأثیرگذاری بر اعتقادات، ارزش‌ها و الگوهای یک ملت می‌کوشد تا در حوزه‌های مختلف، فرهنگ مسمومی را تحمیل کند؛ همان تهدید خرنده‌ای که رهبر انقلاب علیه السلام از آن به عنوان جنگ نرم یاد می‌کنند.

- خانواده‌ها ناگزیر از ارتباط اجتماعی و آگاهی یافتن از محیط اطراف خود می‌باشند. نخستین گام در این راه ماهیت‌شناسی و بازتعریف خویشتن اصیل اسلامی است، تا در مقابله با ورود هویت بیگانه، که از طریق سیاست‌های رسانه‌ای غربی اعمال می‌شود، نقش آفرینی کند.

- در پرتو آموزه‌های وحیانی اسلام، اندیشه و رفتار انسان فرهیخته و متعهد، بر میزان اطاعت الهی و پیروی از رسولان راستین و جانشینان بر حق آنان سنجیده می‌شود. در شرایط کنونی بی‌تردید مؤلفه‌های هویت اسلامی و زیرساخت‌های آن توسط ولایت فقیه تبیین گردیده که مهم‌ترین شاخص است.

- دین، مؤلفه اصلی هویت است و کانون مقدس خانواده تجلی‌گاه ارضای نیازهای جسمانی، عاطفی و معنوی هر فرد محسوب می‌شود. با توجه به توصیه‌های اکید اسلام مبنی بر تکریم شخصیت، آیات قرآن سه عنصر اساسی «اعتقاد، اخلاق و عمل» را از ارکان سازنده هویت انسان برمی‌شمارد.

- خانواده به عنوان پایه‌گذار شخصیت و هویت فرزندان، باید شناخت مقتضیات زمان را بر خود فرض دانسته و به صورت روزآمد بر بینش و آگاهی خویش بیفزایند. اگر فرزندان در محیط خانوادگی متعادل تحت حمایت عاطفی و معنوی والدین قرار گیرند از خطر آسیب‌های شخصیتی مصون خواهند ماند.

- انسان‌هایی که به دنبال کشف هویت واقعی خود هستند به دنبال پاسخ سؤالاتی می‌گردند؛ اینکه من کیستم، از کجا آمده‌ام، جایگاهم در عالم هستی کجاست و به کجا خواهم رفت. قرآن کریم به تمامی این سؤالات پاسخ‌هایی بنیادی داده و با تشریح خودشناسی، خداشناسی و غایت‌شناسی، کرامت و مقام بنی آدم را متذکر می‌شود.

- فرهنگ مهدویت در عصر کنونی اثر ویژه‌ای در هویت‌بخشی به ما دارد. خانواده‌ی مسؤولیت‌پذیر و اسوه‌پرور با تبیین حیات طیبه و دولت کریمه امام عصر^{علیه السلام} برای فرزندان، بسترهای لازم جهت تحقق آرمان‌شهر مهدوی را فراهم

می نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. khamenei.ir ؛ ۸۷/۲/۱۶
۲. khamenei.ir ؛ ۸۳/۲/۲۸

منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (۱۳۸۱)، ترجمه محمد دشتی، مشهد، دانش پژوه.
- ۱. آمدی، عبدالواحد (۱۳۷۷)، غررالحکم و دررالکلم، ترجمه محمد علی انصاری، بی‌جا، بی‌نا، چاپ چهارم.
- ۲. آخوندی، محمد باقر (۱۳۸۳)، هویت ملی و مذهبی جوانان، قم، بوستان کتاب.
- ۳. بهروز لک، غلامرضا (۱۳۸۴)، سیاست و مهدویت، قم، انتشارات حکمت رویش.
- ۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، سلسله بحث‌های فلسفه دین (دین‌شناسی)، قم، اسراء، چاپ دوم.
- ۵. حر عاملی، محمد (۱۳۷۴)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتین (پب)، لایحه التراث.
- ۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۶)، الحیاة، ترجمه احمد آرام، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ نهم.
- ۷. خادمی کوشا، محمد علی (۱۳۸۲)، جوان در پرتو اهل بیت (علیهم‌السلام)، قم، بوستان کتاب.
- ۸. شرفی، محمد رضا (۱۳۸۵)، جوان و بحران هویت، تهران، سروش، چاپ چهارم.
- ۹. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۲)، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- ۱۰. عمید، حسن (۱۳۸۹)، فرهنگ عمید، تهران، اشجع.
- ۱۱. فیض کاشانی، محسن (بی‌تا)، الوافی، قم، عطر عترت.
- ۱۲. قدوسی‌زاده، حسن (۱۳۸۸)، نکته‌های ناب، قم، دفتر نشر معارف، چاپ چهارم.
- ۱۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۸)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه، چاپ هشتم.
- ۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۰)، اصول کافی، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، انتشارات قائم آل محمد (علیهم‌السلام)، چاپ پنجم.
- ۱۵. مجلسی، محمد باقر (بی‌تا)، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، تهران، دارالکتب‌الاسلامیه.
- ۱۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶)، میزان‌الحکمه، ترجمه حمید رضا شیخی، قم،

- دارالحدیث، چاپ هشتم.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰)، در پرتو ولایت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ پنجم.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶)، آیین پرواز، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۶)، پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

نشریات:

۱. عیوضی، محمد رحیم (۱۳۷۸)، «تهاجم فرهنگی و گفتگوی تمدن‌ها»، مجله قبسات، ش. ۱۴.
۲. نوید ادهم، مهدی (۱۳۷۸)، «اعتقاد به معاد و نقش آن در تربیت دینی نسل جوان (۱)»، نشریه رشد آموزش معارف اسلامی، ش ۴۰.

سایت اینترنتی:

Khamenei.ir

سیره حکومتی امام علی علیه السلام در برخورد با مخالفان*

□ علی رضا دره کی^۱

چکیده

دوران پنج ساله خلافت امام علی علیه السلام دارای ویژگی‌های خاصی است. وقوع حوادث بزرگ در پایان خلافت عثمان و چند سال خلافت امام علی علیه السلام باعث شده است از سوی بعضی از محققین به عنوان دوران فتنه نامیده شود. افراد و جریان‌های تأثیرگذار در این حوادث هر یک با انگیزه‌های خاصی وارد وقایع شده و نقش ویژه‌ای در آفرینش آن ایفا نموده‌اند. دسته‌بندی مخالفان و عملکرد آنان در برابر حکومت امام علی علیه السلام علل و انگیزه‌های مخالفت آنان که به طور عمده عدول از موازین و معیارهای اسلامی را نشان می‌دهد و نیز رفتار امام علیه السلام در برابر آنان در این مقاله مورد توجه قرار گرفته و کوشش شده است با بررسی موارد مذکور زوایای جدیدی از حوادث دوران فتنه مورد ارزیابی قرار گیرد. اقدامات امام علی علیه السلام بیشتر شامل راهنمایی و توجیه مخالفان، عدم اجبار آنان، متزوی کردن و بی‌اعتنایی به آنان است. در موارد خاص بسته به شرایط و نوع مخالفت‌ها برخورد قهرآمیز صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: امام علی علیه السلام، مخالفان، قاعدین، بیعت، کناره‌گیری.

دوران سی ساله پس از رحلت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا شهادت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام، یعنی از سال یازدهم تا چهلیم هجری، در تاریخ اسلام دارای اهمیت ویژه‌ای است. اهمیت این دوران به علت وقوع حوادث بزرگ و خاصی است که در حجاز و عراق، دو منطقه تأثیرگذار و مهم قلمرو گسترده اسلام روی داده و نیز به دلیل تأثیر عمیق این حوادث بر جهان اسلام و همه ابعاد عقیدتی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن است. در این میان، پنج سال پایانی این دوران یعنی پایان خلافت عثمان و دوران خلافت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام اهمیت و حساسیت بیشتری دارد. شورش اجتماعی علیه خلیفه سوم و کشته شدن او به دست معترضان، تغییر معیارهای انتخاب خلیفه و شرکت عمومی مهاجرین و انصار در انتخاب امام علی عَلَيْهِ السَّلَام، بیعت شکنی و درگیری نظامی درون کشور اسلامی، روی دادن سه نبرد بزرگ نظامی در مدتی کوتاه، بروز و ظهور احزاب سیاسی و عقیدتی جدید و گرایش تعدادی از نخبگان سیاسی به سوی معاویه که بلافاصله حکومتی قبيله‌ای و موروثی ایجاد نمود باعث شده است که عده‌ای از صاحب‌نظران این دوران را دوران فتنه نامیده و همه حوادث آن را براساس شرایط خاص فتنه بررسی و تحلیل نمایند. در سخنان امام علی عَلَيْهِ السَّلَام نیز به همین مورد اشاراتی رفته و آن حضرت ضمن بیان ویژگی‌های دوران فتنه و پرهیز دادن مردم از فتنه، به این موضوع پرداخته‌اند که این دوران یا لااقل تعدادی از حوادث آن، مصداق فتنه است (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱ و ۱۵۶ و ۱۹۲ و نامه ۱ و ۶۵).

بررسی و تحلیل رفتار امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در مقابل گروه‌های مختلف موجود در جامعه اسلامی در به دست آوردن تصویر کلی از دوران فتنه و شناخت شرایط و ویژگی‌های آن دارای تأثیر غیر قابل انکاری است. در این مقاله کوشش شده است تا رفتار امام در برابر مخالفان بررسی و تحلیل گردد. مخالفان امام علی عَلَيْهِ السَّلَام، که در این مقاله با اندکی تسامح، از معاندان جدا شده‌اند، دارای شرایط و

خصوصیات گوناگون اند. سابقه قبلی آنان در همراهی یا مخالفت با آن حضرت و نوع مخالفت و عدم همراهی آنان متفاوت است. بیشتر آنان از خواص جامعه و افراد تأثیرگذار قبایل و گاه قبایل مشهوری هستند که از در مخالفت با آن حضرت در آمده و با ایشان موافقت و همراهی ننموده‌اند. دلایل مخالفت هر گروه از آنان و آثار و تبعات احتمالی مخالفت آنان در جامعه و رفتار امام علیه السلام در برابر آنان به تفکیک مورد بحث قرار گرفته است. در پایان مقاله با جمع‌بندی موضوع، تلاش شده تصویر روشنی از نحوه رفتار و برخورد امام علی علیه السلام با مخالفان ارائه گردد.

مفهوم اصطلاح مخالف

در این مقاله، مفهوم مخالف به قبایل، گروه‌ها و افرادی اطلاق شده است که با امام علی علیه السلام در دوران حکومتش همراهی ننموده‌اند، اما علیه آن حضرت دست به اقدام نظامی هم نزده‌اند، چه مخالفت آنان در اصل بیعت و خلافت امام علی علیه السلام بوده و چه در بعضی موارد خاص مانند شرکت در یک جنگ. این مفهوم شامل طیف وسیعی از مخالفان است که برای سهولت در بررسی، براساس نوع مخالفت به گروه‌های مختلف، تقسیم شده‌اند. در هر گروه افراد شاخص و مطرح معرفی شده‌اند و دلایل مخالفت آنان مورد بحث قرار گرفته است. اثرات و نتایج مخالفت هر گروه با امام علی علیه السلام و نمونه‌هایی از رفتار امام با آنان طرح گردیده است.

دسته‌بندی مخالفان امام علی علیه السلام

الف - خودداری کنندگان از بیعت (قاعدین)

بیعت با امام علی علیه السلام به خلاف سه خلیفه قبلی، به صورت عمومی و با حضور اکثریت مطلق مهاجرین و انصار و عده‌ای از مردم عراق و مصر صورت گرفت. ازدحام و اشتیاق مردم برای بیعت با آن حضرت در سخنان خود ایشان منعکس

گردیده است. می‌فرماید: «فَأَقْبَلْتُمْ إِلَيَّ إِقْبَالَ الْعُودِ الْمَطَافِيلِ عَلَى أَوْلَادِهَا، تَقُولُونَ: الْبَيْعَةَ الْبَيْعَةَ!»، شما مردم برای بیعت کردن به سوی من روی آوردید همانند مادران تازه زاییده که به طرف بچه‌های خود می‌شتابند و پیای فریاد کشیدید بیعت! بیعت!» (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۳۷).

اما عده‌ای از سران مهاجران و افراد مشهور انصار از بیعت با ایشان خودداری نمودند و یا بنا به بعضی نقل‌ها در بیعت تأخیر کردند. یعقوبی در تاریخ خود آورده «مردم بیعت کردند به جز سه نفر از قریش؛ مروان حکم و سعید بن عاص و ولید بن عقبه» (حمد بن ابی یعقوب، ۱۳۸۳). در تاریخ طبری روایت بیعت مردم با امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نقل شده و در آن آمده است «آن گاه سعد را آوردند و گفتند با علی بیعت کن. گفت بیعت نمی‌کنم تا همه مردم بیعت کنند. به خدا مایه زحمت او نخواهم شد. علی گفت بگذارید برود و گوید پس ابن عمر را آوردند و گفتند بیعت کن گفت بیعت نمی‌کنم تا همه مردم بیعت کنند. گفت کفیلی بیار، گفت کفیل ندارم. اشتر گفت بگذار گردنش را بزخم علی گفت ولش کنید من کفیل او هستم. آنچه می‌دانم تو در کوچکی و بزرگی بدخو بوده‌ای» (محمد بن جریر طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲۹).

همچنین در جای دیگر می‌گوید «همه مردم در مدینه با علی بیعت کردند به جز هفت کس که منتظر ماندند و بیعت نکردند؛ سعد بن ابی وقاص و ابن عمر و صهیب و زید بن ثابت و محمد بن مسلمه و سلمه بن وقش و اسامة بن زید تا آنجا که می‌دانیم هیچ کس از انصار از بیعت علی باز نماند» (محمد بن جریر طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳۲). البته نویسنده تاریخ طبری در جای دیگر تعدادی از انصار را هم در شمار قاعدین ذکر نموده «عبدالله بن حسن گوید وقتی عثمان کشته شد انصار به جز چند کس و از جمله حسان بن ثابت و کعب بن مالک و مسلمه بن مخلد و ابوسعید خدری و محمد بن مسلمه و نعمان بن بشیر و زید بن ثابت و رافع بن خدیج و فضاله بن عبید و کعب بن عجرد، که عثمانی بودند، با وی بیعت

کردند» (محمد بن جریر طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۳۱).

این تناقض در نقل طبری را باید به این دلیل دانست که این افراد ابتدا از بیعت خودداری نمودند، اما بعد با امام بیعت کرده‌اند؛ چنان که مسعودی می‌گوید «جماعتی که تمایلات عثمانی داشتند از بیعت با او دریغ کردند و منظورشان خروج از بیعت او بود که سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر از آن جمله بودند. قدامه بن مظعون و اهبان بن صیفی و عبدالله بن سلام و مغیره بن شعبه ثقفی و از انصار کعب بن مالک و حسان بن ثابت، که شاعر بودند، و ابوسعید خدری و محمد بن مسلمه و زید بن ثابت و رافع بن خدیج، نعمان بن بشیر، فضاله بن عیید و سلمه بن خالد و گروهی از انصار، که تمایلات عثمانی داشتند و جمعی از بنی امیه و دیگران از بیعت دریغ کردند، اما در ادامه نوشته همه کسانی که یاد کردیم سرانجام بیعت کردند» (فتح قبادپور جهان‌آباد، ۱۳۸۸). همچنین در کتاب سلیم بن قیس هلالی آمده «اسامة بن زید پس از نبرد جمل تسلیم حضرت شد و به خلافت حضرتش خشنود گردید و در حق حضرت دعا کرد و برای او آمرزش خواست و از دشمنانش بیزاری جست و گواهی داد که حضرتش برحق است و هرکس مخالفش نماید ملعون و خونش حلال است» (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۳۳۶).

این موضوع که قاعدین سرانجام بیعت کرده‌اند در منابع تاریخی دیگری نیز به چشم می‌خورد، از جمله در کتاب *الجمال* شیخ مفید آمده که پس از آنکه امام علی علیه السلام از عدم همراهی سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر و اسامة بن زید و محمد بن مسلمه مطلع شد، آنان را خواست و به حضورش آمدند. به فرمود «از قول شما سخنان سبکی شنیده‌ام که خوش نمی‌دارم و در عین حال با آنکه بیعت من بر گردن شماست شما را مجبور نمی‌کنم» (مفید، بی تا، ص ۴۰).

از بررسی روایات فوق مشخص می‌شود که قاعدین در بیعت با آن حضرت تعلل ورزیده و اگر نگوییم بیعت نکرده‌اند، دست کم در ابتدای امر بیعت ننموده

و پس از مدتی بیعت کرده‌اند. از آنجا که این افراد از نخبگان جامعه و مورد توجه عامه مردم بوده‌اند تأخیر آنان در بیعت با امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ ضربه سنگینی به حکومت نوپای آن حضرت وارد نموده است. به یاد داشته باشیم که جامعه اسلامی در سال ۳۵ هجری با جامعه عصر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تفاوت چشم‌گیری پیدا کرده و متأسفانه ارزش‌های قبیله‌ای و گاه جاهلی دوباره در آن رشد کرده بود. سران متنفذ قبایل، افرادی که مورد توجه خلفای سابق بودند، شعراء، و فرماندهان نظامی که جزو هر کدام از دو گروه مهاجر یا انصار هستند در بسیاری از موارد تأثیر عمیقی بر فکر و نظر و عقیده و عمل قوم خود و توده مردم جامعه داشته و بنابر این خودداری آنان از بیعت نه تنها مقبولیت بلکه مشروعیت خلافت جدید را در نظر توده مردم به چالش کشیده است. نکته قابل ذکر دیگر اینکه اگرچه تعداد قاعدین در مقابل توده مردم و بیعت کنندگان با امام علی بسیار کم و ناچیز است اما عدم بیعت آنان که شخصیت‌های ذی نفوذی بودند، بذر تردید و شک در همراهی با خلیفه و عدم اطاعت از او را در جامعه پراکنده نمود.

علل عدم بیعت قاعدین

۱. کینه‌های دیرین از جنگ‌های زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ، در خطبه شقشقیه، علت مخالفت یکی از اعضای شورای منتخب عمر با خود را کینه‌ورزی او دانسته‌اند. «صَغَا رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ»؛ یکی از آنها با کینه‌ای که از من داشت روی برتافت (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، خطبه ۳).
 یعقوبی در تاریخ خود گفتگویی از ولید بن عقبه با امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را آورده که در آن اظهار داشته تو پدرم را روز بدر کشتی هم چنان که پدر سعید بن عاص نیز در روز بدر به دست تو کشته شد و مروان را خفیف و خوار کرده، سبک عقل شمردی (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸).

۲. هواپرستی

شیخ مفید در کتاب *الجمال* نظر فردی از علماء در مورد علت مخالفت قاعدین با امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را متذکر شده که دلیل مخالفت سعد بن ابی وقاص حسادت او نسبت به امیرالمومنین عَلَيْهِ السَّلَامُ است. سعد به علت عضویت در شورا خود را با امام برابر می‌دانست. امام عَلَيْهِ السَّلَامُ در خطبه ۱۷۲ نهج البلاغه سخن یکی از اعضای شورا را نقل کرده و فرموده‌اند: «قَالَ قَائِلٌ: إِنَّكَ يَا بَنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ لَحَرِيصٌ. فَقُلْتُ: بَلْ أَنْتُمْ وَاللَّهِ لِأَحْرَصُ وَأَبْعَدُ، وَأَنَا أَخْصُّ وَأَقْرَبُ، وَإِنَّمَا طَلَبْتُ حَقَّ لِي وَأَنْتُمْ تَحُولُونَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ»؛ شخصی در روز شورا به من گفت ای فرزند ابوطالب نسبت به خلافت حریص می‌باشی. در پاسخ او گفتم به خدا سوگند شما با اینکه از پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دورترید حریص‌تر می‌باشید، اما من شایسته‌تر و نزدیک‌تر به پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستم. همانا من تنها حق خود را مطالبه می‌کنم که شما بین من و آن حائل شدید (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۳).

۳. دوستی عثمان و اعتقاد به اینکه عثمان مظلوم کشته شده

بسیاری از علاقه‌مندان به عثمان که از خویشاوندان او یا کارگزاران حکومتی او بودند و در دوران خلافت عثمان از بذل و بخشش‌های او بهره‌مند می‌شدند آن حضرت را از روی جهل یا عناد در قتل خلیفه سوم متهم می‌دانستند. آنچه به احساس مخالفت و دشمنی آنان دامن می‌زد حضور تعداد زیادی از معترضان به عثمان در جمع یاران امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بود. عده‌ای از هواخواهان عثمان معتقد بودند ابتدا باید قاتلان عثمان قصاص شوند آن‌گاه خلیفه از طریق شورایی مانند آنچه عمر تعیین کرد انتخاب شود. شیخ مفید در کتاب *الجمال* می‌گوید محمد بن مسلمه از دوستان ویژه عثمان بود و خود را خونخواه او می‌دانست. حسان بن ثابت در اشعاری گفت «و علی هر چند در خانه خود بود، ولی نرم نرمک از مردم می‌پرسید و وی از امور آگاه بود، در عین حال که علی وقار و آرامش نداشت

دست به سوی آنچه می‌خواست دراز کرده بود» (فتح قبادپور جهان‌آباد، ۱۳۸۸). ولید بن عقبه نیز در سروده‌های خود انگشت اتهام را متوجه امام علی علیه السلام می‌نمود. «پس همگان دین گناهی بر ما دارند که از یاد نمی‌بریم و گناه علی نسبت به او اندک نیست» (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۲۷۶).

۴. احساس خطر در مورد مناصب و امتیازات و اموالی که به ناحق به دست آورده بودند

شیخ مفید در کتاب *الجمل* علت مخالفت اسامه بن زید را این دانسته که او می‌دانست امام علی علیه السلام به خلاف خلیفه اول و دوم به او بیش از آنچه که شایستگی دارد منصب و مقامی نخواهد داد (مفید، بی‌تا، ص ۴۱).

در گفتگوی ولید با امام که پیش از این آوردیم، ولید یکی از شروط بیعت خود و یارانش را نادیده گرفتن آنچه در دست آنان است می‌دانست (احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸). «علی علیه السلام برای حکومت مصر قیس بن سعد بن عباده فرزند رهبر خزرچی نگون‌بخت را به ولایت گمارد ... احتمالاً مخالفان قریشی علی علیه السلام در مکه آن را تأییدی بر این هراس خود دانستند که علی علیه السلام قصد داشته است مقام ممتاز آنان را به منزله طبقه حاکم در اسلام نفی کند» (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۲۲۵).

رفتار امام علی علیه السلام با قاعدین

رفتار امام علی علیه السلام با قاعدین را باید در چارچوب اصول و ارزش‌هایی که آن حضرت در طول عمر به آن عمیقاً پای‌بند بود بررسی و تحلیل نمود. «علی علیه السلام به حق و رسالت دینی خود کاملاً یقین داشت، حاضر نبود به خاطر مصالح سیاسی، اصول خویش را به مخاطره افکند» (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۲۲۲). به نظر می‌رسد آن حضرت علیه السلام در برخورد با آنان مراحل چند گانه زیر را در عمل انجام داده‌اند:

۱. تبیین حقانیت خود و دعوت از افراد برای پیوستن به بیعت

از سخنان و نمونه‌های عملکرد آن حضرت استنباط می‌شود که ایشان پس از بیعت مردم، به علت مشروعیت و مقبولیت عمومی، افراد مختلف را موظف به قانونی شمردن بیعت دانسته و به شرکت در آن و همسویی با عموم مسلمانان ترغیب نموده‌اند. در نامه ۶ نهج البلاغه فرموده‌اند: «إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ، فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ رِضَى، فَإِنِ خَرَجَ عَن أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطْعَنٍ أَوْ بَدْعَةٍ رَدَّوْهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ. فَإِنِ أَبِي قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ همانا شورای مسلمین از آن مهاجران و انصار است پس اگر بر امامت کسی گرد آمدند و او را امام خود خواندند خشنودی خدا هم در آن است، حال اگر کسی کار آنان را نکوهش کند یا بدعتی پدید آورد او را به جایگاه بیعت قانونی بازمی‌گردانند. اگر سر باز زد با او پیکار می‌کنند، زیرا که به راه مسلمانان درنیامده است» (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۶). همچنین در نامه دیگری فرموده‌اند: «لَأَنَّهَا بَيْعَةٌ وَاحِدَةٌ لَا يُنْتَى فِيهَا النَّظَرُ، وَلَا يُسْتَأْنَفُ فِيهَا الْخِيَارُ الْخَارِجُ مِنْهَا طَاعِينَ، وَ الْمُرَوِّى فِيهَا مُدَاهِنٌ»؛ همانا بیعت برای امام یک بار بیشتر نیست و تجدید نظر در آن میسر نخواهد بود و کسی اختیار از سرگرفتن آن را ندارد آن کس که از این بیعت عمومی سر باز زند طعنه زن و عیب جو خوانده می‌شود و آن کس که نسبت به آن دودل باشد منافق است» (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۷).

«از عامر بن کلب از پدرش نقل شده که گفت (هنگامی که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ با سپاهش در راه بصره بود با دو تن از شیوخ قبیله در ذی قار به نزدش رفتیم برای اینکه ببینیم چه می‌گوید و به چه چیز دعوت می‌کند) ... در این هنگام گفت آیا با من بیعت نمی‌کنید؟ آن دو شیخی که همراه من بودند بیعت کردند و من از بیعت خودداری کردم. گروهی از مردانی که گرد او بودند و نشان سجده بر

پیشانی ایشان بود مرتب به من می گفتند بیعت کن و علی فرمود این مرد را آزاد بگذارید. من گفتم قوم من مرا به عنوان پیشاهنگ و مخبر فرستاده‌اند. من آنچه دیدم به آنان گزارش می‌دهم اگر بیعت کردند من هم بیعت می‌کنم و اگر کناره گرفتند من هم کناره می‌گیرم. علی علیه السلام به من فرمود اگر قومت تو را به عنوان پیشاهنگ روانه کنند و آبگیر و بوستانی بینی و بگویی بیاید آب و مرتع! در صورتی که آنان نپذیرند آیا برای خود بهره‌ای نمی‌گیری؟ من یکی از انگشتانش را در دست گرفتم و گفتم با تو به این شرط بیعت می‌کنم که تا هنگامی که از خدا اطاعت می‌کنی من هم از تو اطاعت کنم و چون از فرمان خدا سرپیچی کنی طاعتی برای تو بر ما نخواهد بود. فرمود آری. و صدای خود را کشیده و بلند کرد. دست بر دستش نهادم و بیعت کردم» (مفید، *الجمل*، ترجمه مهدوی دامغانی). البته بنا به نقل ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، امام حسن علیه السلام در خطابه‌ای که در کوفه هنگام دعوت مردم برای یاری آن حضرت در جنگ جمل بیان فرمود چنین فرموده‌اند: «و به خدا سوگند علی هرگز مردم را برای بیعت با خود فرا نخواند تا آنکه مردم بر او چنان هجوم بردند که شتران تشنه به آبشخور حمله می‌آوردند» (مهدوی دامغانی، ۱۳۷۳)، که می‌توان این امر را دال بر خودداری آن حضرت از قبول خلافت در ابتدای امر دانست.

۲. عدم اجبار افراد به بیعت

علی رغم علاقه و تعهد امام به گسترش اسلام راستین و تأکید ایشان بر یکپارچگی و وحدت امت، از اجبار قاعدین به بیعت خودداری نموده و به بیعت آزادانه مردم اصرار داشته‌اند. در سخنان امام علیه السلام در نهج البلاغه و در منابع تاریخی این مطلب به وضوح احساس می‌شود. در نامه‌ای به طلحه و زبیر چنین نوشته‌اند: «أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ عَلِمْتُمْ، وَإِنْ كَتَمْتُمْ، أَنِّي لَمْ أُرِدِ النَّاسَ حَتَّى أَرَادُونِي، وَ لَمْ أُبَايِعْهُمْ حَتَّى بَايَعُونِي»؛ پس از یاد خدا و درود! شما می‌دانید گر چه پنهان می‌دارید که من برای

حکومت در پی مردم نرفته تا آنان به سوی من آمدند و من قول بیعت نداده تا آنکه آنان با من بیعت کردند» (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۵۴). و در نامه دیگری هنگام حرکت برای جنگ جمل به مردم کوفه نوشته‌اند: «وَبَايَعِنِي النَّاسُ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ، بَلْ طَائِعِينَ مُخَيَّرِينَ»؛ و مردم بدون اکراه و اجبار از روی میل و اختیار با من بیعت نمودند» (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۱).

«اسماعیل بن محمد از محمد بن سعد نقل می‌کرد که می‌گفته است علی ابن ابی طالب کسی پیش پدرم سعد بن ابی وقاص فرستاد که برود و بیعت کند. پدرم گفت هر گاه کسی جز من باقی نمانده باشد با تو بیعت خواهم کرد. علی فرمود سعد را آزاد بگذارید. همچنین علی کسی پیش اسامه بن زید فرستاد. اسامه پیام داد که فرمانبردار تو هستم، ولی مرا از اینکه با شمشیر همراه تو بیایم معاف بدار و علی به اسامه فرمود من هیچ کس را به بیعت کردن با خود مجبور نمی‌کنم» (مفید، بی تا، ص ۵۶). طبری نیز در نقل بیعت مردم در مسجد چنین آورده گوید: «پس از آن ابن عمر را آوردند و گفتند بیعت کن. گفت بیعت نمی‌کنم تا همه مردم بیعت کنند. گفت کفیلی بیار. گفت کفیل ندارم. اشتر گفت بگذار گردش را بزنم. علی ع گفت ولش کنید من کفیل او هستم، آنچه می‌دانم تو در کوچکی و بزرگی بدخو بوده‌ای» (محمد بن جریر طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۲۹). «مالک اشتر در مورد قاعدین به امام گفت ای امیرمؤمنان هر چند ما از مهاجرین و انصار نیستیم ولی از گروه تابعین هستیم و هر چند آنان از لحاظ تقدم در اسلام بر ما پیشی دارند، ولی در اموری که مشترک است بر ما برتری ندارند. این بیعت، بیعت همگانی است و کسی که سر از فرمان بیرون کشد سرزنش کننده و عیب جو است. اینان را که تخلف می‌کنند نخست با زبان بر این کار وادار و اگر نپذیرفتند زندانی کن. امام ع فرمود آنان را به حال و عقیده خودشان وامی‌گذارم» (فتح قبادپور جهان‌آباد، ۱۳۸۸). «عمار یاسر در مورد قاعدین به امام علی ع گفت ای امیرمؤمنان ... جماعتی از مشاهیر همچون عبدالله بن عمر،

محمد بن مسلمه، اسامة بن زيد، حسان بن ثابت و سعد بن مالك مانده‌اند، اگر امیرمؤمنان مصلحت داند ایشان را بخواند تا به خدمت بیایند و در بیعت تو با مهاجر و انصار موافقت نمایند. امام علی علیه السلام فرمود ای عمار کسی که به ما رغبت ندارد و ما را نیز با او حاجتی نیست، چه واجب است دیدار او؟» (فتح قبادپور جهان‌آباد، ۱۳۸۸).

«و چون خبر کسانی که از بیعت خودداری کرده بودند به علی علیه السلام رسید فرمود آنان حق را نشناختند تا به سوی آن شتاب گیرند و باطل را نشناختند که هر کس را مرتکب آن می‌شود یاری ندهند. علی علیه السلام آنان را آزاد گذاشت و هیچ کس را مجبور به بیعت نفرمود» (ابوجعفر اسکافی، المعیار و الموازنه، ترجمه مهدوی دامغانی). «شکیبایی و بردباری او تا آن درجه رسید که گروهی از بیعت با او خودداری کردند و هر چه خواستند گفتند و علی آنان را زندانی و مجبور به بیعت نکرد. عقوبتی نسبت به آنان انجام نداد و ایشان را تبعید نکرد و تا هنگامی که دست به جنگ نیازیدند رهایشان کرد و آزاد گذاشت» (ابوجعفر اسکافی، ۱۳۷۴).

۳. نکوهش قاعدین

امام علیه السلام در بعضی از سخنان خویش عواقب سوء دشمنی با ایشان را یادآوری نموده و عدم همراهی با بیعت کنندگان را سرزنش نموده‌اند. «لَا نَهَا بَيْعَهُ وَاحِدَةً لَا يُثَنَّى فِيهَا النَّظْرُ، وَ لَا يُسْتَأْنَفُ فِيهَا الْخِيَارُ. الْخَارِجُ مِنْهَا طَاعِنٌ، وَ الْمُرَوَّى فِيهَا مُدَاهِنٌ»؛ همانا بیعت برای امام یک بار بیش نیست و تجدید نظر در آن میسر نخواهد بود و کسی اختیار از سر گرفتن آن را ندارد آن کس که از این بیعت عمومی سرباز زند طعنه‌زن و عیب‌جو خوانده می‌شود و آن کس که نسبت به آن دودل باشد منافق است (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۷). «نَاصِرُنَا وَ مُحِينُنَا يَنْتَظِرُ الرَّحْمَةَ، وَ عَدُوْنَا وَ مُبْغِضُنَا يَنْتَظِرُ السَّطْوَةَ»؛ یاران و دوستان ما در انتظار رحمت

پروردگارانند و دشمنان و کینه‌توزان ما در انتظار کيفر و لعنت خداوند به سر می‌برند (شريف رضى، ۱۳۸۳، خطبه ۱۰۹). همچنين در مقام دعا و نيايش به درگاه الهی، خداوند را بر عليه آنان به یاری طلبیده است «اللَّهُمَّ أَيُّمًا عَبْدٍ مِنْ عِبَادِكَ سَمِعَ مَقَالَتَنَا الْعَادِلَةَ غَيْرَ الْجَائِرَةِ، وَالْمُصْلِحَةَ غَيْرَ الْمُفْسِدَةِ، فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا، فَأَبَى بَعْدَ سَمْعِهِ لَهَا إِلَّا النُّكُوصَ عَنْ نُصْرَتِكَ، وَالْإِبْطَاءَ عَنِ إِعْرَازِ دِينِكَ، فَإِنَّا نَسْتَشْهَدُكَ عَلَيْهِ يَا أَكْبَرَ الشَّاهِدِينَ شَهَادَةً، وَنَسْتَشْهَدُ عَلَيْهِ جَمِيعًا مَا أَسْكَنْتَهُ أَرْضَكَ وَسَمَاوَاتِكَ، ثُمَّ أَنْتَ بَعْدَ الْمُعْنَى عَنْ نَصْرِهِ، وَالْأَخِذُ لَهُ بِذَنْبِهِ؛» خدایا هر کدام از بندگان تو که سخن عادلانه دور از ستم کاری و اصلاح کننده دور از فسادانگیزی ما را نسبت به دین و دنیا شنید و پس از شنیدن سرباز زد و از یاری کردنت باز ایستاد و در گرامی داشتن دین تو درنگ و سستی کرد ما تو را بر ضد او به گواهی می‌طلبیم، ای خدایی که بزرگ‌ترین گواهانی و تمام موجوداتی که در آسمان‌ها زمین و سکونت دادی همه را بر ضد او به گواهی دعوت می‌کنیم با اینکه تو از یاری او بی‌نیازی و او را به کيفر گناهانش گرفتار خواهی کرد (شريف رضى، ۱۳۸۳، خطبه ۲۱۲). با اینکه این خطبه (مناجات) در مورد خودداری کنندگان از جنگ صفین بیان گردیده، اما پرواضح است که موضوع آن کلی است و ممکن است مصادیق دیگری از جمله عدم بیعت را نیز شامل شود.

در عین حال علی‌رغم این که آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ به حقانیت خود و انحراف و گمراهی مخالفین و معاندین یقین کامل داشت در سخنانی که در کتاب سلیم بن قیس از ایشان نقل شده در مورد مخالفان غیرمعاند چنین اظهار نظر فرموده است: «علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود ای پسر قیس به خدا سوگند آن گونه که می‌گویم حق با من است و تنها دشمنان حربی و پیمان‌شکنان و حيله‌گران و منکران و معاندان از امت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هلاک گشته‌اند. اما هر کس که به توحید دست آویخته و به نبوت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دین اسلام اقرار کرده و از صف ملت ابراهیم خارج نشده و علیه ما

ستم کاران را یاری نکرده و با ما دشمنی نورزیده ولی در امر خلافت دچار تردید شده و اهل آن را نشناخته و ولایت ما را نیز نشناخته و با ما دشمنی نورزیده است، این فرد مسلمان مستضعفی است که امید رحمت خدا بر او می‌رود و باید که از گناهانش بی‌مناک باشد» (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۱۸۳). در جای دیگر همین کتاب از ایشان نقل نموده که «سلیم گوید گفتم ای امیرمؤمنان اگر کسی در عقیده توقف کرد و به شما روی نیاورد و دشمنی هم نورزید و دوستدار شما هم نبود و از دشمنان شما هم بیزاری نجست و گفت نمی‌دانم حق کدام جریان است و در گفته‌اش هم راست گو بود چگونه است؟ فرمود: اما کسی که خدای یکتا را پرستد و به رسول خدا ﷺ ایمان آورد ولی ولایت و هدایت ما و گمراهی دشمنان ما را نشناخت و با ما دشمنی نورزید و حلالی را حرام و حرامی را حلال نکرد و بدون توجه به اختلاف آراء در اصول و فروع احکام فقط به آنچه خداوند امر و نهی فرموده عمل کرد این کس نجات یافته است» (افتخارزاده، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰).

می‌توان چنین استنباط کرد که نظر امام علیه السلام چنان که در ادامه خواهد آمد در مورد قاعدین و خودداری کنندگان از بیعت این است که گرچه به یاری حق برنخاسته و دین خدا و پیشوای حق را یاری ننموده‌اند و از اجتماع مسلمانان کناره‌گیری کرده‌اند و بدین لحاظ مستحق شماتت و سرزنش هستند، اما در صورتی که به باطل هم گرایش پیدا نکرده و با حق دشمنی نورزیده باشند و احکام الهی را زیر پا نهاده باشند، با دشمنان حیه‌گر و معاند در یک صف قرار نمی‌گیرند و باید آنان را به حال خود رها کرد. این بی‌اعتنایی به آنان پاسخ بی‌توجهی آنان به اجتماع مسلمین است و موجب انزوای آنها در جامعه خواهد شد.

ب - قریش (ویژه خواهان)

دومین گروه مخالف امام علی علیه السلام قریش هستند. این قبیله به عنوان گروه ممتازی که در دوران خلافت ابوبکر حق انحصاری خلافت را به دست آورد و در دوران

خلیفه دوم و سوم نیز این حق را مخصوص به خود می دانست. در دوران خلافت امام علی علیه السلام به عنوان یکی از بازیگران اصلی صحنه سیاست نقش عمده و مهمی را در مخالفت و معاندت با آن حضرت ایفا نمود. گفتگویی از عمار یاسر با عبدالله ابن ابی ربیعہ مخزومی نقل شده که به خوبی دیدگاه قریش را نسبت به حق حکومت بازگو می نماید. در این گفتگو عبدالله ابن ابی ربیعہ به عمار یاسر می تازد که ای پسر سمیه از حد خود تجاوز کردی تو را چه کار به اینکه قریش برای خود فرمانروا تعیین می کند (قاضی زاده، ۱۳۸۳). گر چه تعدادی از تیره های قریش به یاری امام علی علیه السلام برخاستند و تعداد دیگری از قبیل طلحه و زبیر و بنی امیه در صف معاندان قرار گرفتند، اما افراد و گروه هایی از قریش به عنوان مخالف غیر معاند هم وجود داشتند که نمونه بارز آن قاعدین هستند.

امام علیه السلام در موارد متعدد از مخالفت و دشمنی آنان با خود اظهار نگرانی کرده اند. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَى قُرَيْشٍ، فَإِنَّهُمْ قَدْ قَطَعُوا رَحِمِي، وَ أَكْفَأُوا إِنَائِي، وَ أَجْمَعُوا عَلَيَّ مُنَازَعَتِي حَقًّا كُنْتُ أَوْلَى بِهِ مِنْ غَيْرِي»؛ خدایا برای پیروزی بر قریش و یارانشان از تو کمک می خواهم، که پیوند خویشاوندی مرا بریدند و کار مرا دگرگون کردند و همگی برای مبارزه با من در حقی که از همه آنان سزاوارترم متحد گردیدند (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۲۱۷). در جای دیگر می فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَعْدِيكَ عَلَى قُرَيْشٍ وَ مَنْ أَعَانَهُمْ! فَإِنَّهُمْ قَطَعُوا رَحِمِي، وَ صَغَرُوا عَظِيمَ مَنْزِلَتِي، وَ أَجْمَعُوا عَلَيَّ مُنَازَعَتِي أَمْرًا هُوَ لِي»؛ بار خدایا از قریش و از تمامی آنها که یاریشان کردند به پیشگاه تو شکایت می کنم. زیرا قریش پیوند خویشاوندی مرا قطع کردند و مقام و منزلت بزرگ مرا کوچک شمردند و در غصب حق من با یکدیگر هم داستان شدند (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۷۲). و نیز در نامه ای به عقیل فرموده اند: «فَدَعَّ عَنْكَ قُرَيْشًا وَ تَرَكَاهُمْ فِي الضَّلَالِ، وَ تَجَوَّأَهُمْ فِي الشَّقَاقِ، وَ جَمَّاحَهُمْ فِي التِّيهِ، فَإِنَّهُمْ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَيَّ حَرْبِي كَمَا جَمَّاعَهُمْ عَلَيَّ حَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلِي، فَجَزَتْ قُرَيْشًا عَنِّي الْجَوَازِي! فَقَدْ قَطَعُوا رَحِمِي، وَ

سَلْبُونِي سُلْطَانَ ابْنِ أُمِّي»؛ برادر! قریش را بگذار تا در گمراهی بتازند و در جدایی سرگردان باشند و با سرکشی و دشمنی زندگی کنند، همانا آنان در جنگ با من متحد شدند، آن گونه که پیش از من در نبرد با رسول خدا ﷺ هماهنگ بودند. خدا قریش را به کیفر زشتی‌هایشان عذاب کند، آنها پیوند خویشاوندی مرا بریدند و حکومت فرزند مادرم را از من ربودند (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۳۶). در گفتگویی که بین عبدالله بن عباس و خلیفه دوم صورت گرفته، عمر به ابن عباس می‌گوید: «ای ابن عباس پدر تو عموی پیامبر بود و تو پسر عم پیامبری. چه چیز قومتان (قریش) را از شما باز داشت؟ گفتم نمی‌دانم. گفت ولی من می‌دانم خلافت شما را خوش نداشتند. گفتم چرا؟ گفت خدایا ببخش، خوش نداشتند که پیامبری و خلافت را با هم داشته باشید و بدان بیالید» (مادلونگ، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲).

همچنان که ملاحظه می‌شود امام علیؑ مصادیق مخالفت قریش را با خود، غضب خلافت و دشمنی و مخالفت با ایشان و کوچک شمردن منزلت ایشان و جنگ با آن حضرت می‌داند. طبعاً امام در برخورد با این گروه نیز مانند مخالفان پیشین به راهنمایی و هدایت و تبیین حقانیت خود پرداخته‌اند. در مواردی آنان را سرزنش و مذمت نموده و گمراهی‌شان را یادآوری فرموده‌اند. آشکار کردن گمراهی آنان مردم را از پیروی از افراد سرکش این قبیله بازداشته است، اما در مواردی که مخالفین به هیچ چیز جز مبارزه و نبرد راضی نبوده‌اند و اقدامات آنان موجب سلب امنیت جامعه و تهدید حکومت اسلامی بوده، ناچار با آنان جنگیده‌اند.

ج - خودداری کنندگان از شرکت در جنگ (عاقبت طلبان)

سومین گروه مخالفین امام علیؑ افرادی هستند که علی‌رغم بیعت با ایشان از شرکت در جنگ‌ها و مبارزه با طغیان‌گران و ستم‌گران و منحرفان خودداری

نموده‌اند. چنان که پیش از این در صفحه ۵ همین مقاله آمد امام علیه السلام پس از اطلاع از عدم همراهی سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر و اسامه بن زید به آنان یادآوری کرد که با آنکه بیعت من بر گردن شماست، شما را مجبور نمی‌کنم که همراه من بیایید. در ادامه این روایت آمده که «حضرت علیه السلام از آنان پرسید: چه چیز موجب شده است از همراهی با من خودداری کنید؟ خلاصه جواب آنها این بود که می‌ترسیم مؤمنی را بکشیم. امام علیه السلام فرمود هر شیفته و به فتنه درافتاده را نمی‌توان سرزنش کرد. مگر شما در بیعت من نیستید؟ گفتند آری. فرمود بروید که به زودی خداوند مرا از شما بی‌نیاز خواهد کرد» (مفید، بی‌تا، ص ۴۰).

طبری نوشته است «علی کمیل نخعی را به طلب عبدالله بن عمر فرستاد که وی را بیاورد و بدو گفت با من (برای مقابله با شورش طلحه و زبیر) بیا. گفت من با مردم مدینه‌ام، من یکی از آنها هستم، بیعت کردند و من نیز به بیعت آنها بیعت کردم و از آنها جدا نمی‌شوم، اگر آنها برون شدند من نیز برون می‌شوم و اگر بجا ماندند من نیز بجا می‌مانم. گفت ضامنی بده که برون نخواهی رفت گفت ضامن نمی‌دهم گفت اگر بدخوبی ترا در کودکی و بزرگی نمی‌دانستم حیرت می‌کردم و لش کنی من ضامن او هستم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵۱). «آن گاه عبدالله بن عمر سوی مدینه بازگشت و شنید که کسان می‌گفتند به خدا نمی‌دانیم چه کنیم که در این کار به شبهه افتاده می‌مانیم تا کار روشن شود و ابهام برخیزد» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵۲). و نیز نوشته «طلحه گوید وقتی علی اطاعت مردم مدینه را که مایه نصرت او توانست شد چنان که می‌خواست ندید سران اهل مدینه را فراهم آورد و به سخن ایستاد» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵۲)، و نیز نوشته «وقتی زیاد بن حنظله دید که مردم از همراهی علی طفره می‌روند پیش وی رفت و گفت هر که طفره رود ما با تو می‌مانیم و در جلو رویت جنگ می‌کنیم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵۲). براساس روایات متعدد تاریخی کناره‌گیری و عدم همراهی با آن حضرت در

فتنه ناکشین منحصر به مردم مدینه نبود. طبری نوشته «طلحه بن اعلم گوید علی، محمد بن ابی بکر و محمد بن عون را سوی کوفه فرستاد. مردم برای مشورت درباره حرکت پیش ابوموسی آمدند. ابوموسی گفت راه آخرت این است که بمانید و راه دنیا این است که حرکت کنید، خودتان دانید. گوید گفته او به دو محمد رسید و از او دوری گرفتند و سخنان درشت گفتند. ابوموسی گفت به خدا بیعت عثمان به گردن من و یار شماست، اگر بخواهیم جنگ کنیم جنگ نمی کنیم تا همه قاتلان عثمان هر کجا باشند کشته شوند» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵۲).

«زیاد بن ابی سفیان از جمله کناره گیران (جنگ جمل) بود که در جنگ حضور نیافته بود و در خانه نافع بن حارث بود، وقتی علی علیه السلام از کار بیعت فراغت یافت عبدالرحمان بن ابی بکره جزء امن خواهان پیامد و سلام گفت. علی علیه السلام گفت عموی تو به جای نشست و مراقب ماند. گفت ای امیرمؤمنان او دوستدار تو است به خوشدلیات علاقه دارد ولی شنیده ام که بیمار است. از او خبر بگیرم و بیایم (عبدالرحمان علی را پیش او برد)، علی گفت به جای ماندی و مراقب بودی. زیاد دست بر سینه نهاد و گفت این درد مشخص است. آن گاه از علی عذر خواست که عذر وی را پذیرفت و با وی مشورت کرد» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷۷).

رفتار امام علی علیه السلام با عافیت طلبان

امام علی علیه السلام در مورد این گروه از مخالفان نیز سرزنش و شماتت آنها را برگزید و از آنان به عنوان کسانی یاد کرد که حق را خوار کردند، اما باطل را هم یاری نمودند «و قال علیه السلام: فی الذین اعتزلوا القتال معه: خَذَلُوا الْحَقَّ، وَ لَمْ يَنْصُرُوا الْبَاطِلَ» (شریف رضی، ۱۳۸۳، حکمت ۱۸).

اما نسبت به قاعدین این گروه را بیشتر مورد سرزنش قرار داد و به مردم نیز امر

نمود ضمن سرزنش، آنان را در انزوا قرار دهند و از خود برانند. آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ در اولین خطابه خود در مسجد اعظم کوفه چنین فرمود: «هلا من آن مرداتان را که از یاری من کوتاهی کردند، ملامت و نکوهش می کنم. آنان را از خود برانید و سخنان ناخوشایند (که در خور آنند) به گوششان فرو خوانید تا سرزنش شوند و حزب خدا به گاه جدایی از آنان باز شناخته شود. مالک بن حبيب یربوعی که فرمانده شرطه او بود برخاست و گفت به خدا سوگند من راندن و زشت شنواندن را برای آنان کم می دانم. سوگند به خدا اگر فرمان دهی آنان را بکشیم. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ گفت منزّه است خدا ای مالک از اندازه در گذشتی و از حد تجاوز کردی و در تندروی غرقه شدی! گفت ای امیر مؤمنان، پاره ای بیدادی (و سخت گیری) در برخی کارها آدمی را از سازش با دشمنان بی نیاز می سازد. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ گفت: ای مالک! چنین نیست خداوند حکم خود را داده که قتل نفسی برابر نفسی است، پس چه جای بیدادگری باشد. او فرموده است مَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا، و اسراف در قتل آن است که کسی را که (هیچ یک از کسان) تو را نکشته است بکشی و خداوند (ما را) از آن بازداشته و آن بیداد باشد» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۷). همچنین در مورد برخورد آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ با افرادی که از حضور در نبرد جمل خودداری نموده بودند روایات دیگری وجود دارد که موضع ایشان را در قبال این افراد مشخص می نماید. «محمد بن مخنف گفته هنگامی که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ از بصره آمد ... با او به کوفه آمدم. برابرش مردانی بودند که تویبخشان می فرمود و به آنان می گفت چه چیز شمار را که اشراف قوم خود هستید بر آن داشت که از یاری من طفره زنید؟ به خدا سوگند اگر این (کندی شما) از سستی نیست و زائیده کوته بینی شماست شما هلاک شونده اید و به خدا سوگند اگر از جهت شک شما در فضل و (لزوم) پشتیبانی از من بود به راستی شما دشمن محسوب می شوید» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۲۱). همچنین در کتاب وقعة صفین، نصر بن مزاحم روایتی از سخنان

خفاف بن عبدالله در حضور معاویه آورده که گفته «علی آماده حرکت (به سوی بصره) شد و مهاجران و انصار سر به فرمان او نهادند و خود مایل به جنگ نبود و سه نفر هم فکرش بودند؛ سعد بن مالک و عبدالله بن عمرو و محمد بن مسلمه. پس هیچ کس را به اکراه وادار نکرد» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۹۸). اما در مورد افرادی که موقعیت خاصی داشتند علاوه بر سرزنش و توبیخ و یادآوری زشتی نافرمانی آنان، اقدامات دیگری انجام دادند که نمونه آن عزل ابوموسی اشعری از امارت کوفه است. «هاشم (بن عتبّه) به علی علیه السلام نوشت که من پیش مردی (ابوموسی) دغل و مخالف آمده‌ام که دغلی و دشمنی وی عیان است. علی علیه السلام، حسن علیه السلام و عمار بن یاسر را فرستاد که مردم را سوی او حرکت دهند. قرظة بن کعب انصاری را نیز امارت کوفه داد و همراه وی به ابوموسی نوشت، اما بعد پنداشتم علاقه تو به این کار که خدایت از آن بی نصیب کند مانع از آن می شود که با دستور من مخالفت کنی. حسن علیه السلام و عمار را فرستادم که مردم را حرکت دهند. قرظة بن کعب را زمامدار شهر کردم. از کار ما با مذمت و خفت کناره کن. اگر نکنی گفته‌ام تو را بیرون کند، اگر مقاومت کنی و بر تو غلبه یابد پاره پاره‌ات کند» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲۵).

بازماندگان از صفین بیشتر و متنوع‌تر از بازماندگان از جمل بودند. تبلیغات معاویه و منفعت‌طلبی و عافیت‌طلبی سران برخی قبایل نیز به تردید و دودلی دامن می زد. «علی علیه السلام بر فراز منبر به خطبه ایستاد و من هنگامی که مردم را تشویق می کرد و به لشکرکشی به صفین برای پیکار شامیان امر می فرمود پای منبر بودم. نخست به سپاس و ستایش خدا پرداخت و سپس گفت پیش به سوی دشمنان سنت‌ها و قرآن پیش به سوی بازمانده احزاب قاتلان مهاجران و انصار. بعد مردی از بنی فزاره که او را اربد می خواندند برخاست و گفت آیا می خواهی ما را بر سر برادران خویش، مردم شام بتازانی که آنان را به خاطر تو بکشیم، همان گونه که ما را بر سر برادرانمان مردم بصره راندی و ایشان را کشتیم؟ هان به خدا که ما

دیگر چنان نکنیم. پس اشتر برخاست و گفت ای مردم به راستی این کیست؟ مرد فزاری گریخت و مردم سر در پی او نهادند» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴).

«چون علی علیه السلام به مردم فرمان حرکت به شام داد، عبدالله بن معتم عسی و حنظله بن ربیع تیممی با دو گروه انبوه از غطفان و بنی تمیم بر امیرمؤمنان وارد شدند. تیممی به او گفت ای امیرمؤمنان ما به خیراندیشی نزد تو آمده ایم و نظر ما نظری به سود توست آن را رد مکن زیر آراء ما با تو و همراهان توست. درنگ کن و به این مرد (معاویه) نامه بنویس و در پیکار با مردم شام شتاب مکن، زیرا من به خدا نمی دانم و معلوم نیست که چون رویارو شویم پیروزی از آن کدام و شکست نصیب که خواهد بود. آن گاه ابن معتم برخاست و سخن گفت و گروهی که با آن دو آمده بودند سخنانی از همان دست گفتند... پس معقل بن قیس یربوعی ریاحی برخاست و سوی امام آمد و گفت ای امیرمؤمنان به خدا سوگند که اینان از راه خیرخواهی نزدت نیامده اند و جز به فریبکاری به حضورت نرسیده اند از آنها پرهیز که دوست نامترین دشمنانند. و مالک بن حیب (به امام) گفت ای امیرمؤمنان به من خبر رسیده که این حنظله با معاویه مکاتبه دارد او را به ما بسپار که زندانش کنیم تا تو نبردت را به پایان رسانی و بازگردی. عیاش بن ربیعه و قائد بن بکیر که هر دو از بنی عبس بودند حضور علی علیه السلام ایستادند و گفتند ای امیرمؤمنان این رفیق ما عبدالله بن معتم خود به ما خبر داده که با معاویه مکاتبه دارد پس تو یا خود او را زندانی کن یا دست ما را بر او باز بگذار که به زندانش افکنیم تا نبردت را به پایان رسانی و آن دو پیاپی می گفتند آیا این است پادش کسی که به سود شما نظر داده است؟ علی علیه السلام به آن دو گفت خدا میان من و شماست و من شما را بدو وامی گذارم و در برابر شما بدو اعتماد می کنم هر جا خواهید بروید» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶).

«بیشی از مردم برای عزیمت و جهاد به علی علیه السلام پاسخ مثبت دادند، جز اینکه یاران عبدالله بن مسعود که عیبه السملانی و همراهانش نیز با آنان بودند نزد وی

آمدند و به او گفتند ما با تو رهسپار می شویم، ولی در لشکرگاه شما فرود نمی آیم و خود اردویی جداگانه می زنیم، تا در کار شما و شامیان بنگریم. هرگاه دیدیم یکی از دو طرف به کاری که بر او حلال نیست دست یازید یا گردنکشی و ظمی از او سر زد ما بر ضد او وارد پیکار می شویم. علی علیه السلام گفت آفرین خوش آمدید، این به معنی به کار بردن بصیرت در دین و کار بستن دانش در سنت است و هر کس به چنین پیشنهادی راضی نشود بی گمان خائن و ستم گر باشد. پاره ای دیگر از یاران عبدالله بن مسعود که ربیع بن خثیم با آنان بود و آن روز چهار صد تن می شدند نزد وی آمدند و گفتند ای امیر مؤمنان ما با وجود شناخت فضل و برتری تو در این پیکار (داخلی) شک داریم. نه ما و نه تو و نه دیگر مسلمانان از وجود افرادی که با دشمنان برون مرزی پیکار کنند بی نیاز نیستیم. پس ما را در برخی مرزها بگمار که آنجا باشیم و در دفاع از مردم آن مناطق بجنگیم. پس علی علیه السلام او را به حدود ری فرستاد و نخستین پرچمی که در کوفه بسته شد پرچم (مأموریت مزدداری) ربیع بن خثیم بود» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱). «علی علیه السلام باهلیمان را که خوش نداشتند با او رهسپار صفین شوند بخواند و گفت ای گروه باهله من خدا را گواه می گیرم که شما مرا دشمن می دارید و من نیز شما را دوست ندارم، پس سهم خود را برگیرید (که عطایتان را به لقایان بخشیدم) و به دیلم روید» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۶۲). همچنان که از روایات فوق به روشنی پیداست عافیت طلبان جمل اولاً تعداد محدودتری بودند و ثانیاً علت عدم همراهی خود را فقط عدم تشخیص حق و باطل و ترس از جنگیدن و کشتن مؤمنان می دانستند، در حالی که براساس روایاتی که ذکر شد عافیت طلبان صفین، اگر چه در بین آنان گروه هایی وجود دارند که جنگ با مسلمانان را محل تردید دانسته و آن را ناخوش دارند، اما عده ای از آنان با طرح تعصبات قبیله ای، جنگیدن با خویشان شامی خود را بر نمی تابند و عده ای که آشکارا با دشمن رابطه دارند در نتیجه جنگ القاء تردید نموده و بنابراین مخالف

جنگ با دشمن هستند. این نکته نیز بسیار بارز است که عافیت‌طلبان در گروه‌های بزرگ به امام علیه السلام مراجعه نموده و نشان دادن تعداد افراد خود و اطاعت گروه از سران را برگ برنده‌ای در تحمیل نظر خود می‌دانند. اما علی علیه السلام علاوه بر سرزنش و منزوی کردن عافیت‌طلبان همچنان که گذشت علی‌رغم گذشت و رها کردن افرادی که دشمنی آنان آشکار نبود، نسبت به برکناری و تهدید کارگزاران ناشایسته‌ای همچون ابوموسی اشعری اقدام فرمود و باهلیمان را که به فرموده خودش با او دشمن بودند تبعید کرد. آن حضرت علیه السلام ضمن خودداری از اعمال مجازات سنگین برای افراد جامانده از سپاه، رئیس شرطه خود را به اعزام سربازان بازمانده فرمان داد و در سخنان هنگام عزیمت از نخيله فرمود: «پس مبادا عقب بمانید و دست به دست کنید چه من مالک بن حبیب یربوعی را به جای خود گماشته‌ام و به او دستور داده‌ام که هیچ سرباز جامانده‌ای را رها نکند مگر آنکه او را به شما ملحق سازد انشاءالله. پس معقل بن قیس ریاحی در حضورش برخاست و گفت ای امیرمؤمنان به خدا سوگند که جز سست اعتقاد بدگمان از تو عقب نمی‌ماند و جز منافقی (دوروی) با تو تعلق و طفره روا نمی‌دارد. به مالک بن حبیب بفرمای که جاماندگان را گردن زند. علی علیه السلام گفت من دستور خود را به او داده‌ام و او انشاءالله در کار خود کوتاهی نمی‌کند» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۸۵). امام علیه السلام در مقابل افراد سرشناسی که با دشمن رابطه داشتند و با گروه خود به دشمن پیوستند (مانند حنظله بن ربیع که پیشنهاد تأخیر جنگ را مطرح نمود) برخورد شدیدتری نمودند. «اندکی بعد علی علیه السلام به دنبال همین حنظله بن ربیع معروف به حنظله کاتب که از اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود فرستاد (و چون آمد) به او گفت ای حنظله آیا بر ضد منی یا با منی؟ گفت نه بر ضد توام و نه با تو هستم. گفت پس چه می‌خواهی؟ گفت خواهم که مرا به رُها بفرستند، زیرا خود فرجی باشد. در آنجا درنگ می‌کنم تا این جریان سپری شود. وابستگان او خشمگین شدند... و گفتند به خدا سوگند اگر همراه این بزرگ‌مرد و با ما نیایی

نمی‌گذاریم فلان زن - همسرش - و فرزندش با تو بیایند و اگر خلاف این اراده کنی تو را می‌کشیم. او گفت مهلتم دهید تا ببیندیشم و چون شب درآمد، سوی معاویه گریخت. ابن معتم هم با او به معاویه پیوست به همراه یازده تن از قوم ابن معتم و بیست و سه تن از مردان قوم حنظله. چون حنظله گریخت علی علیه السلام فرمان داد تا خانه‌اش را ویران کنند» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸).

د - سران متکبر و خودپسند (خودبینان)

همچنان که پیش از این گذشت در میان جامعه اسلامی تعصب قبیله‌ای و نژادی که در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کم رنگ شده و جای خود را به اخوت اسلامی و صله رحم براساس موازین اسلامی داده بود با رحلت آن حضرت و خلافت خلفای اول و دوم و سوم دوباره رشد نمود و زمینه رشد این شجره نامبارک را که سیاست سلطه قریش بر غیر قریش و عرب بر غیر عرب بود فراهم کرد. در دوران امام علی علیه السلام نیز بعضی از سران قبایل که با ایشان بیعت نموده و یا حتی در سپاه حضرت حضور داشتند با تعصبات پوچ و خودپسندی، در صدد احیاء افتخارات قبیله‌ای خود و برتر نشان دادن خود نسبت به دیگران بودند. عده‌ای از آنان به صراحت ملاک و معیارهای قبیله‌ای و نه حق و باطل بودن امور را ملاک تصمیم‌گیری‌های خود می‌دانستند. نمونه بارز این افراد اشعث بن قیس است. در جریان انتخاب حکمین پس از اینکه امام علیه السلام عبدالله بن عباس را برای حکمیت پیشنهاد کردند «اشعث گفت نه به خدا سوگند تا قیام قیامت نباید در میانه ما دو تن از قبیله مضر داوری کنند. اگر او (معاویه) مردی از قبیله مضر را گماشته است من مردی از یمانیان را قرار می‌دهم. علی علیه السلام گفت من بیم آن دارم که (این) یمانی (محبوب) شما فریب بخورد، زیرا عمر و چون امری را به هوای نفس و مراد دل خود بگذراند به هیچ روی خدا را در نظر نمی‌گیرد. اشعث گفت به خدا سوگند اگر پاره‌ای به ناخواست ما داوری کنند، ولی یکی از داوران یمانی باشد ما را خوشتر از آنکه (پاره‌ای) به خوشایند و مراد ما داوری کنند، اما

هر دو داور از قبیله مضر باشند» (نصر بن مزاحم، ۱۳۷۵، ص ۶۸۹). آنچه در سخنان اشعث دیده می‌شود فقط رقابت و چشم و هم‌چشمی قبیله‌ای است و به گفته خودش وقتی یکی از اعراب عدنانی به عنوان حکم قرار گرفت فرد دیگر باید حتماً از قحطانیان باشد و لو اینکه از نتیجه کار آنان مطمئن نبوده و به آن راضی نباشیم. امام علی علیه السلام به درستی، خطر وجود چنین افرادی را به امت اسلامی گوشزد نموده و به معرفی آنان پرداخته‌اند: «أَلَا فَالْحَذَرَ الْحَذَرَ مِنْ طَاعَةِ سَادَاتِكُمْ وَكِبْرَاتِكُمْ! الَّذِينَ تَكْبَرُوا عَنْ حَسَبِهِمْ، وَتَرَفَعُوا فَوْقَ نَسَبِهِمْ، وَالْقَوَا الْهَجِينَةَ عَلَى رَبِّهِمْ، وَجَاحِدُوا اللَّهَ مَا صَنَعَ بِهِمْ، مُكَابِرَةً لِقَضَائِهِ، وَمُعَالِبَةً لِلآيَةِ، فَإِنَّهُمْ قَوَاعِدُ أَسَاسِ الْعَصَبِيَّةِ، وَدَعَائِمُ أَرْكَانِ الْفِتْنَةِ، وَسُيُوفُ إِعْتِرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ»؛ آگاه باشید زنهار زنهار از پیروی و فرمانبری سران و بزرگانان. آنان که به حسب و نسب خود می‌نازند و خود را بالاتر از آنچه هستند می‌پندارند و کارهای نادرست را به خدا نسبت می‌دهند و نعمت‌های گسترده خدا را انکار می‌کنند تا با خواسته‌های پروردگاری مبارزه کنند و نعمت‌های او را نادیده انگارند، آنان شالوده‌عصب جاهلی و ستون‌های فتنه و شمشیرهای تفاخر جاهلیت هستند» (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۹۲). این خطبه (خطبه قاصعه) در پایان عمر شریف امام علی علیه السلام ایراد گردیده و همچنان که ملاحظه می‌شود ایشان ضمن برشمردن صفات این قبیل افراد آنان را اساس و شالوده‌عصیت و پایه‌های فتنه می‌شمارند. چه هشدار از این بالاتر که امام علیه السلام با روشن‌بینی خاص خود در دوران فتنه، ارکان و پایه‌های آن را آشکارا معرفی نموده و مردم را از اطاعت از این گروه برحذر می‌دارند. آنچه از کلام امام علیه السلام قابل استنباط است، اینکه علاوه بر صفات ذمیمه تکبر و خودبرتربینی، نسبت دادن کارهای نادرست به خداوند و ایجاد انحراف فکری در توده مردم و انکار و ناچیز شمردن نعمت‌های الهی (که به یقین رهبران پاک و برگزیده نیز از نعمت‌های الهی هستند که اینان در صدد برتری جویی بر رهبران الهی هستند) از ویژگی‌های این گروه است. اینان

برنده‌ترین و کارآمدترین ابزار برای تفاخرهای جاهلی هستند و مفاخره‌های جاهلی به وسیله این گروه احیاء و منتشر می‌شود. نکته قابل ذکر دیگر اینکه اطاعت و پیروی مردم از این ارکان فتنه، ساختمان فتنه را کامل نموده و کمک مهمی به آنان در جهت پیشبرد اهداف جاهلی‌شان به شمار می‌رود. در جای دیگری آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام در مورد آغاز فتنه‌ها چنین فرموده‌اند: «همانا آغاز پدید آمدن فتنه‌ها خواسته‌های نفسانی است و احکامی نو که از آنها پیروی می‌شود و در آنها با کتاب خدا مخالفت می‌شود و گروهی از مردان از گروهی دیگر به خلاف دین خدا یاری می‌جویند» (ابوجعفر اسکافی، ۱۳۷۴). در خطبه قاصعه، حضرت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام مردم را از پیروی از گروه دیگری نیز برحذر می‌دارند و آن افراد فرومایه هستند. فرومایگانی که با درآمیختن با توده مردم عقاید و نیات باطل خویش را با نیات پاک و صادق مردم مخلوط نموده و ابزار شیطان برای گمراه کردن مردم هستند. «وَلَا تُطِيعُوا الْأَدْعِيَاءَ الَّذِينَ شَرِبْتُمْ بِصَفْوِكُمْ كَدَرَهُمْ، وَ خَاطَبْتُمْ بِصِحَّتِكُمْ مَرَضَهُمْ، وَ أَدْخَلْتُمْ فِي حَقِّكُمْ بَاطِلَهُمْ، وَ هُمْ أَسَاسُ الْفُسُوقِ، وَ أَحْلَاسُ الْعُقُوقِ، اتَّخَذَهُمْ إِبْلِيسُ مَطَايَا ضَلَالٍ، وَ جُنْدًا بِهِمْ يَصُولُ عَلَى النَّاسِ، وَ تَرَاجِمَةً يَنْطِقُ عَلَى النَّسْتِهِمْ، اسْتِرَاقًا لِعُقُولِكُمْ، وَ دُخُولًا فِي عُيُونِكُمْ، وَ نَفْسًا فِي أَسْمَاعِكُمْ، فَجَعَلَكُمْ مَرْمَى نَبْلِهِ، وَ مَوْطِيءَ قَدَمِهِ، وَ مَأْخَذَ يَدِهِ؛» و از فرومایگان اطاعت نکنید آنان که تیرگی‌شان را با صفای خود نوشیدید و بیماری‌شان را با سلامت خود درهم آمیخته‌اید و باطل آنان را با حق خویش مخلوط کرده‌اید، در حالی که آنان ریشه همه فسق‌ها و انحرافات و همراه انواع گناهان‌اند. شیطان آنها را برای گمراه کردن مردم مرکب‌های رام قرار داد و از آنان لشکری برای هجوم به مردم ساخت و برای دزدیدن عقل‌ها و داخل شدن در چشم‌ها و گوش‌های شما آنان را سخنگوی خود برگزید (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۹۲).

امام عَلَيْهِ السَّلَام در خطبه ۱۹ به طور مشخص و در پاسخ جسارت اشعث بن قیس، او را منافق و متکبر نامیدند که با خویشان و بستگان خود نیز وفاداری ننموده و آنان

را به مرگ و نابودی کشانده است.

هـ- غارتگران اموال عمومی (خائنان)

یکی از اولین اقدامات امام علی علیه السلام در دوران حکومت، برکناری عاملان عثمان بود و در این کار، یعنی برکنار نمودن حکمرانان نالایق، آن چنان جدی و قاطع بود که در مقابل پیشنهاد اینکه تا زمان ثبات حکومت خود آنان را در کارشان نگهدارد فرمود: «به خدا اگر فقط لختی از روز باشم به رأی خویش کار می‌کنم و این جمع و امثال آنها را به کار نمی‌گمارم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۴۱). عدم تحمل کارگزاران خائن و نالایق اختصاص به عاملان عثمان نداشت. شواهدی وجود دارد که امام علی علیه السلام هنگام نصب کارگزاران، با آنان اتمام حجت نموده که در صورت تخلف، آنان را از کار برکنار خواهد نمود: «آنچه را به تو فرمان می‌دهم عمل کن و اگر با فرمان من مخالفت کنی خداوند تو را مؤاخذه می‌فرماید. وانگهی اگر خلافی از تو به اطلاع من برسد به خواست خداوند تو را از کار برکنار می‌کنم» (ابوجعفر اسکافی، ۱۳۷۴). در حکومت خود نیز به محض احساس خطر خیانت و ناپاکی به کارگزاران خود هشدار می‌داد و اگر خیانت آنان محرز می‌شد فوراً آنان را برکنار و بازخواست می‌کرد و اموال عمومی را از آنان مطالبه می‌نمود. در نامه‌ای به زیاد بن ابیه جانشین استاندار بصره نوشته‌اند: «وَ إِنِّي أُقْسِمُ بِاللَّهِ قَسَمًا صَادِقًا، لَئِن بَلَغَنِي أَنَّكَ خُنْتَ مِنْ فِئَةِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا، لَأَشُدَّنَّ عَلَيْكَ شِدَّةً تَدْعُكَ قَلِيلَ الْوَفْرِ، تَقِيلُ الظَّهْرَ، ضَيْبِلَ الْأَمْرِ، وَ السَّلَامِ؛» همانا من به راستی به خدا سوگند می‌خورم اگر به من گزارش کنند که در اموال عمومی خیانت کردی، کم یا زیاد چنان بر تو سخت گیرم که کم بهره شده و در هزینه عیال درمانده و خوار و سرگردان شوی» (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۲۰) و در نامه دیگری به یکی از کارگزاران خود که مرتکب خیانت شده بود نوشته‌اند: «وَ لَئِن كَانَ مَا بَلَغَنِي عَنْكَ حَقًّا، لَجَمَلُ أَهْلِكَ وَ شِيعُ نَعْلِكَ خَيْرٌ مِنْكَ، وَ

مَنْ كَانَ بِصِفَتِكَ فَلَيْسَ بِأَهْلٍ أَنْ يُسَدَّ بِهِ ثَغْرٌ، أَوْ يُنْفَذَ بِهِ أَمْرٌ، أَوْ يُعْلَى لَهُ قَدْرٌ، أَوْ يُشْرَكَ فِي أَمَانَةٍ، أَوْ يُؤْمَنَ عَلَيَّ خِيَانَةً. فَأَقْبِلْ إِلَيَّ حِينَ يَصِلُ إِلَيْكَ كِتَابِي هَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛^۱ اگر آنچه به من گزارش رسیده درست باشد شتر خانه‌ات و بند کفش تو از تو با ارزش‌تر است و کسی که همانند تو باشد نه لیاقت پاسداری از مرزهای کشور را دارد و نه می‌تواند کاری را به انجام رساند یا ارزش او بالا رود یا شریک در امانت باشد یا از خیانتی دور ماند پس چون این نامه ام به دست تو رسد نزد من بیا انشاء الله (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۷۱). آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ معتقد بود امام باید وظایف خود را مطابق آنچه خداوند به عهده‌اش نهاده به انجام رساند و از کارهای ناپسند (احتمالی) کارگزاران خود در پیشگاه خداوند تبرا جوید همان گونه که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از رفتار خالد بن ولید بیزاری جست (ابوجعفر اسکافی، ۱۳۷۴). فردی از کارگزاران امام عَلَيْهِ السَّلَامُ به نام مصلّة بن هبیره، اسیران بنی ناجیه را که بر آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ خروج کرده بودند خرید و آزاد کرد، اما وقتی از او غرامت خواستند به سوی معاویه گریخت. امام فرمود: «خدا لعنتش کند چرا همانند آقا عمل کرد و همانند بنده فرار کرد و همانند بدکار خیانت کرد ... گوید آن گاه علی عَلَيْهِ السَّلَامُ سوی خانه وی رفت و آن را بگشود و درهم کوفت» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶۸). و در نامه به یکی دیگر از کارگزاران خود، که در اموال عمومی خیانت کرده بود نوشته‌اند: «اتَّقِ اللَّهَ، وَارْجِعْ إِلَى هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ أَمْوَالَهُمْ، فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ ثُمَّ امْكَنِي اللَّهُ مِنْكَ لَأُعْذِرَنَّ إِلَيَّ اللَّهَ فِيكَ، وَلَا ضَرْبَنَّكَ بِسَيْفِي الَّذِي مَا ضَرَبْتُ بِهِ أَحَدًا إِلَّا دَخَلَ النَّارَ! وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ فَعَلَا مِثْلَ الَّذِي فَعَلْتَ، مَا كَانَتْ لَهُمَا عِنْدِي هَوَادَةٌ، وَلَا ظَفْرًا مِنِّي بِإِرَادَةٍ، حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ مِنْهُمَا، وَ أُزِيحَ الْبَاطِلَ عَنْ مَظْلَمَتَيْهِمَا؛^۲ پس از خدا بترس و اموال آنان را بازگردان، و اگر چنین نکنی و خدا مرا فرصت دهد تا بر تو دست یابم تو را کیفر خواهم کرد که نزد خدا عذرخواه من باشد و با شمشیری تو را می‌زنم که به هر کس زدم وارد

دوزخ گردید. سوگند به خدا اگر حسن و حسین علیهما السلام چنان می‌کردند که تو انجام دادی از من روی خوش نمی‌دیدند و به آرزو نمی‌رسیدند تا آنکه حق را از آنان باز پس ستانم و باطلی را که به ستم پدید آمده نابود سازم (شریف رضی، ۱۳۸۳، نامه ۴۱). پس برخورد امام علی علیه السلام با خائنان، شامل اتمام حجت و انذار و هشدار و توبیخ و تهدید و برکنار کردن و اعلام خیانت آنان و باز پس گرفتن اموال غارت شده و نابود کردن خانه آنان بوده که مجازات‌های مذکور، که براساس نوع و میزان خیانت و شرایط آنان به مقتضای عدالت انجام می‌شد، باعث عبرت دیگران و اعتماد عمومی مردم و بازگشت اموال عمومی می‌گردید.

و - منتقدین بی‌انصاف (حق‌گریزان)

امام علی علیه السلام در حکومت خود بر حق انتقاد و مشورت مردم در امور حکومت اصرار داشت و در سخنان آن حضرت فراوان توصیه به انتقاد و مشورت به چشم می‌خورد: «لَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، وَلَا تَنْظُنُّوا بِي اسْتِقْلَالًا فِي حَقِّ قَيْلٍ لِي»؛ با من چنان که با پادشاهان سرکش سخن می‌گویند حرف نزنید و چنان که از آدم‌های خشمگین کناره می‌گیرند دوری نجوید و با ظاهرسازی با من رفتار نکنید و گمان مبرید اگر حقی به من پیشنهاد دهید بر من گران آید. و در ادامه فرموده‌اند: «فَلَا تَكْفُوا عَن مَّقَالَةٍ بِحَقِّ، أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ»؛ پس از گفتن حق یا مشورت در عدالت خودداری نکنید (شریف رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۲۱۶).

در دوران حکومت آن حضرت هم به جز بیان نظر و پیشنهاد یا انتقاد افراد عادی، تعدادی از مخالفان در سخنانی تند و گزنده از ایشان انتقاد نموده‌اند که موارد ذیل از آن جمله است و به خوبی نحوه برخورد حضرت با این گونه افراد دریافت می‌شود «علی علیه السلام به روز دوشنبه سوی بصره آمد (بعد از جنگ جمل) و به مسجد رفت و نماز کرد و وارد بصره شد و کسانی پیش وی آمدند، آن گاه

بر استر خویش سوی عایشه رفت و چون به خانه عبدالله بن خلف رسید که بزرگ‌ترین خانه بصره بود، زنان را دید که با عایشه بر عبدالله و عثمان پسران خلف می‌گریستند. صفیه دختر حارث نیز روسری داشت و می‌گریست و چون علی علیه السلام را بدید گفت ای علی ای قاتل دوستان، ای متفرق‌کننده جمع، خدا فرزندان را یتیم کند، چنان که فرزندان عبدالله را یتیم کردی. گوید علی علیه السلام جوابی نداد و همچنان آرام پیش عایشه رفت و به او سلام گفت و پیش وی نشست و گفت صفیه با ما درشت گویی کرد، به خدا از وقتی که دختر بود دیگر او را ندیده بودم. گوید چون علی علیه السلام بیرون آمد صفیه پیش آمد و همان سخنان را تکرار کرد. علی علیه السلام استر خویش را بداشت و به درها که در خانه بود اشاره کرد و گفت قصد آن دارم که این در را بگشایم و کسانی را که آنجا هستند بکشم. سپس این در را بگشایم و کسانی را که آنجا هستند بکشم سپس این در را بگشایم و کسانی را که آنجا هستند بکشم. و چنان بود که از زخمیان به عایشه پناه برده بودند و علی علیه السلام از بودنشان خبر یافته بود اما تغافل کرده بود. صفیه از شنیدن این سخنان خاموش شد و علی علیه السلام برون رفت. گوید یکی از ازدیان گفت به خدا نباید این زن جان از دست ما بدر برد، اما علی علیه السلام خشمگین شد و گفت خاموش! پرده‌ای را پاره مکن و وارد خانه‌ای مشو و زنی را آزار مکن هر چند به عرض شما بد گویند و امیران و پارسایان را سفیه شمرند که زنان ضعیف‌اند. ما دستور داشتیم از زنان مشرک نیز دست بداریم مردی که زنی را مکافات دهد و او را بزند مایه ننگ باقیمانده‌گان خود شود. نشنوم کسی متعرض زنی شده که او را چون بدترین مردم عقوبت می‌کنم (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷۳).

«عبدالملک بن ابی حره حنفی گوید روزی علی علیه السلام سخن می‌کرد؛ در اثنای سخنش از اطراف مسجد بانگ حکمیت خاص خداست (لا حکم الا لله) برآوردند. علی علیه السلام گفت الله اکبر سخن حقی است که منظور باطل از آن دارند. اگر خاموش مانند جزء جماعت ما باشند، اگر سخن کنند با آنها حجت گوئیم و

اگر بر ضد ما قیام کنند، به جنگشان برویم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹۴).

«کثیر بن بهز حضرمی گوید روزی علی علیه السلام میان کسان به سخن ایستاده بود یکی از گوشه مسجد گفت حکمیت خاص خداست دیگری نیز برخاست و چنان گفت، آن گاه تنی چند، پیاپی (حکمیت خاص خداست) گفتند. علی علیه السلام گفت الله اکبر سخن حقی است که منظور باطل از آن دارند، سه چیز را درباره شما رعایت می کنیم، مادام که جزء ما باشید به مسجدهای خدا راهتان می دهیم که در آنجا ذکر خدا کنید، مادام که با ما همدستی کنید. غنیمت را از شما باز نمی داریم و با شما جنگ نمی کنیم تا خودتان آغاز کنید. آن گاه سخن خویش را از همانجا که بریده بود از سر گرفت» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹۵).

«عبدالله بن فقیه گوید خریث با سی سوار از یاران خویش به جانب علی علیه السلام آمد و پیش وی ایستاد و گفت به خدا ای علی دستور تو را اطاعت نمی کنم و پشت سرت نماز نمی خوانم و فردا از تو جدا می شوم. گوید این حادثه پس از آن بود که حکمان رأی داده بودند. علی علیه السلام گفت مادرت عزادارت شود. در این صورت عصیان پروردگار خویش کرده ای و پیمان شکسته ای و جز خویشتن را زیان نرسانی بگو چرا چنین می کنی؟ گفت به سب آنکه در کار قرآن حکمیت آورده ای و به هنگام حادثه در کار سستی کرده ای و به کسانی که ستم گر خویش بوده اند اعتماد کرده ای، من با تو مخالفم و با آنها کینه توز و از همه تان جدایی می گیرم. علی علیه السلام گفت بیا تا قرآن را برای تو بخوانم و درباره سنت با تو سخن کنم و چیزهایی از مطالب حق را که از تو بهتر می دانم با تو بگویم، شاید آنچه را اکنون نمی دانی بدانی. گفت پیش تو باز می گردم. علی علیه السلام گفت شیطان تو را گمراه نکند و نادانی به سبکسری نکشاند، به خدا اگر از من هدایت جویی و اندرز خواهی و پذیری به راه رشادت می برم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴۶). اما راوی گفته وقتی احتمال جدا شدن او را دادم به نزد حضرت رفتم و جریان را گفتم و «گفتم ای امیرمؤمنان چرا هم اکنون او را نمی گیری که پیمان

بگیری یا بداری؟ گفت اگر با همه کسانی که از آنها بدگمانیم چنین کنیم زندان‌هایمان پر از آنها شود. رأی من این است که دستگیری و حبس و کیفرشان وقتی باید که مخالفت ما را علنی کنند» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴۸). در خطابه‌ای ضمن مذمت کوفیان به جهت سستی و نافرمانی آنان فرموده «إِنِّي لَعَالِمٌ بِمَا يُضْلِحُكُمْ، وَ يُقِيمُ أَوْدَكُمْ، وَ لَكِنِّي وَ اللَّهُ لَا أَرَى إِصْلَاحَكُمْ بِإِفْسَادِ نَفْسِي؛» و من می‌دانم چگونه باید شما را اصلاح و کجی‌های شما را راست کرد، اما اصلاح شما را با فاسد کردن روح خویش جایز نمی‌دانم» (شریف‌رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۶۹).

در جای دیگر فرمود «یک بار یکی پیش من آمد و گفت در میان یاران تو کسانی هستند که بیم دارم از تو جدایی گیرند. درباره آنان چه رأی داری؟ گفتم به سبب تهمت مؤاخذه نمی‌کنم و به موجب گمان عقوبت نمی‌کنم و جز با کسی که به مخالفت و دشمنی من برخاسته باشد و آشکارا دشمنی کرده باشد جنگ نمی‌کنم، آن هم پس از آنکه دعوتش کنم و اتمام حجت کنم، اگر توبه کرد و به سوی ما بازگشت از او می‌پذیریم که برادر ماست و اگر نپذیرفت و به جنگ ما مصمم بود از خدا بر ضد وی کمک خواهیم و با او جنگ کنیم» (طبری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶۸). ملاحظه می‌شود که آن حضرت در مواجهه با حق‌گريزان نیز بر اصول اعتقادی خویش با کمال صلابت ایستاده در راهنمایی و هدایت و خیرخواهی آنان کوشش نموده و سخنان باطل یا تأویل‌های ناروای آنها را با سخنان متین و منطقی پاسخ گفته است. برخورد با زنانی که زبان به ناسزاگویی می‌شمرند را شایسته نمی‌داند و منتقدان بی‌انصاف را تا آخرین حد ممکن در جامعه اسلامی می‌پذیرد. مبارزه مسلحانه و جنگ را تنها وقتی که مخالفان آشکارا به دشمنی برخیزند و پس از اتمام حجت با آنان جایز می‌داند.

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب مطرح شده می‌توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

دوران حکومت امام علی علیه السلام دوران فتنه است و همه حوادث این دوران باید با توجه به این موضوع بسیار مهم مورد ارزیابی قرار گیرند. عده کمی از مخالفان آن حضرت بنا به اظهار خودشان دغدغه دینی داشته و یا در تشخیص حق و باطل خود را دچار شبهه می‌دیده‌اند. اما اغلب با انگیزه‌های ناروا، مانند خودپسندی و تکبر و دنیادوستی و تعصبات جاهلی از در مخالفت با امام علی علیه السلام درآمده‌اند.

زندگی و رفتار و گفتار و حکومت امام علیه السلام بر مبنای اصول و مبانی اصیل اسلامی است و همه رفتار ایشان در برابر گروه‌های مختلف از جمله مخالفان باید در این چارچوب بررسی شوند. امام علیه السلام براساس آنچه مبانی اصیل اسلام به ویژه قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حکم می‌کند با مخالفان خود مواجه شده‌اند و در این میان رفتار آن حضرت با عافیت‌طلبان مبنی بر سرزنش و در انزوا قرار دادن آنان با رفتار پیامبر نسبت به افرادی که از جنگ تبوک کناره گرفتند مشابهت تام دارد. همچنین رفتار آن حضرت با منافقین مبنی بر بیان ویژگی‌ها و خطر حضور آنان و پرهیز دادن مردم از آنان و عدم برخورد قهرآمیز با آنان با رفتار رسول خدا صلی الله علیه و آله شبیه است.

رفتار آن حضرت بر مبنای موارد یاد شده و براساس شرایط افراد و گروه‌ها و نحوه و میزان مخالفت، شامل هدایت و هشدار، سرزنش و ملامت، در انزوا قرار دادن مخالفان، هشدار دادن به مردم، برکنار کردن متخلفان، بازپس‌گیری اموال عمومی، اظهار براءت و تخریب خانه‌های آنان بوده است.

بررسی و تحلیل و نتیجه‌گیری از رفتار آن حضرت می‌تواند الگوی مناسبی از برخورد با مخالفان بر مبنای آموزه‌های اصیل اسلامی را در مقابل دید و قضاوت همگان قرار دهد.

منابع و مأخذ

۱. احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۳)، تاریخ یعقوبی، قم، انتشارات المكتبة الحيدرية.
۲. افتخارزاده، محمود رضا (۱۳۷۷)، تاریخ سیاسی صدر اسلام، رسالت قلم، چاپ اول.
۳. فتح قبادپور جهان آباد، علی (۱۳۸۸)، «سیره امام علی عليه السلام در مواجهه با قاعدین»، مطالعات تقریب مذاهب اسلامی، ش ۱۶.
۴. قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۳)، حکومت نامه امام علی عليه السلام، قم، دفتر نشر معارف.
۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۹۳)، جانشینی حضرت محمد صلى الله عليه وآله، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ ششم.
۶. محمد بن جریر طبری (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ج ۶، ترجمه پاینده، تهران، نشر اساطیر، چاپ پنجم.
۷. مفید (بی تا)، الجمل، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، انتشارات نشر نی.
۸. نصر بن مزاحم (۱۳۷۵)، وقعه صفین، ترجمه پرویز اتابکی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. شریف رضی (۱۳۸۳)، نهج البلاغه، دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمومنین عليه السلام.
۱۰. مهدوی دامغانی، محمود (۱۳۷۳)، جلوه‌های تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶، تهران، نشر نی، چاپ اول.
۱۱. ابو جعفر اسکافی (۱۳۷۴)، المعیار و الموازنه، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.

پیامدهای باور به شهود شاهدان و اشتیاق به دیدار خداوند در حیات بشر از منظر قرآن و زیارت امین‌الله

- اعظم پرچم^۱
- نازیلا عادل فر^۲
- مهدی مطیعی

چکیده

خداوند بصیر، خود در همه حال شاهد تمام اعمال و افکار مخلوقاتش است؛ اما برای اتمام حجت بر بشر، شاهدان دیگری برایشان قرار داده است. برخی از آن شهود که دارای علم‌اند، اجازه شفاعت نیز دارند. از این رو باور به شهادت آنها در زندگی دنیوی و اخروی انسان‌ها نقش بیشتری دارد. این نوشتار در صدد است ضمن معرفی اجمالی شاهدان قیامت، پیامدهای باور به آنها را در حیات بشر و تربیت دینی افراد به روش تحلیلی بیان نماید. از منظر قرآن و با استفاده از زیارت امین‌الله ارتباطی بین باور به شهود، با کاهش گناه و افزایش اعمال صالح به دست می‌آید. به تبع آن ازدیاد امید به ملاقات خدا با شادی نتیجه‌گیری می‌شود. پیامدهای این افزایش امید عبارت است از رضایت به سرنوشت، شکرگزاری و صبوری. موارد یاد شده، به بهبود زندگی فردی و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۱۳.

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسؤل)

اجتماعی کمک می‌کند؛ امید به زندگی را بالا برده و تحمل سختی‌های آن را آسان می‌نماید.
واژگان کلیدی: امین‌الله، شاهد، شهود، عمل صالح، لقاءالله.

مقدمه

یکی از نام‌های قیامت یوم‌الحساب است و از ملزومات دادگاه عدل الهی، حضور و شهادت شاهدان است. در موقف شهادت، علاوه بر خداوند، شاهدان دیگری نیز بر اعمال انسان گواهی می‌دهند. گرچه اعمال آدمی عینیت و تجسم یافته و قابل انکار نیست، اما خداوند برای تأکید به بندگان بر مواظبت بر اعمال و افکارشان در همه جا و همه وقت شاهدان دیگری نیز می‌آورد. از میان این شهود، شهادت پیامبر ﷺ گسترده‌تر است، چرا که در قرآن و روایات شاهد امت خود و سایر انبیاء ﷺ معرفی شده‌اند. پس از آن بر شهادت سایر انبیاء و ائمه ﷺ، که حجت امت زمان خود هستند، تأکید شده است. این مسأله به نوعی وجود علم و بصیرت بر اعمال مردم را توسط حجت زمان به اثبات می‌رساند، چون شهادت بدون علم، ارزش مطرح شدن در دادگاه عدل الهی را ندارد.

شهادت شهود متعدد بر اعمال آدمی در حیات دنیوی و اخروی نقش دارد. در حیات آخرت برای اتمام حجت و در زندگی دنیا باور به شهادت شهود بر بهبود زندگی انسان‌ها و افزایش تقوا و اعمال صالح آنها اثر می‌گذارد. اگر کسی باور کند کوچک‌ترین عملش و حتی افکارش مورد نظر واقع می‌شود، در مورد اعمال و افکار خوب جنبه تشویقی و در امور منفی جنبه بازدارنده دارد. در واقع شهود شاهدان حکم دوربین‌های همیشه روشن را دارد که همه چیز را تحت نظر دارد و ثبت و ضبط می‌کند.

یکی از پیامدهای باور به شهادت شهود، گسترش اعمال نیک است و بین افزایش اعمال صالح طبق آیه آخر سوره کهف و امید به لقاءالله رابطه مستقیمی وجود دارد و آثاری نیز در پی دارد. برخی از آثار آن از زیارت امین‌الله قابل

استخراج است، از جمله ازدیاد رضایت‌مندی از زندگی و سرنوشت اعمال، شکرگزاری، صبر در برابر بلاها و تحمل مشکلات زندگی. حاصل این امور، بهبود سطح زندگی فردی و اجتماعی، کاهش میزان افسردگی و رضایت از زندگی است.

برخی کتاب‌ها و دو مقاله در این خصوص به مسأله شاهدان قیامت پرداخته‌اند، اما پیامدهای دنیوی آن در هیچ کدام تحلیل نشده است. از جمله در مقاله آقای میر باقری تأکید بر شهادت پیامبر ﷺ بر اعمال همه انسان‌هاست. و در مقاله شهود در قرآن از آقای آصفی شاهد را به عنوان یادآورنده (ذاکر) و الگو معرفی کرده است و تأکید مقاله بر مبحث ذکر است و این که شاهدان همان شفیعان هستند. عدم بررسی پیامدهای باور به شهادت شهود، در پیشینه این مبحث، ضرورت طرح آن را بیشتر می‌کند.

۱. شاهدان قیامت: گواهان اعمال انسان

به طور کلی می‌توان شهود را به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. شهودی که فقط شاهدند؛

۲. شهودی که علاوه بر شهادت، مجوز شفاعت نیز دارند. مسلماً باور به شهادت دسته دوم اثرات بیشتری دارد، زیرا با علم شهادت می‌دهند و در عین شهادت، اجازه شفاعت و وساطت نیز به اذن خداوند پیدا می‌کنند. این یک رابطه حبی بین انسان‌ها و شهود ایجاد می‌کند. در ادامه هر کدام از شهود براساس تقسیم‌بندی بالا به اجمال توضیح داده می‌شود و سپس آثار و پیامدهای آن با استفاده از زیارت امین‌الله بررسی می‌گردد.

۱.۱- شهودی که فقط شاهدند

این دسته دارای علم گروه دوم نیستند و اذن شفاعت نیز ندارند و عبارتند از زمین و زمان، اعضای بدن و اعمال تجسم یافته.

۱.۱.۱- زمین

منظور از شهادت زمین بیان وقایعی است که روی آن صورت گرفته است. همان طور که خداوند می‌فرماید: ﴿يَوْمَئِذٍ تَحَدَّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (زلزله/۴ و ۵). از نظر برخی مفسرین زمین به زبان قالی و نه حالی و به معنای حقیقی و نه مجازی سخن می‌گوید. خدا وحی می‌کند به زمین یعنی دستور می‌دهد به او که خبر ده از اعمال مردم که بر تو واقع شده است (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱۰، ص ۳۱۹). در برخی احادیث توصیه شده که هر جا می‌رسید، در آنجا نماز بگزارید که در قیامت آن قطعه از زمین بر نماز شما گواهی می‌دهد (بحارالانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۳۱۸).

گرچه همه زمین شاهد اعمال است، ولی امام سجاده علیه السلام روی شهادت سرزمین منطقه نمرات^۱ در عرفات تأکید کرده‌اند، چرا که آنجا سرزمین شهادت، و معرفت و عرفان است و می‌داند چه کسانی بر روی آن قدم می‌گذارند و با چه هدفی آمده‌اند و با چه انگیزه‌ای برمی‌گردند. خداوند این سرزمین را شاهد اعمال شما قرار داد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۸). از آنجا که عرفات محل معرفت است، نیت افراد نیز مورد شهادت زمین آن منطقه خاص قرار می‌گیرد. در تفاسیر ذیل آیه ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ (بروج/۳)، طی روایاتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله مکرر آمده: «ان الشاهد يوم الجمعة و المشهود يوم عرفة» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۳۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۴۳) این دسته روایات مشخص می‌کند روی شهادت روز عرفه و صحرای عرفات تأکید ویژه‌ای است.

از دلایل نقلی (روایی و قرآنی) برمی‌آید زمین و آنچه در آن است دارای شعور و شهود هستند و در قیامت از حیات برخوردارند و شهادت می‌دهند؛ از این رو در آیات قرآن آنها را مَسْبُوح^۲ خداوند معرفی کرده است. بنابر عقیده برخی از مفسران تسبیح زمین و آسمان و موجودات آن، حقیقی و قالی و از روی شعور و ادراک است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق،

ج ۳، ص ۱۶۹). بنابراین به امر خداوند قادرند شهادت بدهند. چنانچه مولانا سروده است:

جمله ذرات روزان و شبان با تو می گویند در سر و عیان
ما سمیعیم و علیم و باهشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

۲.۱.۱- زمان

در مورد شهادت زمان، دلایلی از سخنان ائمه علیهم السلام موجود است. از جمله در قسمتی از کلام امام سجاد علیه السلام: «... و هذا یوم حادث جدید، و هو علینا شاهد عتید، ان أحسننا ود عنا بحمد، و ان أسأنا فارقتنا بدم» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۵۴۳)؛ هر روز که آغاز می شود، به انسان هشدار می دهد و می گوید، من روزی نو هستم و گواه اعمال تو به روز قیامت می باشم. از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام نیز روایاتی شبیه همین مضمون نقل شده است (همان).

۳.۱.۱- اعضا و جوارح بدن انسان

آیاتی که بر این شهود دلالت دارند عبارتند از «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (فصلت/۲۰). علامه از این آیه نتیجه گرفته که در دنیا، اعضای بدن آدمی، نوعی درک، شعور، علم و بینایی دارند، چون اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعور و نطقی به اعضا بدهد، اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست و با این چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی شود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۷۴). آیه دیگر دال بر شهادت اعضا و جوارح انسانها، آیه «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور/۲۴) است.

درباره نحوه شهادت اعضا و جوارح، چند نظر وجود دارد:

۱. خدا امکان سخن گفتن، به آنها می دهد؛

۲. متکلم خود خدا و اعضا محل کلام است؛

۳. خداوند در آنها علامتی قرار می‌دهد که به منزله سخن گفتن و شهادت دادن است، اما شهادت زبان‌ها این است که وقتی می‌بینند انکار سودی برایشان ندارد، ناچار اعتراف می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۱). در واقع هر عضوی، خود می‌گوید که چه کرده است. اما گواهی اعضای بدن تنها برای گناهکارانی است که باید گرفتار عذاب شوند و برای مؤمنان انجام نمی‌پذیرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۳۱۸). این از الطاف خداوند رحیم بر بندگان مؤمن خود می‌باشد که وقتی قرار است دچار عذاب نگردد و به بهشت برود، آبرویش حفظ شود و خطاهایش بر ملا نگردد.

۴.۱.۱- اعمال آدمی

طبق آنچه که از آیات و روایات به دست می‌آید، اعمال آدمی در قیامت، تجسم می‌یابند و در پیش او نمودار می‌شوند، به طوری که هر فرد عین عمل خویش را می‌بیند. در این خصوص نقل‌ها و حکایات زیادی در کتاب‌های مربوطه آمده که مجال بحث در این نوشتار نیست (ر.ک. مفید، ۱۴۱۳، صص ۱۷۸ و ۱۸۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲۴، صص ۲۳۶ و ۲۰۰؛ ج ۲۵، صص ۶۵۳ و ۶۵۵؛ ج ۲۶، صص ۵۴۷).

در قرآن نیز آیاتی در تأیید این مطلب وجود دارد: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزله/۸۷). این تعبیر قرآن بسیار اثربخش است، چرا که وقتی کسی عین عمل را دید جای هیچ توجیه یا انکاری باقی نمی‌ماند، و حکم قوی‌ترین شاهد را دارد. عمل انسان به اذن حق، حیات و حضور می‌یابد، و این ماهیت قیامت است که همه چیز (از جمله اعمال آدمی) در آنجا زنده است ﴿...وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ...﴾ (عنکبوت، ۶۴). برای یک مسلمان همین دو آیه برای رعایت تقوا کفایت می‌کند. البته بسیاری از مفسرین دیدن عمل را به معنای جزای عمل یا کتاب اعمال گرفته‌اند، از جمله: علامه،

طبرسی، سیوطی، زمخشری، آلوسی، بانو امین؛ اما برخی آن را رؤیت نفس عمل تفسیر کرده‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۲۰۰). سایر آیات قرآن قول دوم را تقویت می‌نماید: ﴿وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا﴾ (کهف/۴۹) یا ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ (آل عمران/۳۰) همچنین: ﴿...وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا...﴾ (انبیاء/۴۷). در روایات بسیاری نیز بر این مسأله تأکید شده است، که تنها به ذکر دو نمونه از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ اکتفا می‌شود:

۱. «هر کس پاره‌ای از مال برادر (دینی) خود را به ستم بخورد و (آن یا عوض آن را) به او باز نگرداند، در روز رستاخیز پاره‌ای آتش خواهد خورد». در شرح این حدیث دانشمندان گفته‌اند دلالت بر تجسم اعمال در عالم دیگر دارد و خوردن آتش در آن عالم صورت حقیقی و باطنی و تکمیل شده خوردن مال دیگری را در این عالم نشان می‌دهد (ابن بابویه، بی تا، ص ۶۲۳).

۲. «اعمل ما شئت فانك ملاقيه...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۴، ص ۱۸۹).

۲.۱- شهودی که علاوه بر شهادت مجوز شفاعت نیز دارند

ابتدا لازم است تعریفی از شفاعت ارائه گردد. حقیقت شفاعت واسطه شدن در رساندن نفع یا دفع شر است، به عنوان حکومت، نه به عنوان تضاد و تعارض. شفاعت از مصادیق سببیت است و عبارت است از وساطت سبب قریب میان سبب بعید و مسبب (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹). یا «شفاعت دعایی است که خداوند آن را اجابت می‌کند و احادیث وارده در صحیحین بر این مطلب صحه می‌گذارد که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در قیامت بر خدا سجده می‌کند ... و به او می‌گوید: سرت را بالا بیاور و بخواه تا اجابت شود و شفاعت کن تا مورد قبول واقع شوی. شفاعت به این معنی نیست که خدا از اراده‌اش برمی‌گردد، بلکه به معنای اظهار کرامت شفاعت کننده است، مبنی بر این که اراده‌اش به دنبال

دعاوی او تحقق می‌یابد» (رشید رضا^۳، ۱۳۵۴ق، ج ۱، ص ۳۰۸).

این دسته از شاهدان، عالم نیز هستند و با علم خویش شهادت داده از این رو می‌توانند اذن شفاعت از خداوند دریافت کنند.

۱.۲.۱- خداوند

مهم‌ترین شاهد قیامت، خداوند عالم و بصیر^۴ است که اجازه شفاعت سایر شفیعان به فرمان او است. خداوند گواهی خویش را توسط الهام به فرشتگان مأمور حساب بیان می‌دارد ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ﴾ (یونس/۴۶). برخی مفسرین ذیل این آیه آورده‌اند اقتضا و نتیجه شهادت خداوند عقاب است و در واقع شهادت پروردگار هنگامی که پوست و زبان و دست و پای آنها به سخن در آمده و بر علیه آنان شهادت می‌دهد تأیید می‌شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰).

خداوند از پنهان و آشکار همه آگاه است، زیرا: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (حدید/۴) نیت درونی را می‌داند و از رگ گردن نزدیکتر است، چنانچه فرمود: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶) از این رو خود بزرگ‌ترین و مهم‌ترین شاهد قیامت است. شاهدی که عادل است و حتی کوچک‌ترین چیزها را برای اجرای عدالت، بادقت در حسابرسی می‌آورد و برای این کار کافی است. چنانچه می‌فرماید: ﴿وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (انبیاء/۴۷). همچنین در برخی دیگر از سوره‌ها نیز به این مهم اشاره می‌نماید (لقمان/۱۶؛ زلزله/۷ و ۸).

وقتی انسان بداند که قلب او در محضر و مشهود حق است، فکر گناه و آرزوی باطل هم نخواهد داشت و حتی بدی کسی را نیز در دل نمی‌خواهد و قلب خود را از خاطرات آلوده تطهیر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص ۷۴-۷۵) و این از

پیامدهای بارز باور به شهادت حق تعالی است.

۲.۲.۱- پیامبران الهی

هر پیامبری بر اعمال امت خویش گواهی می‌دهد؛ اما پیغمبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اعمال انبیاء پیش از خود نیز گواهی می‌دهد: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ (نساء/۴۱) مفسران خطاب در «بِكَ» را به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ گرفته‌اند و منظور از «عَلَىٰ هَؤُلَاءِ» را امت؛ و شهادت به نفع کسی یا بر علیه او را نوعی اتمام حجت دانسته‌اند. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۰۱) آیه دیگر مؤید این مطلب، عبارت است از: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ...﴾ (نحل/۸۹). از این آیه استنباط می‌شود که هیچ زمانی نباید خالی از فردی باشد که سخنش بر مردم زمانش حجت باشد. و این مطابق با عدل خداوند است. این قول از جایی و بیشتر معتزله است که موافق نظر امامیه است، با این تفاوت که امامیه می‌گویند: این حجت عادل، تنها از جانب خداوند می‌تواند باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۸۶).

در آیه ۶۹ سوره زمر شاهدان و مکان قضاوت را مشخص می‌کند: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (زمر/۶۹) مکان حسابرسی و شهادت انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و شاهدان بر اعمال امت و نیز بر تبلیغ رسالت، زمین است، گرچه این زمین به نوعی دیگر (از نوع قیامتی) تبدیل شده باشد با استناد به آیه ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (ابراهیم/۴۸).

در مورد شهادت پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، آیات زیر نیز گواه است: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (زخرف/۸۶). صاحب مجمع می‌گوید: یعنی کسانی که کفار آنها را معبود خود گرفته‌اند، و برایشان عبادت می‌کنند، یعنی بتان و سایر معبودهایشان، قدرت شفاعت ندارند، کفار به

صورت توهمی از این معبودهای غیر حقیقی حاجت می‌خواهند و آمرزش می‌طلبند و تقاضای دفع عذاب از آنان دارند. در قسمت انتهایی آیه ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ﴾ خداوند کسانی را که گواهان بر حق هستند، از میان معبودان باطل استثناء نموده است و طبق نقل قول قتاده عبارتند از عیسی بن مریم و عزیر و فرشتگان، ایشان نزد خدا منزلت شفاعت دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۹۰). بنابراین کسانی می‌توانند شفاعت کنند که دارای دو صفت «علم» و «شهادت» باشند و این دو صفت طبق آیات قرآن (آل عمران/۴۸؛ مائده/۱۱۷؛ نساء/۱۵۹) برای حضرت عیسی علیه السلام ثابت است، بنابراین حضرت مسیح علیه السلام از شاهدان با اذن شفاعت در روز قیامت خواهد بود (پرچم، ۱۳۸۲، ص ۱۴۰).

سؤال از پیامبران علیهم السلام در قیامت یا به منظور شهادت است یا اتمام حجت ﴿فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ، وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ (اعراف/۶). خدا در قیامت از هر قومی که پیامبر برایشان فرستاده و از پیغمبران علیهم السلام پرسش می‌نماید با این که خداوند خود داناتر است، اما در قیامت از آنها می‌پرسد تا بر کافران که حق را نپذیرفتند، حجت تمام کند و برایشان عذری نماند (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۵۱). برخی نیز می‌گویند: از امت‌ها به منظور توبیخ و از پیامبران علیهم السلام به منظور شهادت سؤال می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۱۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۳۲۲)؛ اگر چه این پرسش در قیامت صورت می‌گیرد، ولی تحمل این شهادت در دنیا خواهد بود، چنان که می‌فرماید: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي، كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (مائده/۱۱۷). در آیه مذکور حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید من تا در میانه آنان بودم، شاهد بر آنان بودم، ولی وقتی جان مرا گرفتی، دیگر خودت مراقب آنان بودی، و تو بر هر چیزی شاهد و مراقبی. جمله ﴿كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ بر حصر دلالت می‌کند و لازمه آن این است که خدا هم در ایام زندگی عیسی علیه السلام و هم بعد از او شاهد باشد. پس شهادت عیسی علیه السلام بر امتش مستقل نبوده، بلکه عیسی واسطه در

شهادت بوده است. بنابراین خداوند هم با وجود شاهدان و هم بدون آنان شهید است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۴۸). چنانچه پیش از این گذشت خداوند به عنوان مهم ترین شاهد اعمال است.

﴿۱۰۵﴾

آیه دیگری که بر شهادت حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در روز قیامت بر مردم خود دلالت می کند، عبارت است از ﴿...وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾ (نساء/۱۵۹)؛ یعنی در روز قیامت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام بر آنها شاهد است که رسالت پروردگارش را به آنها رسانیده و خود اقرار به عبودیت نموده و این که آنها را دعوت نموده که او را اله بدانند (بانو امین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۲۱۹).

احتمال دارد گواه بودن پیامبران عَلَيْهِمُ السَّلَام به این معنا باشد که آنان میزان سنجش اعمال اند؛ یعنی نمونه ای برای نشان دادن کردار خوب خوبان و کردار زشت زشتکاران (فرهنگ شیعه، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴) و رفتار دیگران با آنها به عنوان یک الگوی کامل، سنجیده شود. چنانچه می فرماید: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾ (احزاب/۲۱) و ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ...﴾ (ممتحنه/۴). شرط شهادت آن است که شاهد، نخست عمل را ببیند و به آن علم پیدا کند، و آنگاه براساس آنچه دیده گواهی دهد. این نشان می دهد که شاهدان قیامت، در دنیا ناظر اعمال بندگانش و گرنه شهادت آنها معنی نداشت. در اینکه خداوند همواره شاهد اعمال آدمی است شکی نیست؛ اما پیامبران و اوصیای آنان که از بهترین مؤمنان هستند نیز از راه ولایت باطنی و علم الهی بدین کار توفیق می یابند چنانچه خداوند می فرماید: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (توبه/۱۰۵).

۳.۲.۱- امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام

برخی از مفسران از آیه ۱۴۳ سوره بقره و روایات ذیل آن، شهادت امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام را استنباط کرده اند، ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ

عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ...» (بقره/۱۴۳). با توجه به این که همه افراد امت اسلامی، بر راه میانه نبوده‌اند و ویژگی‌های شهادت را نداشته‌اند، می‌توان دریافت که مراد از «امت میانه» در آیه مورد نظر، افرادی برگزیده است. در روایات نیز آمده است که مراد از «امت میانه» امامان معصوم علیهم‌السلام است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۷). علامه نیز ذیل این آیه می‌گوید آن شاهدی از میان شهود که در روز قیامت حاضر می‌شود، همان شاهدی است که در این نشئه دنیا نیز حضور دارد و یک گونه حیاتی دارد که توسط آن، خصوصیات اعمال مردم را درمی‌یابد و در او نقش می‌بندد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳).

کلینی در کتاب کافی فصلی آورده تحت عنوان «بَابُ فِي أَنَّ الْأُمَّةَ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى خَلْقِهِ» و روایاتی در این زمینه آورده است، از جمله این که برید عجلی راجع به آیه فوق از امام صادق علیه‌السلام سؤال می‌کند. امام علیه‌السلام می‌فرماید: «نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسْطَى وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ حُجَجُهُ فِي أَرْضِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۰). در این روایت امام تأکید می‌کنند شاهدان خدا بر مردم و حجت او در زمین هستند. در ادامه حدیث فوق برید از آیه «لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ» می‌پرسد و امام پاسخ می‌دهند: «فَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الشَّهِيدُ عَلَيْنَا بِمَا بَلَّغَنَا عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ نَحْنُ الشُّهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ فَمَنْ صَدَّقَ صَدَقْنَاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ مَنْ كَذَّبَ كَذَّبْنَاهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۰). این روایت و همچنین آیه ۸۹ سوره نحل که پیش از این ذکر شد، نشان می‌دهد ائمه علیهم‌السلام شاهدان بر مردم هستند و پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شاهد بر امامان و بر سایر انبیاء علیهم‌السلام و شهود دیگر می‌باشد.

علامه پس از بحثی نسبتاً مفصل در این زمینه نتیجه گرفته که باید این شاهد معصوم باشد، از دروغ و لغو دوری کند و به حقایق اعمالی که بر آن شهادت می‌دهد عالم باشد، البته نه این که فقط صورت محسوس عمل را ببیند، بلکه باید حقیقت و نیت درونی آن را نیز بداند، و (شهادت برای) مردم حاضر و غایب

برایش یکسان باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۳). امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَهَّرَنَا وَعَصَمَنَا وَجَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ وَحُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَجَعَلَنَا مَعَ الْقُرْآنِ وَجَعَلَ الْقُرْآنَ مَعَنَا لَا نُفَارِقُهُ وَلَا يُفَارِقُنَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۰). در این حدیث امام ضمن معرفی خود و سایر ائمه به عنوان شاهدان بر خلق خدا، ویژگی‌های شاهد را نیز بیان می‌دارد که عبارتند از طهارت^۵، عصمت، معیت با قرآن و جدایی ناپذیری از آن. در حدیث تقلین نیز پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید می‌نماید که این ویژگی آخر یعنی جدایی ناپذیری از قرآن مخصوص اهل بیت علیهم السلام از عترتشان است.

۴.۲.۱- فرشتگان الهی

برخی از آیاتی که دلالت بر شهادت فرشتگان می‌کند در سوره ق، مطرح شده است مانند: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق/۱۷ و ۱۸). انسان سخنی نمی‌گوید مگر آن که آن دو ملک نزد او مهیا و آماده‌اند مأمور بر ضبط تمام اعمالند، حتی اگر یک کلمه باشد و نیز در روز معاد شاهد و گواه بر اعمال او هستند، گرچه علم خدا محیط بر همه چیز است، ولی شاید برای این که در روز جزا هر کسی اعمال و افعال خود را مشاهده نماید باید اعمالش ضبط شده تا آن که خودش نیز مشاهده نماید و ملائکه نیز شهادت دهند (بانو امین، ۱۳۶۱، ج ۱۳، ص ۲۷۶) و آیه ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (ق/۲۱). آیات قبل دلالت بر شهادت فرشتگان در دنیا داشت و این آیه مربوط به شهادت آنها در صحنه قیامت است (البته همان‌طور که گذشت شهادت در آخرت منوط به شاهد بودن در دنیا است). علامه با استفاده از سیاق آیات می‌گوید سائق و شهید از جنس ملائکه‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۲۳). از قول ضحاک نقل شده سابق از فرشتگان است، شهید و گواه خود فرد است (یعنی اندامش که بر او گواهی می‌دهد). از قول عبد الله عباس آمده:

سابق، فرشتگانند و گواه، عمل او. برخی دیگر گفته‌اند، هم سابق و هم گواه فرشتگان هستند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۶۹).

در قرآن بحث حضور فرشتگان به عنوان شاهد و کاتب اعمال آدمی را بسیار مطرح کرده ﴿وَهُوَ الْفَاحِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ﴾ (انعام/۶۱) ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾: مفسرین ذیل این آیه راجع به جمله ﴿يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ می‌گویند: یعنی خداوند فرشتگانی به سوی شما می‌فرستد که اعمال شما را حفظ کنند، همه را حساب کرده و بنویسند، تا بدانید که آنها از سوی خدا نگهدارنده و ثبت‌کننده اعمال شما هستند این کار لطف به بندگان است تا از گناهان اجتناب کنند و چنانچه عملی انجام دهند قیامت به آن شهادت می‌دهند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۸۴؛ طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۵۸).

ائمه علیهم‌السلام نیز ذیل آیات مربوطه و سایر روایات بر این امر پرداخته‌اند. (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۱۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۱۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۰۹) به عنوان نمونه امیرالمؤمنین علیه‌السلام هنگام غروب می‌فرمود: «مَرَحَبًا بِاللَّيْلِ الْجَدِيدِ وَ الْكَاتِبِ الشَّهِيدِ اُكْتُبَا بِسْمِ اللَّهِ» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ص ۳۰). طبق این سخن هر روز فرشته‌ای جدید به عنوان کاتب و شاهد اعمال بر هر کس گمارده می‌شود. فرشتگان نیز دارای دو صفت علم و شهادت‌اند و طبق نقل صاحب مجمع از قتاده که در بخش پیامبران الهی، گذشت ملائکه نیز برای مؤمنین اذن شفاعت دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۹۰).

۲. پیامدهای باور به شهادت شاهدان در زندگی دنیوی با استفاده از زیارت امین‌الله هر چه میزان شناخت علم شاهدان و نحوه عملکردشان در شهادت افزایش یابد، اثرات باور به شهود آنان بیشتر خواهد شد و زین پس به این پیامدها پرداخته می‌شود.

۱.۲- بالا رفتن کمیت و کیفیت اعمال صالح

بر اساس تفسیر آیه (۱۴۳) سوره بقره^۶ شاهد باید بر انسان ولایت داشته باشد تا بتواند نیت افراد را متوجه شود و عمل غایب انسان را نیز بداند و به آن شهادت دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۳). این ولایت مراتب دارد و مراتب پایین آن حتی در نزد اساتید عرفانی نسبت به شاگردانشان وجود داشته است و در این مورد نقل‌های فراوانی در زندگی بزرگان و اولیاء از جمله علامه^{رحمته‌الله} رسیده که گاه استاد با این که در مکانی دور از شاگرد بوده است، خطای او را متوجه شده، تذکر داده یا حتی فکر او را خوانده^۷ و جواب اشکال وی را گفته است. مراتب عالی و کامل این ولایت نزد معصوم^{علیه‌السلام} است، به گونه‌ای که هیچ چیز از نیت، افکار و اعمال، از نظر آنان پنهان نیست و گرنه شهادت بر کل امتشان معنا نداشت، به ویژه شهادت پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} که شاهد انبیای زمان قبل از خود هستند محل تأمل است. اگر این مطلب به باور قلبی برسد و فراموش نشود، زندگی متفاوت خواهد شد و دنیا و روابط انسان‌ها شکل دیگری خواهد گرفت؛ ویژگی‌هایی که در روایت امیرالمؤمنین^{علیه‌السلام} برای شاهد ذکر شد، عبارت بود از عصمت و طهارت این دو صفت روشن می‌سازد که «شاهد» خطا و اشتباه نمی‌کند و طبق هوای نفس نیز شهادتی نمی‌دهد. هر آنچه شهادت دهد عین حق است. طبق حدیث ثقلین، شاهد با این دو ویژگی از قرآن جدا نمی‌شوند و قرآن نیز از او جدا نمی‌شود، از این رو در برخی منابع قرآن را نیز به عنوان شافع و شاهد اعمال ذکر کرده‌اند به طوری که امام رضا^{علیه‌السلام} می‌فرماید: «تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ شَافِعُ أَصْحَابِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۱۲۲). همچنین «قرآن در قیامت به زیباترین صورت ظهور می‌یابد و بدین سان، به سود کسی که او را تلاوت کرده و بدان عمل نموده است، گواهی می‌دهد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۷).

امامان معصوم^{علیهم‌السلام} قرآن ناطق و عملی نیز خوانده شده‌اند. امیرالمؤمنین^{علیه‌السلام}

نیز راجع به مقام خود فرمودند که از قرآن جدایی ناپذیرند «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَهَّرَنَا وَ عَصَمَنَا وَ جَعَلَنَا شُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ وَ حُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَ جَعَلَنَا مَعَ الْقُرْآنِ وَ جَعَلَ الْقُرْآنَ مَعَنَا لَا نُفَارِقُهُ وَ لَا يُفَارِقُنَا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱).

هر کسی که ائمه علیهم السلام، به ویژه امام عصر علیه السلام، را به عنوان امام زنده، همواره به صورت شاهد بر همه اعمال، افکار و نیات خود در نظر بگیرد و به این امر باور قلبی داشته باشد، شرم می کند بسیاری از خطاها و دورویی ها با خدا و خلق او را مرتکب شود. به عنوان مثال در محیط هایی مانند شرکت ها، فروشگاه ها، بزرگ راه ها و جاده ها که دورین نصب می شود و افراد می دانند چشم پنهانی همواره مراقب کارهای آنهاست، قطعاً کار خود را بهتر انجام می دهند و سعی می کنند خطایی مرتکب نشوند حتی برای افراد وظیفه شناس این امر حالت تشویقی دارد و سبب می شود شخص بداند اعمال نیکش نادیده گرفته نمی شود و بین او و کسانی که از وظایف خود کوتاهی می کنند تفاوت هست.

حال تصور کنیم شاهدانی که خداوند قرار داده است بسیار پیشرفته ترند، زیرا نه تنها شاهد اعمال آدمی هستند، بلکه برخی از آنها از جمله خود خداوند و حاجتش شاهد نیات و افکار هم هستند. این کنترل قوی چقدر می تواند در بالا بردن کیفیت اعمال صالح بندگان تأثیر مثبت بگذارد و چه بسیار از خطاهای افراد کم می کند. کسی که اعلام خدا در وجود این شاهدان را جدی بگیرد، در انجام وظایف بندگی خود در هر لحظه و در هر موقعیت کوتاهی نمی کند، و همواره شاهدان را ناظر بر اعمال خود حس می کند و در نظر می گیرد. از این رو کیفیت و کمیت اعمال صالح او بالا می رود. این امر اثراتی دارد که به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

۲.۲- امید به ملاقات خداوند

همان طور که بیان شد، باور به شهود شاهدان منجر به بالا رفتن کیفیت و کمیت

اعمال صالح می‌شود که این نیز تبعاتی دارد. یکی از آنها امید پیدا کردن به لقاء خداوند است زیرا براساس آیه ﴿... فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (کهف/۱۱۰)؛ هر کس به ملاقات خدا امیدوار است باید اعمال صالح انجام دهد و در صورت انجام کارهای نیک، این امید (به لقاء الله) در وی افزون می‌گردد، پس بین این دو رابطه متقابل وجود دارد. در اهمیت این آیه رسول الله ﷺ می‌فرماید: «لو لم ينزل على أمتي الا خاتمة سورة الكهف لكففتهم» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۵۸). پس باید حاوی مطالب ویژه‌ای باشد که فرمودند اگر از قرآن غیر از آیه آخر سورة کهف بر من نازل نشده بود همان یک آیه برای امت من کافی بود.

طبق آیه کسی که آرزوی لقاء رحمت الهی را در دل دارد باید در دو عمل جدیت بسیار داشته باشد، یکی در عمل صالح یعنی عملی که لایق پیشگاه قرب جوار احدیت باشد، دیگری این که موحد خالص باشد و در عمل کسی را با خدا شریک نیاورد. پس برای انسان راهی به سوی حق تعالی نیست، مگر همین ایمان کاملی که توأم با عمل صالح و خلوص نیت باشد (بانو امین، ۱۳۶۱، ج ۸، ص ۹۱). مفسرین در مورد آیه مذکور روی کارهای نیک با اخلاص و عمل بدون ریا تأکید نموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۴۰۶؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۶، ص ۷۷۰).

از سایر آیات قرآن نیز می‌توان ارتباط بین عمل صالح و لقاء الله را دریافت. به عنوان نمونه خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَنْظُرُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/۴۵) و ۴۶؛ پس کسانی که اعمال صالحی همچون نماز و صبر (که به روزه تفسیر شده است) برایشان سخت و ثقیل نیست (یعنی خاشعین) همان کسانی هستند که باور به ملاقات پروردگارش دارند، از این رو همواره بین کارهای پسندیده و ملاقات خدا ارتباط دو طرفه وجود دارد و امید به لقاء الله، که از پیامدهای اعتقاد به وجود

شاهدان قیامت و اعمال نیک است، متقابلاً اعمال صالح را سهل می‌نماید. علاوه بر آن آثار دیگری نیز در پی دارد که از درخواست‌های امام سجاد علیه السلام در زیارت امین‌الله قابل استخراج است.

۳.۲- آثار باور به وجود شاهدان و اشتیاق به لقاءالله با استفاده از زیارت امین‌الله

چنانچه در قسمت اول پیامدها ذکر شد وجود شاهدان و اعتقاد به این مسأله، اعمال صالح را از لحاظ کمی و کیفی تقویت می‌کند و با ازدیاد اعمال نیک، شوق و امید به لقاءالله تقویت می‌شود، چرا که این دو بر هم اثر متقابل دارند. همچنین از ارتباط فرازهای دعای امام سجاد علیه السلام در زیارت امین‌الله «اللهم فاجعل نفسی مطمئنَةً بقدرک راضیة بقضائک، مولعة بذکرک و دعائک؛ محبة لصفوة اولیائک؛ محبوبة فی أرضک و سمائک؛ صابرة علی نزول بلائک، شاکرة لفواضل نعمائک، ذاکرة لسوابع آلائک، مشتاقة إلى فرحة لقاءک...» مشخص می‌شود، امید و اشتیاق به دیدار خداوند که از پیامدهای اعتقاد به وجود شاهدان قیامت است، نیز آثاری دارد که در بهبود کیفیت زندگی فردی و اجتماعی و حیات اخروی بشر بسیار مؤثر است و در ادامه بیان می‌شود. برای تبیین بهتر، این مسأله در پایان این نوشتار ارتباط موارد مذکور به صورت شکل‌هایی نشان داده شده است.

۱.۳.۲- اطمینان به قدر و رضایت به قضای الهی

در مسیر توحید و بندگی با اعمال صالح قرار است انسان به این نوع از آرامش برسد، که به قضا و قدر الهی و سرنوشت خویش اطمینان و رضایت داشته باشد. زیرا جایگاه انسان نزد خداست «...إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶)؛ رجوع مردم به سوی خدا، بازگشت به فطرت و جایگاه آرامش اولیه او است. از این رو فطرت انسان آرامش‌خواه است، اما چون از این مرتبه پایین آمده، به شکل‌های گوناگون مضطرب است، اما اضطراب مناسب فطرتش نیست، بنابراین از آن

می‌گریزد و برای یافتن آن به هر کاری دست می‌زند. انسان هرگاه از یاد خدا غافل شود مضطرب است تا وقتی که با یاد او آرام گیرد. شرط این آرامش، ایمان و اطمینان قلب با ذکر است ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^۸ (رعد/۲۸). این اطمینان صادق است. در زیارت امین‌الله نیز امام علیه السلام درخواست حریص بودن به یاد خدا را دارند: «مولعة بذكرک و دعائک». اطمینان به دو صورت است؛ صادق و کاذب. خواست و مطلوب همه انسان‌ها اطمینان و آرامش است، اما گاهی به اطمینان کاذب می‌رسند، ولی فکر می‌کنند به اطمینان صادق رسیده‌اند، اطمینان کاذب از سر غفلت و مشغول شدن به لذات دنیوی است.^۹

در زیارت امین‌الله امام سجاده علیه السلام می‌فرماید: «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي ... مُشْتَاقَةً إِلَى فِرْحَةِ لِقَائِكَ»؛ خدایا مرا مشتاق دیدارت همراه با شادی بگردان. ملاقات با خدا دو نوع است زیرا طبق قرآن همه انسان‌ها به سوی پروردگار در حرکتند و او را ملاقات می‌کنند: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (انشقاق/۶)، اما مسلماً همه به یک صورت دیدار ندارند، چنانچه در آیات بعدی دو دسته از افراد را نام برده است کسانی که نامه اعمالشان به دست راستشان داده می‌شود که قطعاً همان کسانی هستند که خدا را با شادی، سرور و صفات جمالش ملاقات می‌کنند و افرادی که نامه اعمالشان از پشت سرشان به آنها داده می‌شود که نتیجتاً ملاقات کنندگان با غضب پروردگار و صفات قهریه او هستند.

امام سجاده علیه السلام به زائر یاد می‌دهند لقاء با شادی را از خدا بخواهد و اشتیاق برای این ملاقات را درخواست کند؛ چرا که این شوق و اشتیاق آثار فراوانی در زندگی دنیوی و اخروی دارد. در فرازهای قبلی دعا به این آثار پرداخته است، از جمله اطمینان به قدر خدا و رضایت به قضای الهی «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مَطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ رَاضِيَةً بِقَضَائِكَ» با شوق الی‌الله دل به مقدرات آرام می‌گیرد و به رضای الهی راضی می‌شود. امام سجاده علیه السلام در آخر دعای ابو حمزه ثمالی طلب

درخواستی را از خداوند می آموزد که مایه آرامش و اطمینان در زندگی است: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيمَانًا تُبَشِّرُ بِهِ قَلْبِي وَ يَقِينًا صَادِقًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَنْ يُصِيبَنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي وَ رَضِيَتِي مِنَ الْعَيْشِ بِمَا قَسَمْتَ لِي...» (مجلسی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۳)

این رضایت به تقدیر در زندگی در پرتو شوق به لقاء الهی با شادی میسر و آسان می شود و آدمی در این مسیری که خداوند برایش تعیین کرده است، اگر درست قدم بردارد، در کوتاه ترین زمان، بیشترین پیشرفت را خواهد داشت تا به هدف نهایی خلقت خود، یعنی بندگی و ملاقات با خدا توأم با شادی برسد.

۲.۳.۲- حریص به ذکر الهی

امام سجاد علیه السلام در ادامه زیارت امین الله می فرماید: «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي... مَوْلَعَةً بِذِكْرِكَ وَ دَعَائِكَ»؛ خدایا مرا حریص به ذکر و خواندن خودت، قرار بده. در قرآن نیز آمده: «وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» (مزمّل ۸)؛ یعنی نام پروردگار خود را یاد کن و تنها به او بپرداز. مراد از «تبتل»، تضرع و زاری لفظی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۶۴). همان طور که یاد خدا اثراتی دارد از جمله آرامش، توکل، رضایت از زندگی و پیدایش شرح صدر؛ روی برگرداندن از ذکر او نیز تبعاتی دارد، از جمله ضیق صدر یا تنگ شدن سینه، به عبارتی سخت شدن زندگی. از دیگر تبعات آن کوری در آخرت است: «وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى» (طه/۱۲۴). معنای زندگی تنگ، نارضایتی نسبت به آنچه فرد دارد، و دل بستگی به آنچه ندارد، است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۲۲۶). پس کسی که همواره به یاد خدا باشد (ذکر دائم) در نتیجه از زندگی راضی می شود، چون طبق آیه فوق رضایت مندی از زندگی، از آثار ذکر است.

فردی که شوق دیدار محبوبی را در دل داشته باشد، بی اختیار، همواره به یاد او است، اگر آن محبوب؛ خالق، شاهد، شفیع، جمیل و دارای تمام کمالات نیز

باشد دیگر نیازی نیست محب تسیح دست بگیرد تا ذکر خدا را فراموش نکند، بلکه لحظه‌ای بدون او به سر نمی‌برد. به قول بابا طاهر:

﴿۱۱۵﴾

خوشا آنان که الله یارشان بی بحمد و قل هو الله کارشان بی

خوشا آنان که دایم در نمازند بهشت جاودان بازارشان بی

عدم غفلت از یاد محبوب حقیقت ذکر الهی است «الذکر حضور المعنی للنفس» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۳۷) یا «الذکر حضور المذکور عند الذاکر» دلی این چنین تا زمانی که به یاد او است آرامش دارد ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/۲۸). از این رو در دنیای پرتلاطم امروز که همه به دنبال آرامش می‌گردند یاد خدا بهترین منبع آرامش حقیقی است.

از قول امیرالمؤمنین علیه السلام آمده: «ذِكْرُ اللَّهِ جَلَاءُ الصُّدُورِ وَ طَمَئِينَةُ الْقُلُوبِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶۹). سینه انسان (صدر) در این جا مقام نفس است که در دنیا آلوده می‌شود. در این صورت دیگر تبعیت ندارد، پاک کردن زنگارش به ذکر خدا است؛ ذکری که موجب آرامش درونی و اطمینان خاطر نیز می‌شود. کسی که به یاد دارد شاهدهی همواره مراقب او است، آرامش دارد. چون می‌داند هر کار خوبی که می‌کند همواره دیده می‌شود. در نتیجه بدون آنکه کسی متوجه شود و بدون منت انفاق می‌کند و وجودش برای سایرین مفید است، غم و اندوه دیگران را برطرف می‌نماید و در رفع مشکلاتشان کوشاست. به یاد دارد کارهایش دیده شده و مزدش به موقع پرداخت خواهد شد. استاد سخن سعدی شیرازی این شهود را در نظر داشته که گفته:

تو نیکی می‌کن و در دجله انداز که ایزد در بیابانت دهد باز

همچنین طبق حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام یاد خدا دور کننده سختی‌ها و فشارهاست «ذکر الله طارد لأدواء و البؤس» (همان). خداوند از مهم‌ترین شهود است و اشتیاق به ملاقات او، مصائب زندگی را آسان می‌نماید. زیرا انسان به

شوق لقای او سرنوشت خویش را پذیرفته، و باور دارد آن چه حکیم قادر برایش مقدر ساخته خیر و صلاح او است.

۳.۳.۲- صبور شدن در بلاها

از دیگر آثار توجه به حضور شاهدان و اشتیاق دیدار خداوند، صبور شدن در بلاهاست. به شوق دیدار او تحمل تلخی صبر آسان تر می شود. از طرفی همین صبر ایجاد معیت با خداوند می کند: «وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال/۴۶) از این رو می تواند مسیر لقاءالله را هموار کند. پس کسی که طبق دعای امام سجاده علیه السلام در زیارت امین الله حریص به ذکر شد، به دنبالش صبور نیز می گردد: «صابرة علی نزول بلائک». همان طور که در قرآن نیز آمده صبر انسان جز به توفیق خدا نیست «وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ...» (نحل/۱۲۷)؛ یعنی نیروی صبر به توفیق و تثبیت خداوند است و ارتباط خدا با قلب (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۴۵)، بنابراین فرد ذاکر خداوند همواره منتظر توفیق خدا برای صبر نیز هست و این ارتباط قلبی با خدا برای دریافت صبر، به گرفتن آن کمک می کند. صبر برای تحمل مشکلات زندگی از ضروریات است و خداوند آن را در دو آیه قرآن از عوامل استواری در کارها نامیده است: «وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُورِ» (لقمان/۱۷) «وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُورِ» (شوری/۴۳) زندگی دنیا که همراه با انواع سختی ها، دردها و رنجهاست جز با صبر و پذیرش اتفاق هر لحظه آسان نمی شود.

۴.۳.۲- شکرگزاری

به دنبال صبر، شکرگزاری می آید، در زیارت امین الله نیز پس از طلب صبر در بلاها، درخواست شکر در نعمت ها مطرح شده است: «شاکرة لفواضل نعمائک». حقیقت شکر این است که نعمت خدا در جای خود صرف شود و اگر این عمل صورت گیرد، اثرات مثبتی بر زندگی دنیوی افراد دارد، از جمله مانع اسراف و

تبدیر می‌گردد، چون هر نعمتی به جا صرف می‌شود. حتی نیروهای وجود انسان هرز نمی‌رود و در مسیر صحیح خاص خود قرار می‌گیرد. از طرفی شکر، باعث برکت و فزونی نعم الهی می‌شود. چنانچه خداوند با تأکید وعده فرمود: ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ (ابراهیم/۷)، این‌ها یعنی بهبود شرایط زندگی. به تبع آن احساس رضایت از زندگی روزافزون شده، میزان افسردگی به ویژه در نسل جوان کم‌تر می‌شود. بنابر نتایج به دست آمده از این نوشتار، به خلاف تصور جوانان که فکر می‌کنند برای شادابی و نشاط دنیوی باید به مسائل مربوط به قیامت و شهود شاهدان و... فکر نکنند و در زندگی روزانه خود با این مباحث کاری نداشته باشند، با یادآوری شهود شاهدان انگیزه برای انجام اعمال صالح بالا رفته، تمایل به انجام گناه و خلاف کاهش می‌یابد. از این رو افراد جامعه از یکدیگر امنیت و آسایش دریافت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

بنابر نقل آیات قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام، شاهدان قیامت متعددند و با شهادت آنها، راه عذر و انکار بر انسان بسته می‌شود. در این میان بیشترین تأکید بر شهادت شاهدان زنده و عالم به علم الهی بر امت‌ها یعنی حجت، امام و رسول هر امت شده است. این افراد و فرشتگان که دارای دو صفت علم و شهادت هستند، در دنیا شاهد بر اعمال مردم هستند و در قیامت شهادت می‌دهند و اذن شفاعت نیز دارند. خداوند برای اتمام حجت و تأکید بیشتر، علاوه بر شهادت خود و این دسته از شهود، شاهدان دیگری نیز قرار داده است، از جمله زمین، زمان، قرآن، اعضاء و جوارح آدمی و اعمال تجسم یافته انسان‌ها.

وجود شاهدان قیامت در تربیت و سازندگی کسی که آنان را به درستی بشناسد و باور کند، مؤثر است؛ زیرا یقین دارد، آنچه در دنیا انجام می‌دهد، یا به آن فکر می‌کند، بی‌کم و کاست ثبت و ضبط شده، شاهدان قوی به آن شهادت

می دهند. در نتیجه لحظه به لحظه مراقبت از فکر و عمل خود دارد؛ از منفی آن اجتناب نموده و به جنبه‌های مثبت آن، یعنی ترک گناه و مردم‌آزاری، انجام هر چه بیشتر اعمال خیر برای سایرین به قصد قرب الی الله و روسفیدی نزد شاهدان می پردازد. به این ترتیب مراتب پاکی اعضا و جوارح و سپس طهارت خیال (فکر)، قلب، عقل و روح را کسب می کند. از این رو ایمان به شهادت شاهدان از عوامل مؤثر در بهبود کیفیت زندگی دنیوی است. زیرا کسی که به این مرحله رسید دیگران از او در امنیت و آسایش هستند، پس به معنای واقعی کلمه مؤمن شده است.

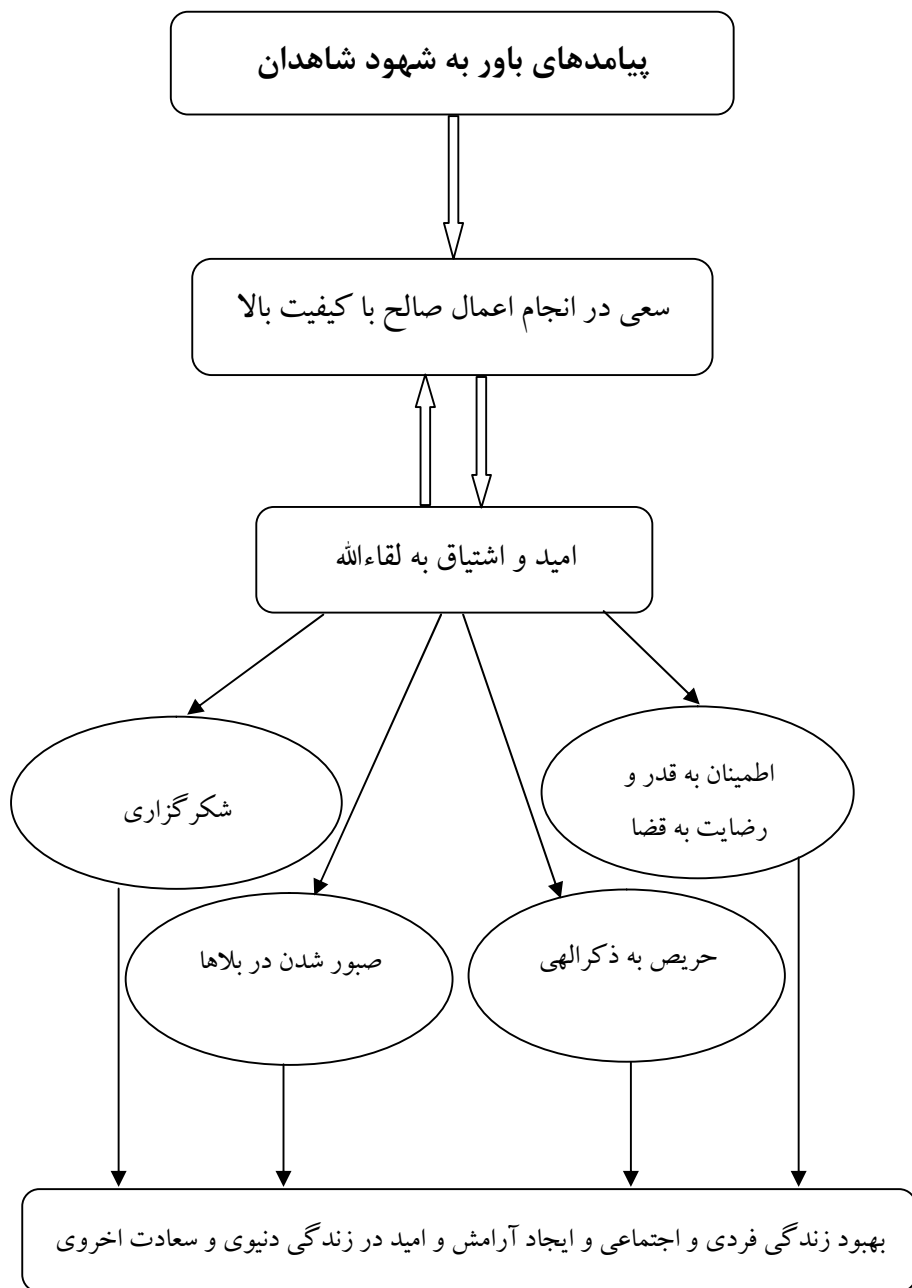
افزایش اعمال صالح که در معتقدان به شهود شاهدان اتفاق می افتد، در بهبود زندگی فردی و اجتماعی معتقدان و روابط آنان با دیگران مؤثر است و آثاری در پی دارد که منجر به آرامش و امید در زندگی دنیوی و سعادت اخروی می گردد. یکی از این آثار با استناد به آیه آخر سوره کهف، ازدیاد امید به ملاقات با خدا با حالت شادی و سرور است. این امیدواری پیامدهایی بر گرفته از زیارت امین الله در زندگی دارد که عبارتند از:

۱. رضایت و اطمینان به سرنوشت، یا به عبارتی قضا و قدر الهی. این احساس رضایت مندی در زندگی فرد، آرامش آفرین است و انسان ضمن تلاش برای بهبود زندگی، اطمینان می یابد آنچه قادر حکیم برایش رقم زده بهترین تقدیر بوده است. از این رو زندگی برایش شیرین می شود.
۲. تمایل به زنده نگه داشتن یاد خداوند در دل به طور مداوم و مناجات با او. زیرا فردی که امید دیدار کسی را در دل می پروراند، لحظه‌ای از یاد او غافل نیست و این حقیقت ذکر الهی است.
۳. صبور شدن در برابر سختی‌های زندگی. صبر از آثار ذکر و امید به لقاء الله است، همچنین از توفیقات خداوند است. کسی که باور دارد شهود سختی‌ها و صبر او را شاهدند تحمل سختی‌ها برایش آسان تر می شود.

۴. شکرگزاری و به تبع آن ازدیاد نعمت.

مجموع پیامدهای مذکور، زندگی دنیوی را شیرین و توأم با آرامش می‌کند و دشمنی‌ها و کینه‌ها را با صبر و آرامش برطرف نموده و رضایت و دوستی در زندگی ایجاد می‌کند. از این رو افراد خانواده و جامعه از هم ایمن هستند، چراکه به شهود شاهدان در هر لحظه باور دارند.

برای تبیین بهتر مسأله، ارتباط موارد مذکور در شکل‌هایی نشان داده شده است. نحوه به دست آمدن این ارتباطات از آیات و کلام امام علیه السلام در قسمت «امید به ملاقات خداوند» و «آثار باور به وجود شاهدان و اشتیاق به لقاءالله با استفاده از زیارت امین‌الله» بیان شده است.



پی‌نوشت‌ها

۱. نام منطقه وسیعی در عرفات که با علائم خاصی به عنوان نَمِرَات مشخص شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۸).
۲. آیاتی که دلالت بر تسبیح موجودات دارد: حدید/۱؛ اسری/۴۴؛ رعد/۱۳ و ۱۵؛ نور/۴۱؛ انبیاء/۷۹؛ حج/۱۸ و آیاتی که دلالت بر درک و شعور موجودات دارد عبارتند از: بقره/۷۴؛ نمل/۱۷ و ۱۸ و ۱۹؛ حشر/۲۱؛ مریم/۹۰؛ نور/۲۴؛ یس/۶۵ و ۸۲؛ فصلت/۲۱ و ۱۱؛ زلزال/۴ و ۵؛ انبیاء/۶۹؛ هود/۴۴.
۳. از آنجا که برخی از اهل سنت در مسأله شفاعت شبهه ایجاد می‌کنند، تعریف شفاعت از بین مفسران همان گروه انتخاب شد.
۴. «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره/۲۳۳) و شبیه به این عبارت در بیش از بیست آیه از قرآن آمده است، که نشانه تأکید خداوند به این امر است.
۵. چنانچه در تفاسیر آمده آیه ۳۳ سوره احزاب در مورد طهارت اهل بیت علیهم‌السلام از هر نوع آلودگی و گناه نازل شده و عصمت آنان را ثابت می‌کند. تفاسیر شیعی مصداق اهل بیت علیهم‌السلام را ائمه علیهم‌السلام به ویژه خمسۀ طیبه می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۱۲).
۶. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...» (بقره/۱۴۳).
۷. نوعی از این حالات در علم تحت عنوان تله‌پاتی به اثبات رسیده است.
۸. [بازگشتگان به سوی خدا] کسانی [هستند] که ایمان آوردند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد، آگاه باشید! دل‌ها فقط به یاد خدا آرام می‌گیرد.
۹. «إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنَّنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَئِكَ مَاوْتَهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یونس/۷ و ۸).

منابع و مأخذ

• قرآن کریم.

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ترجمۀ علی اکبر غفاری، تهران، کتابفروشی صدوق.
۳. ----- (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمد جعفر یاحقی، محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶)، محاسبة النفس، تصحيح زين الدين بن علي شهيد ثاني، ابراهيم بن علي كفعمي، تهران، مرتضوى.
۶. امين، نصرت (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسير قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۷. بحرانی، سيد هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فى تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت.
۸. پرچم، اعظم (۱۳۸۲)، بررسی تطبیقی مسایل وحی و نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین، اصفهان، کنکاش.
۹. پژوهشکده تحقیقات اسلامی (۱۳۸۶)، فرهنگ شیعه، قم، زمزم هدایت، چاپ دوم.
۱۰. تیمی آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق)، غرر الحکم و درر الکلم، تصحيح سيد مهدی رجائی، قم، دار الکتب الإسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، عرفان حج، قم، نشر مشعر، چاپ دوازدهم.
۱۲. رشید رضا، محمد (۱۳۵۴ق)، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فى تفسير المأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۵. طباطبایی، سيد محمد حسين (۱۴۱۷ق)، المیزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، تفسير جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۷. ----- (۱۳۷۲)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فى تفسير القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. طیب، سيد عبدالحسين (۱۳۷۸)، اطیب البیان فى تفسير القرآن، تهران، انتشارات اسلام، چاپ دوم.
۲۰. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسير نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان.
۲۱. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام أميرالمؤمنین علی (ع).
۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، تفسير الصافی، تهران، انتشارات صدرا.
۲۳. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶)، تفسير منهج الصادقین فى الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی محمد حسن علمی.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تصحيح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۲۵. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ (للیثی)*، تصحیح حسین حسنی بیرجندی، قم، دار الحدیث.
۲۶. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۶۲)، *میزان الحکمه*، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۲۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۸. ----- (۱۴۲۳ق)، *زاد المعاد - مفتاح الجنان*، مصحح: علاء‌الدین اعلمی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۹. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، *الأمالی (للمفید)*، مصحح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۰. میدی، رشید‌الدین احمد (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، محقق: علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.

* بررسی تأثیر رفتارهای مذهبی بر افزایش سرمایه اجتماعی*

- محسن مرادی
- هدی جاجرمی
- حسین طاهری پور

چکیده

سرمایه اجتماعی در هر گروه یا جامعه‌ای نشان‌دهنده کیفیت کارکرد نهادهای اجتماعی آن جامعه است. وجود میزان قابل قبولی از سرمایه اجتماعی موجب تسهیل کنش‌های اجتماعی می‌شود، به طوری که در مواقع بحرانی می‌تواند به عنوان منبع اصلی حل مشکلات و فرآیندها به کار رود. سرمایه اجتماعی در پیشنهادها علمی خود، برای حل معضلات اجتماعی و توسعه اجتماعی نهادهای مدنی، جهت‌گیری‌های ارزشی و دینی را به عنوان یک ضرورت قلمداد می‌کند و بر نقش مذهب به عنوان یک مفهوم جامعه ساز بیش از پیش تأکید دارد. با توجه به نقش آموزه‌های دینی و مذهب در شکل‌گیری و توسعه سرمایه اجتماعی این پژوهش تلاش می‌کند با واکاوی ادبیات و مبانی نظری سرمایه اجتماعی، جایگاه مذهب در ارتقای عناصر و مؤلفه‌های آن را تبیین کند. نتایج حاکی از آن است که افزایش گرایش‌های مذهبی و اعتقادات ایدئولوژیکی در جامعه، به افزایش سرمایه اجتماعی کمک می‌کند. مذهب با

ایجاد یک جهان‌بینی واحد در میان افراد جامعه نوعی هماهنگی و همدلی ایجاد می‌نماید و افراد با پیروی از دستورات دینی به فهم مشترک از مسائل مادی و اجتماعی اطراف خود می‌رسند و زمینه برای اعتماد متقابل، انسجام اجتماعی و مشارکت پدید می‌آید.

واژگان کلیدی: سرمایه اجتماعی، رفتار مذهبی، اعتماد، مشارکت اجتماعی، دین.

مقدمه

تأمین نیازهای اجتماعی از طریق همکاری و تعاون میان انسان‌ها امکان‌پذیر است؛ زیرا انسان به طور ذاتی در تعامل و تقابل با دیگران، نیازهای خود را بر طرف ساخته و گذران امور می‌کند. اثرات این کنش‌های متقابل به حدی است که حذف آن، زندگی را غیر ممکن می‌سازد. انسان‌ها با تشکیل شبکه‌ها، گروه‌ها و اجتماعات می‌توانند، توانمندی‌ها و تخصص‌های خود را با یکدیگر مبادله نموده و کارایی تلاش‌های خویش را افزایش دهند (مهری، ۱۳۹۱، ص ۳۹).

سرمایه اجتماعی را به سادگی می‌توان به عنوان وجود مجموعه معینی از هنجارها یا ارزش‌های غیررسمی تعریف کرد؛ که اعضای گروهی که همکاری و تعاون میانشان مجاز است، در آن سهیم هستند. مشارکت در ارزش‌ها و هنجارها به خودی خود باعث تولید سرمایه اجتماعی نمی‌گردد؛ زیرا ارزش‌ها ممکن است منفی باشند هنجارهایی که سرمایه اجتماعی را تولید می‌کنند، از اساس باید شامل سجایایی از قبیل صداقت^۳، ادای تعهدات^۴ و ارتباطات دوجانبه باشند (الوانی، ۱۳۸۰).

مفهوم سرمایه اجتماعی^۵ یک مفهوم فرارشته‌ای است، که در زمان اخیر مورد توجه بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی قرار گرفته است. این مفهوم در واقع پل ارتباطی مهمی بین اقتصاد، جامعه‌شناسی^۶ و علوم سیاسی خواهد بود تا با نگرشی نو به بررسی ارزش‌های اجتماعی، به خصوص ارزش ارتباطات مردمی، برای دستیابی به اهداف مشترک کلان پردازد (فیلد^۷، ۲۰۰۳، به نقل از مسعود

ماجدی و عبدالعلی لهسایی زاده، ۱۳۸۵).

از طرفی، اهمیت تأثیر باورها و نهادهای دینی بر انسان و زندگی فردی و اجتماعی او به طور کامل آشکار است. دین^۸ به شکل‌های مختلف در هر فرهنگ شناخته شده‌ای وجود دارد که به طور معمول نقش اصلی و اغلب محوری را در زندگی افراد آن بازی می‌کند. بسیاری از مردم دنیا امروزه خود را دیندار می‌دانند و انگیزه‌های دینی، در شکل‌گیری حرکت‌های اجتماعی و سیاسی معاصر مشهود است (آرین، ۱۳۷۸).

پژوهش حاضر به دنبال بررسی تأثیر رفتارهای مذهبی^۹ بر سرمایه اجتماعی می‌باشد. در این راستا بدیهی است که تکوین سرمایه اجتماعی مستلزم وجود عواملی است که یکی از آنها، دین و فرهنگ دینی است. دین به عنوان ارزشی متعالی با کارکردهایی چون انضباط بخشی، حیات بخشی، انسجام بخشی و... ساز و کارهایی را موجب می‌شود که در قالب آنها سرمایه اجتماعی شکل می‌گیرد. همچنین با توجه به تأثیری که دین می‌تواند در چگونگی روابط میان افراد (که دغدغه اصلی اندیشمندان حوزه سرمایه اجتماعی می‌باشد) داشته باشد، ضرورت تبیین دقیق و علمی تأثیر رفتارهای مذهبی بر سرمایه اجتماعی و نشان دادن چگونگی این تأثیر و نیز بررسی جهت و شدت آن روشن می‌گردد.

بیان مسأله و ضرورت تحقیق

مفهوم سرمایه اجتماعی بر روابط میان انسان‌ها تمرکز دارد. روابطی که در تمام لحظات زندگی روزمره و در طول عمر انسان‌ها جریان دارد و رفتار^{۱۰} و نگرش^{۱۱} آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد (رنانی، ۱۳۸۱، ص ۳۵). به طور کلی می‌توان مفهوم اصلی سرمایه اجتماعی را در سه کلمه بیان کرد: ارتباطات مهم هستند. مردم با ایجاد ارتباط با یکدیگر، دست به کارهایی می‌زنند که به تنهایی یا قادر به انجام آن نیستند یا برای انجام آن مشکلات فراوانی خواهند داشت (حسینی، ۱۳۸۴، ص ۶۲). وجود سرمایه اجتماعی شرط لازم و نه کافی برای نتیجه‌بخشی

سرمایه‌ها و سیاست‌های اجتماعی و اقتصادی است. بررسی دقیق‌تر سرمایه اجتماعی، حاکی از این است، که بدون وجود این سرمایه، هیچ اجتماعی به هیچ سرمایه‌ای نمی‌رسد.

امروزه، سرمایه اجتماعی نقشی بسیار مهم‌تر از سرمایه فیزیکی و انسانی در جوامع ایفا می‌کند. در غیاب سرمایه اجتماعی سایر سرمایه‌ها اثربخشی خود را از دست می‌دهند و بدون آن، پیمودن راه‌های توسعه و تکامل فرهنگی و اقتصادی ناهموار و دشوار می‌شود.

از جمله اثرات بی‌توجهی به مفهوم سرمایه اجتماعی که در دهه‌های گذشته به وضوح در برخی کشورهای جهان دیده شده است عبارتند از: فروپاشی نهاد خانواده و ناپایدار شدن روابط اجتماعی، کاهش میزان همبستگی اجتماعی، از رونق افتادن فعالیت‌های اقتصادی، گسترش ناهنجاری‌های رفتاری در میان جوانان و نوجوانان و ناامنی در مؤسسه‌های آموزشی، از میان رفتن اعتماد اجتماعی^{۱۲} و انسجام اجتماعی^{۱۳} در بین افراد جامعه، باعث ایجاد اختلال و بی‌نظمی عمومی در جامعه و در نتیجه کاهش سطح کیفیت زندگی^{۱۴} افراد و اقشار جامعه خواهد شد. بنابراین برای بالابردن سطح کیفیت زندگی و رفاه اجتماعی^{۱۵} افراد جامعه، توجه جدی به این موضوع امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است و توجه بیشتر مسؤولان و مقامات و دست‌اندرکاران این امر را می‌طلبد.

اصطلاح سرمایه اجتماعی در سه دهه گذشته، موضوع بررسی‌های بسیاری در علوم اجتماعی و به ویژه در جامعه‌شناسی بوده است. این اصطلاح توانست در کم‌تر از دو دهه ادبیات بسیار گسترده‌ای را به خود اختصاص دهد و به مفهومی اسطوره‌ای تبدیل شود. مفهوم سرمایه اجتماعی می‌تواند جامعه‌شناسان را در بررسی علمی نابسامانی‌های جامعه امروز یاری رساند و نیز همانند شاه کلیدی در دست سیاست‌گذاران و مدیران اجرایی جامعه، زمینه مبارزه درست با این نابسامانی‌ها را فراهم آورد و باعث بالا رفتن سطح کیفیت زندگی افراد جامعه

شود.

فوکویاما (۱۹۹۵) در تقسیم‌بندی عوامل ساخت سرمایه اجتماعی، برخی از این عوامل را بیرونی^{۱۶} و یکی از عوامل بیرونی را دین می‌داند. دین بخش بزرگی از فرهنگ انسانی را تشکیل می‌دهد که می‌تواند با ایجاد باورها و ارزش‌های مشترک میان پیروان خود و فراخوانی آنها به انجام مناسک و اعمال مذهبی مشترک، آنان را به دور یکدیگر جمع کرده و از این طریق موجبات استحکام و دوام اجتماعی را فراهم کند.

از سوی دیگر اندیشمندان زیادی نیز طی مطالعات خود در خصوص تبیین سرمایه اجتماعی، از دین و مذهب به عنوان یکی از ساز و کارهای سرمایه اجتماعی یاد کرده‌اند، به طوری که در این مورد، از تحقیقات تجربی نیز اغماض ننموده‌اند (ربانی، ۱۳۸۷).

شواهد متعددی در سطح دنیا و در بین ادیان مختلف، بیان‌گر آن است که مذهب یک موتور مولد سرمایه اجتماعی است، از این روی در جامعه‌ای نظیر ایران، که در آن نهاد دین به عنوان یک مؤلفه مهم زندگی جمعی ایفای نقش می‌کند، می‌توان اهمیت دین و مذهب را در شکل‌گیری، تداوم و تکوین سرمایه اجتماعی منحصر به فرد و متمایز دانست. زیرا نهاد دین در جامعه ایران علاوه بر استحکام و تثبیت در ذهنیت و گرایش‌های عمومی جامعه، دارای کارکردهای عمیق مستقیم و غیرمستقیم در سایر حوزه‌های فردی و اجتماعی زندگی از جمله فرهنگ، سیاست، روابط اجتماعی، خانواده، اوقات فراغت و غیره است (افشانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲).

این پژوهش با مطالعه دقیق تحقیقات مشابه در این زمینه می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که «آیا رفتارهای مذهبی بر سرمایه اجتماعی تأثیرگذار است؟».

روش تحقیق

این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از متون موجود انجام شده است؛

بدین صورت که پس از شناسایی منابع (کتب، مقالات، طرح‌های پژوهشی و پایان‌نامه‌ها) مورد نیاز، اطلاعات لازم از این منابع، استخراج و پس از تصفیه، اطلاعات جمع‌آوری شده مورد تحلیل قرار گرفته است. در مرحله بعد، پس از تجزیه و تحلیل اطلاعات تصفیه شده، ارزیابی و نتیجه‌گیری ارائه شده است.

مفهوم‌شناسی سرمایه اجتماعی

توجه جدی به مفهوم سرمایه اجتماعی به دهه ۱۹۶۰ میلادی و جنبش‌های اجتماعی مانند فمینیسم^{۱۷} و برابری خواهی سیاهان بازمی‌گردد. اگر چه از قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم رابطه اجتماعی و ویژگی‌های آن یکی از موضوعات مرکزی جامعه‌شناسی بوده است (توکویل، ۱۳۴۷ و دورکیم^{۱۸}، ۱۳۸۱)، اما توجه به رابطه اجتماعی به عنوان مسأله‌ای برای سیاست‌گذاران اجتماعی و برنامه‌ریزان بسیار جدی‌تر است (فیلد، ۲۰۰۳، به نقل از مسعود ماجدی و عبدالعلی لهسایی‌زاده، ۱۳۸۵). وجه دیگر اهمیت یافتن روابط اجتماعی رابطه آن با اقتصاد است. از دهه ۱۹۶۰ میلادی و هم‌زمان با آثار برخی اقتصاددانان مانند تنودور شولتز^{۱۹} و بکر، مفاهیمی مانند سرمایه انسانی عرضه شدند که به اهمیت منابع غیرمالی در اقتصاد پرداخته بودند.

بعد از این دوران سه جریان عمده فکری را در حوزه سرمایه اجتماعی می‌توان یافت که هر کدام محصولات فکری بسیاری را عرضه کرده‌اند. پیربورديو، به عنوان یک جامعه‌شناس انتقادی که زمینه‌های مارکسیستی روشنی در افکارش وجود داشت، در جستجوی منابع طبقه مسلط برای بازتولید فرادستی خود، چهار نوع سرمایه را نام برد: سرمایه مادی، سرمایه فرهنگی^{۲۰} و سرمایه اجتماعی و سرمایه نمادی. تمام این انواع سرمایه در خدمت صاحبان آنها هستند تا نابرابری را تجدید کنند. تعریف بورديو از سرمایه اجتماعی، مشتمل است بر «مجموعه منابع واقعی یا مجازی که از طریق داشتن شبکه^{۲۱}‌های پایا و کم و بیش نهادینه شده روابط دو طرفه آشنایی و شناخت، برای یک فرد یا گروه انباشته

می‌شود». جیمز کلمن^{۲۲}، جامعه‌شناس آمریکایی، تقریباً هم‌زمان با بورديو اما در زمینه‌ای متفاوت وارد حوزه سرمایه اجتماعی شد. گرچه کلمن هم مانند بورديو علائق فراوانی در حوزه آموزش و پرورش داشت، اما دیدگاه محافظه کارانه او موجب شد که از جنبه‌ای به طور کلی متفاوت به سرمایه اجتماعی بنگرد. وی سرمایه اجتماعی را چنین تعریف می‌کند: «مجموعه منابعی که در ماهیت روابط خانوادگی و در سازمان اجتماعی اجتماع وجود دارند و برای رشد شناختی و اجتماعی کودک و جوان مفید هستند. این منابع برای افراد مختلف متفاوت هستند و می‌توانند مزیت مهمی برای کودکان و نوجوانان در توسعه سرمایه انسانی آنها باشند (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۳۰۲). در دیدگاه کلمن جایی برای بازتولید نابرابری نیست. او سرمایه اجتماعی را دارایی می‌داند که می‌تواند به همه افراد جامعه کمک کند. وی در این زمینه اهمیت زیادی برای نهادهای کهن جامعه مانند خانواده و کلیسا قائل می‌باشد و معتقد است این دو نهاد می‌توانند به خوبی تأمین کننده سرمایه اجتماعی برای نسل جدید باشند. رابرت پاتنام^{۲۳}، عالم علوم سیاسی آمریکایی، در اواخر دهه ۱۹۹۰ با رویکردی متفاوت، وارد حوزه سرمایه اجتماعی شد و البته رونقی صد چندان به آن بخشید. در واقع پاتنام کار خود را با مسأله‌ای شروع کرد که آن را خطر افول حیات مدنی در ایالات متحده می‌نامید. او معتقد بود که آن ویژگی‌های مثبتی که توکویل در قرن نوزدهم برای جامعه آمریکا نام برده است رو به زوال هستند؛ ویژگی‌هایی مثل مشارکت جدی مردم در حیات مدنی و وجود پیوندهای اجتماعی فراتر از روابط دوستی و خویشاوندی. پاتنام برای فرمول‌بندی این مسأله از مفهوم سرمایه اجتماعی استفاده کرد. او درباره سرمایه اجتماعی می‌گوید: «این مفهوم به ارتباطات بین افراد، شبکه‌های اجتماعی و هنجارهای متقابل و قابل اعتماد بودن که از آنها ناشی می‌شود، اشاره دارد» (فیلد، ۲۰۰۳، به نقل از مسعود ماجدی و عبدالعلی لهسایی‌زاده، ۱۳۸۵). او در اثر مهم خود، سرمایه اجتماعی را در جامعه آمریکا

بررسی کرد، که واحدهای تحلیل او ۵۰ ایالت بودند. دیدگاه پاتنام کلان است و کاملاً کاربردی با مفهوم سرمایه اجتماعی روبرو شده است.

در سال‌های اخیر، سرمایه اجتماعی مورد اقبال سازمان‌های تأثیرگذار بین‌المللی، مانند بانک جهانی^{۲۴} و سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه^{۲۵} هم قرار گرفته است. این سازمان‌ها هم هر کدام به ارائه تعریفی از سرمایه اجتماعی پرداخته‌اند. گرچه به راحتی می‌توان حوزه مفهومی سرمایه اجتماعی را مشخص کرد، اما در هنگام ارائه تعریفی دقیق از آن باز هم اختلافات بروز می‌کنند. به آسانی می‌توان گفت سرمایه اجتماعی ناظر بر اهمیت روابط اجتماعی است (فیلد، ۲۰۰۳، به نقل از مسعود ماجدی و عبدالعلی لهسایی زاده، ۱۳۸۵). بنابراین، تعریف سرمایه اجتماعی در سطح فردی عبارت است از: کمیت و کیفیت روابط اجتماعی فرد در جامعه. کمیت روابط اجتماعی مربوط به تعداد آنهاست و کیفیت آن مربوط به اهمیت و عمق این روابط است. به عبارت دیگر از آنجایی که قرار است روابط اجتماعی به فرد کمک کنند تا به منابع کمیاب جامعه دست یابد، بنابراین هر ویژگی رابطه‌ای که بتواند چنین کارکردی داشته باشد، جزئی از سرمایه اجتماعی است. اگر از سطح فردی فراتر رویم، آن گاه می‌توان این ویژگی‌های رابطه‌ای را هنجارها، ارزش‌ها و به طور کلی ویژگی‌های فرهنگی - ساختاری جامعه نامید.

در واقع سرمایه اجتماعی، مجموعه هنجارهای موجود در سیستم‌های اجتماعی است، که موجب ارتقای سطح همکاری اعضای جامعه گردیده و موجب پایین آمدن سطح هزینه‌های تبادلات و ارتباطات می‌گردد: یعنی به عنوان توانایی افراد برای کار با یکدیگر، در جهت اهداف عمومی در گروه‌ها و سازمان‌ها تعریف می‌شود (فوکویاما، ۱۳۷۹).

از نظر پاتنام منظور از سرمایه اجتماعی وجوه گوناگون سازمان‌های اجتماعی نظیر اعتماد، هنجارها و شبکه‌هاست، که می‌توانند با ایجاد و تسهیل امکانات

هماهنگ، کارایی جامعه را بهتر کند (از کیا و غفاری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۸).

جدول (۱): خلاصه تعاریف سرمایه اجتماعی (ربانی، ۱۳۸۲)

محقق	تعریف سرمایه اجتماعی	هدف	سطح تجزیه و تحلیل
بورديو	منابعی که منافع عمومی را مورد ارزیابی قرار می دهند.	دستیابی به سرمایه اقتصادی	افراد در حال رقابت با هم
وری	منابعی که برای رشد شناختی یا اجتماعی افراد سودمند است.	دستیابی به تسهیل کنش	روابط خانوادگی
کلمن	جنبه هایی از ساختار اجتماعی که اعضاء آن به عنوان منبعی برای رسیدن به منافع خود استفاده می کنند.	دستیابی به سرمایه انسانی	افراد در گروه های فامیلی و اجتماعی (فرد یا گروه)
پاتنام	مفاهیمی همچون اعتماد، هنجارها و شبکه ها که موجب ایجاد ارتباط و مشارکت اعضاء می شود.	دستیابی به دموکراسی و توسعه اقتصادی	نظام سیاسی در سطح ملی
فوکویاما	مجموعه ای از هنجارهای غیر رسمی که موجب همکاری و تعاون اعضاء می شود.	ایجاد پیوند و اعتماد بین افراد	خانواده ها با یکدیگر و افراد در خانوارها

نظریه پردازان سرمایه اجتماعی

از جمله اندیشمندانی که به طور سیستمی برای اولین بار نظریه سرمایه اجتماعی را مطرح کردند، می توان به بورديو، کلمن، پاتنام، فوکویاما، دوتوکیل، افه وفوش^{۲۶} و... اشاره کرد.

پیر بورديو^{۲۷}: از دیدگاه بورديو، سرمایه اجتماعی، جمع منابع واقعی یا بالقوه ای است که حاصل شبکه ای بادوام از روابط کمابیش نهادینه شده آشنایی و شناخت متقابل - یا به بیان دیگر، با عضویت در یک گروه - است.

شبکه‌ای که هریک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد (تاجبخش، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷).

«آنهیر» اعتقاد دارد برداشتی که بوردیو از طبقه دارد، فراتر از مفهوم طبقه نزد مارکس است؛ بوردیو برخلاف مارکس که طبقه را نظامی از حقوق مادی می‌داند، برداشت پیچیده‌ای را مطرح می‌کند، که انواع سرمایه را در برمی‌گیرد که عبارتند از:

الف - سرمایه فرهنگی؛

ب - سرمایه اقتصادی؛

ج - سرمایه اجتماعی.

شکل اقتصادی سرمایه، بلافاصله قابل تبدیل شدن به پول است؛ مانند دارایی‌های منقول و ثابت یک سازمان. سرمایه فرهنگی، نوع دیگر سرمایه است که در یک سازمان وجود دارد؛ مانند تحصیلات عالی اعضای سازمان که این سرمایه در برخی موارد و تحت شرایطی قابل تبدیل شدن به سرمایه اقتصادی است و سرانجام شکل دیگر سرمایه، سرمایه اجتماعی است که به ارتباطات و مشارکت اعضای یک سازمان توجه دارد و می‌تواند به عنوان ابزاری برای رسیدن به سرمایه‌های اقتصادی باشد «از نظر بوردیو سرمایه اجتماعی عبارت است از: انباشت منابع بالفعل یا بالقوه که تصاحب یک شبکه با دوام روابط پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آن را مستحق اعتبار می‌سازد» (استونز^{۲۸}، ۱۳۷۹، ص ۳۲۸). به عبارت دیگر مجموع منابع واقعی و بالقوه‌ای که در ارتباط با اعضای گروه می‌باشد و برای آنها یک سرمایه تصاحب شده جمعی ایجاد می‌کند.

به عقیده بوردیو؛ سرمایه اجتماعی در ممالک سرمایه‌داری به عنوان ابزاری برای تثبیت و تقویت جایگاه اقتصادی افراد به شمار می‌رود. در این ممالک سرمایه اقتصادی پایه است، و سرمایه اجتماعی و فرهنگی ابزارهایی برای تحقق

آن محسوب می‌شوند. می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه بورديو در زمینه سرمایه اجتماعی یک دیدگاه ابزاری صرف است. به عبارتی دیگر اگر سرمایه اجتماعی نتواند موجب رشد سرمایه اقتصادی شود، کاربردی نخواهد داشت (الوانی، ۱۳۷۸، ص ۵).

جیمز کلمن: جیمز کلمن به مانند پیر بورديو مفهوم سرمایه اجتماعی را از اقتصاد به جامعه‌شناسی آورد. رویکرد او براساس تئوری انتخاب عقلانی و برگرفته و توسعه یافته از کار پیشین او در نظریه «مبادله اجتماعی»^{۲۹} است. برای او سرمایه اجتماعی نشان دهنده آن است که چگونه ساختار اجتماعی یک گروه می‌تواند به عنوان منبعی برای آن گروه عمل نماید، او معتقد است که سرمایه اجتماعی با کارکردش تعریف می‌شود و به آن به مثابه شیئی واحد نمی‌نگرد، بلکه آن را چیزهای گوناگونی می‌داند که از نظر او دو ویژگی مشترک دارند:

الف - همه آنها شامل جنبه‌ای از یک ساخت اجتماعی هستند.

ب - سرمایه اجتماعی تنش‌های بین افرادی را که در درون ساختار هستند، تسهیل می‌کند. برای کلمن مفهوم سرمایه اجتماعی نشان دهنده آن است که چگونه ساختار اجتماعی یک گروه می‌تواند به عنوان منبعی برای اعضای آن گروه عمل نماید (کلمن، ۱۳۷۷، ص ۳۰۲).

کلمن اشکال عمده سرمایه اجتماعی را تعهدات و انتظارات، ظرفیت بالقوه اطلاعات، هنجارها و ضمانت‌های اجرایی مؤثر، روابط اقتدار، سازمان اجتماعی انطباق‌پذیر و سازمان تعهدی می‌داند.

رابرت پاتنام: پاتنام با بررسی نواحی جنوب ایتالیا و طرح سؤالاتی پیرامون شرایط ضروری برای شکل‌گیری جامعه مدنی، جایگاه تازه‌ای به تئوری سرمایه اجتماعی داد و موقعیت این تئوری را در ادبیات اجتماعی به نحو محسوسی ارتقاء بخشید. ریشه‌های کار او در افکار «دوتوکویل»^{۳۰} و تئوری کلاسیک دموکراسی که «روسو»^{۳۱} و «استوارت میل»^{۳۲} از آن دفاع کرده بودند، یافت

می‌شود. به نظر پاتنام سرمایه اجتماعی از شبکه‌های اجتماعی و هنجارهای متقابل و اعتماد حاصل از آنها تشکیل شده است. او اعتقاد دارد که سرمایه اجتماعی به خصوص بر حسب فعالیت تعاونی رسمی و عادات همکاری اجتماعی، اعتماد را تشکیل می‌دهد، که این نیز به نوبه خود منجر به میزان بالاتری از مشارکت سیاسی می‌شود. پاتنام این مفهوم را در فهم و تقویت بنیان‌گذاری نهادی دموکراتیک، در سطوح منطقه‌ای و ملی به کار می‌برد. استفاده او از مفهوم سرمایه اجتماعی از جیمز کلنن تأثیر پذیرفته و با وجود اینکه زمینه‌های مورد علاقه او و کلنن متفاوت است، هر دوی آنها بر این باورند که سرمایه اجتماعی یک کالای عمومی است، یک منبع در اجتماع که به آن کم‌تر بها داده می‌شود، به طور معمول کم‌تر موجود است.

تعریف پاتنام از سرمایه اجتماعی شباهت بسیاری به تعریف جیمز کلنن دارد. از نظر او سرمایه اجتماعی به آن دسته از عناصر و ویژگی‌های سازمان اجتماعی مربوط می‌گردد که هماهنگی و همکاری متقابل را برای افراد یک جامعه خاصی تسهیل می‌کند که این ویژگی‌ها شامل شبکه‌های اجتماعی و اعتماد اجتماعی هستند (فیلد، ۱۳۸۵).

اعتماد اجتماعی: اعتماد تقویت همکاری و همکاری تقویت اعتماد را به دنبال دارد و هر دو از هم تأثیر می‌پذیرند. هر چه سطح اعتماد در جامعه‌ای بالاتر باشد، احتمال همکاری بیشتر خواهد بود. پاتنام اعتماد را ناشی از دو منبع هنجارهای معامله‌ای متقابل و شبکه‌های مشارکت مدنی می‌داند. به نظر پاتنام هنجارهای معامله متقابل شبکه‌های مشارکت مدنی و همکاری موفقیت‌آمیز متقابل، همدیگر را تقویت می‌کنند. وجود نهادهای همکاری جویانه کارآمد، مستلزم مهارت‌ها و اعتماد بین اشخاص است. اما آن مهارت‌ها و این اعتماد نیز به نوبه خود به وسیله همکاری سازمان یافته تلقین و تقویت می‌شود. هنجارها و شبکه‌های مشارکت مدنی به رفاه اقتصادی کمک می‌نماید و به نوبه خود نیز توسط این رفاه تقویت

می‌شوند (فیلد، ۱۳۸۵).

فرانسیس فوکویاما^{۳۳}: فوکویاما، از متفکرین عصر ما در کتاب معروف پایان نظم می‌گوید: اصطلاح سرمایه اجتماعی نخستین بار در اثر کلاسیک جین جاکوب (مرگ و زندگی در شهرهای بزرگ آمریکا ۱۹۶۱) به کار رفته است؛ که در این اثر توضیح داده که شبکه‌های اجتماعی فشرده در محدوده‌های قدیمی و مختلط شهری صورتی از سرمایه اجتماعی را تشکیل می‌دهند (فوکویاما، ۱۳۷۹، ص ۱۰). فوکویاما بر وجود هنجارها و ارزش‌های غیر رسمی در یک گروه اعتقاد دارد و سرمایه اجتماعی را این گونه تعریف می‌کند: «سرمایه اجتماعی مجموعه معینی از هنجارها یا ارزش‌های غیر رسمی است، که اعضای گروهی که همکاری و تعامل میانشان مجاز است، در آن سهم هستند» (فوکویاما، ۱۳۷۹، ص ۱۱). به نظر او هنجارهای تشکیل دهنده سرمایه اجتماعی می‌توانند از هنجار روابط دو دوست گرفته تا آموزه‌های پیچیده‌ای را در بر گیرند. این همکاری‌ها باید در روابط بالفعل آدیان به طور عینی مصداق یابند (تاجبخش، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹).

- دو تو کویل: مدلی که «تو کویل» درباره سرمایه اجتماعی ارائه می‌کند از این جهت جالب است که وی نشان می‌دهد، چگونه سازمان‌های داوطلبانه می‌توانند به ایجاد سرمایه اجتماعی و تقویت همکاری کمک کنند.

بسیاری از سازمان‌های موجود از اعضای خود می‌خواهند که اهداف بلند مدت سازمان را به منافع زودگذر و فوری خویش ترجیح دهند و این یکی از قواعد همکاری است که باید از منافع خود به خاطر منافع گروه چشم‌پوشی نمود. زیرا فرد این گونه متقاعد می‌شود که منافع او در میان جمع پایدارتر و مفیدتر خواهد بود. «تو کویل» مکانیسم غلبه بر «ادراک صحیح از منافع خود» را در جامعه آمریکایی مطرح می‌کند و منظور او در واقع تبیین روشی است که مردم با رضایت کامل سهمی از زمان و دارایی‌شان را برای آسایش ملی به طور

داوطلبانه مورد استفاده قرار می‌دهند.

«توکویل» نتیجه می‌گیرد که سرمایه اجتماعی دارای سه ویژگی عمده است و از منابع زیر تولید می‌شود:

الف - سرمایه اجتماعی به وسیله ویژگی‌های فردی و شخصیتی افراد که از طریق جامعه‌پذیری در خانواده شکل می‌گیرد به وجود می‌آید؛ اگر چه ممکن است از طریق تعامل در سازمان‌های داوطلبانه تأثیر گذارتر باشند.

ب - سرمایه اجتماعی به وسیله باورها و ارزش‌های اخلاقی افراد، که اکتسابی هستند، تولید می‌شود و بر سطح فعالیت‌های داوطلبانه آنها تأثیر می‌گذارد.

ج - سرمایه اجتماعی به وسیله تصورات جمعی بین اعضای تولید می‌شود. از نظر توکویل برای تولید سطوح مختلف سرمایه اجتماعی مکانیسم‌های سازمان یافته لازم است. به عنوان مثال اگر سازمان‌های داوطلبانه رونق پیدا کنند، می‌توانند اعتماد بین افراد را افزایش داده و منجر به افزایش سرمایه اجتماعی گردد.

افه و فوش: «افه و فوش» در مقاله خود، سرمایه اجتماعی را به عنوان یک منبع با مالکیت جمعی متعلق به محله، جوامع، مناطق و بخش‌ها معرفی نموده‌اند و آن را متغیر، کوچک، بزرگ و یا کم و زیاد می‌دانند. آنان سرمایه اجتماعی را با سه عنصر اصلی و شاخص معرفی می‌کنند. در قالب گرایش‌ها به آگاهی و توجه، در بعد تمایلات رفتاری به اعتماد و در بعد الگوهای ساختاری به انجمن‌پذیری اشاره می‌کنند (افه و فوش، ۲۰۰۲، صص ۱۸۹-۲۴۳). آگاهی و توجه، شامل مجموعه افکار و عقاید و حساسیت نسبت به زندگی اجتماعی و سیاسی و توجه به هر چیزی که در سریع‌ترین معنا مربوط به «امور عمومی» می‌باشد. تمرکز بر رفاه مادی، رفتار اخلاقی، کمال شخصی، کیفیات زیبایی‌شناسانه و سایر ویژگی‌های شرایط زندگی که به یک جامعه سیاسی تعلق دارند و مسائل مربوط به زندگی شهروندی، شامل موضوع آگاهی و توجه

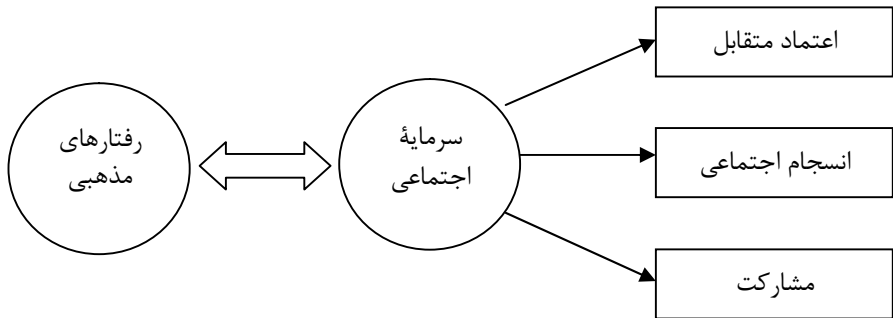
می‌گردند. در این شکل آگاهی دارایی فردی بوده و ضرورتی در بروز و ظهور در شکل یک فعالیت مدنی و انجمنی ندارد. آگاهی و توجه، پیش شرط شناختی ضروری و شکل فعال‌تر مسئولیت مدنی است (افه و فوش، ۲۰۰۲، صص ۱۹۱-۱۹۰).

مجموعه نظرات صاحب‌نظران در جدول ذیل خلاصه شده است.

جدول (۲) خلاصه نظریه‌های سرمایه اجتماعی

منبع	نظریه	نظریه پرداز	ردیف
استونز، ۱۳۷۹	سرمایه اجتماعی به ارتباطات و مشارکت اعضای یک سازمان توجه دارد و می‌تواند به عنوان ابزاری برای رسیدن به سرمایه‌های اقتصادی باشد.	پی‌بوردیو	۱
کلمن، ۱۳۷۷، ص ۳۰۲	مفهوم سرمایه اجتماعی نشان دهنده آن است که چگونه ساختار اجتماعی یک گروه می‌تواند به عنوان منبعی برای اعضای آن گروه عمل نماید.	جیمز کلمن	۲
پاتنام، ۱۳۸۵	سرمایه اجتماعی از شبکه‌های اجتماعی و هنجارهای متقابل و اعتماد و حاصل از آنها تشکیل شده است به عبارت دیگر بر حسب فعالیت تعاونی رسمی و عادات همکاری اجتماعی، اعتماد را تشکیل می‌دهد که این نیز به نوبه خود منجر به میزان بالاتری از مشارکت سیاسی می‌شود.	رابرت پاتنام	۳
فوکویاما، ۱۳۷۹، ص ۱۱	سرمایه اجتماعی مجموعه معینی از هنجارها یا ارزش‌های غیررسمی است، که اعضای گروهی که همکاری و تعامل میانشان مجاز است، در آن سهم هستند.	فرانسیس فوکویاما	۴
فوکویاما، ۱۳۷۹	سرمایه اجتماعی به وسیله باورها و ارزش‌های اخلاقی افراد که اکتسابی است، تصورات جمعی بین اعضاء و ویژگی‌های فردی و شخصیتی افراد که از طریق جامعه‌پذیری در خانواده شکل می‌گیرد، تولید می‌شود؛ اگر چه ممکن است از طریق تعامل در سازمان‌های داوطلبانه تأثیرگذارتر باشد.	دوتوکویل	۵
افه و فوش، ۲۰۰۲، صص ۱۸۹-۲۴۳	سرمایه اجتماعی به عنوان یک منبع با مالکیت جمعی متعلق به محله، جوامع، مناطق و بخش‌هاست، که متغیر، کوچک، بزرگ و یا کم و زیاد می‌باشد. سه عنصر اصلی و شاخص سرمایه اجتماعی در قالب گرایش‌ها به آگاهی و توجه، در بعد تمایلات رفتاری به اعتماد و در بعد الگوهای ساختاری به انجمن‌پذیری اشاره می‌کنند.	افه و فوش	۶

با توجه به مباحث نظری مطرح در حوزه سرمایه اجتماعی و دیدگاه صاحب نظرانی همچون کلمن، پاتنام و فوکویاما، مؤلفه‌های «اعتماد»، «انسجام» و «مشارکت» به عنوان مؤلفه‌های اصلی سرمایه اجتماعی در نظر گرفته شده‌اند. در شکل ذیل رابطه بین رفتارهای مذهبی و سرمایه اجتماعی، در قالب یک مدل مفهومی مورد بررسی قرار می‌گیرد.



شکل (۱): رابطه بین رفتارهای مذهبی و سرمایه اجتماعی

با تعریف نظری و علمی متغیرهای مطرح شده در مدل تحقیق که مؤلفه‌های اصلی سرمایه اجتماعی، یعنی اعتماد، مشارکت و انسجام (همیاری و احساس تعلق) می‌باشند، فضای مفهومی و نظری متغیرها ارائه می‌گردد.

اعتماد متقابل

اعتماد^{۳۴}، دلالت بر انتظارات و تعهدات اکتسابی و تأیید شده به لحاظ اجتماعی دارد، که افراد نسبت به یکدیگر و نسبت به سازمان و نهادهای مربوط به زندگی اجتماعی‌شان دارند. اعتماد یکی از جنبه‌های مهم روابط انسانی است و زمینه‌ساز مشارکت و همکاری میان اعضای جامعه می‌باشد. اعتماد مشارکت را در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی سرعت بخشیده و تمایل افراد را برای همکاری با گروه‌های مختلف جامعه، افزایش می‌دهد

(زین آبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۱). شبکه اعتماد عبارت است از گروهی که براساس اعتماد متقابل به یکدیگر، از اطلاعات، هنجارها و ارزش‌های یکسانی در تبادلات بین خود استفاده می‌کنند. از این روی، اعتماد متقابل نقش زیادی در تسهیل فرآیندها و کاهش هزینه‌های مربوط به این گونه تبادلات دارد.

کلمن مبنای شکل‌گیری و تداوم اعتماد را حفظ و ارضای منافع می‌داند و فوکویاما، با توجه به تمرکز بر حفظ سرمایه اجتماعی به عنوان مجموعه معینی از هنجارها و ارزش‌های غیررسمی، نقش مهمی برای اعتماد در حفظ این ارزش‌ها، قائل است. مترادف‌های بسیاری برای آن ذکر شده، از جمله اشتراک، همدلی، تحمل و برادری، اطمینان، اتکا داشتن، آرامش داشتن، به دیگری تکیه کردن و...؛ اما در کل می‌توان آن را برآیند و نتیجه انگیزش و محرکی برای شکل‌گیری روابط اجتماعی دانست. اعتماد اجتماعی مستلزم معیارهایی همچون، صداقت، عینیت، انصاف و... همه آن چیزهایی است که روابط افراد را براساس عمل مداوم به این ملاک‌ها تداوم و وسعت می‌بخشد (مهری، ۱۳۹۱).

مشارکت

مشارکت اجتماعی را می‌توان فرآیند سازمان یافته‌ای دانست، که از سوی افراد جامعه به صورت آگاهانه، داوطلبانه و جمعی، با در نظر داشتن هدف‌های معین و مشخص به منظور سهیم شدن در منابع قدرت انجام می‌گیرد و نمود چنین مشارکتی وجود نهادهایی همچون انجمن‌ها، گروه‌ها و سازمان‌های محلی و غیردولتی است (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷).

انسجام اجتماعی

انسجام اجتماعی، بر توافق جمعی میان اعضای یک جامعه (گروه یا سازمان) دلالت می‌کند. این انسجام، حاصل پذیرش و درونی کردن نظام ارزشی و هنجاری یک جامعه، وجود تعلق جمعی، همیاری و ناشی از تراکم تعامل اجتماعی میان افراد آن جامعه است.

خاستگاه و نقش دین

در سال‌های اخیر، توجه به «روان‌شناسی دین»^{۳۵} و «روان‌شناسی دینی»^{۳۶} در غرب، از طریق انجام پژوهش‌های تجربی، نشر مقاله‌ها و کتاب‌ها و تأسیس انجمن‌ها، برگزاری نشست‌های علمی و عضویت در مجامع تخصصی آنچنان گسترش یافته که تازه‌آشنایان این وادی در حیرت و شگفتی فرو رفته‌اند!

کافی است یادآوری شود که اعضای «انجمن آمریکایی مشاوران مسیحی»^{۳۷} از دیگر انجمن‌های تخصصی (مانند انجمن مطالعات روان‌شناختی،^{۳۸} جامعه بررسی علمی دین،^{۳۹} انجمن پژوهش‌های دینی،^{۴۰} جامعه مسیحی پزشکان و دندان‌پزشکان^{۴۱} و...) دست کم سه برابر شده‌اند و تقاضا برای شرکت در کنفرانس‌ها و کارگاه‌های آموزشی روان‌شناسی دین، رشد چشم‌گیری داشته است (گلزاری، ۱۳۸۰ به نقل از ورتنیگتون،^{۴۲} کرورسو،^{۴۳} مک کولو^{۴۴}).

علاقه شدید روان‌شناسی معاصر به پژوهش و کار عملی درباره دین از این رو شگفت‌انگیز است، که در گذشته‌ای نه چندان دور، از بین همه دانشمندان علوم، چه علوم پایه و چه علوم انسانی و اجتماعی، این روان‌شناسان بوده‌اند که برخورد‌های منفی و قهرآمیز با دین داشته‌اند و به صراحت از پرداختن به کار در این زمینه اعلان برائت کرده‌اند!

برای روشن کردن موضوع، به اختصار سیر برخورد روان‌شناسی و دین را از نظر می‌گذرانیم: پیروان همه ادیان، به ویژه مسلمانان عقیده دارند، که علت برپایی و ماندگاری دین، این است که هم جزو خواسته‌های فطری و عاطفی بشر است (روم/۳۰؛ نهج‌البلاغه، خطبه اول) و هم بعضی نیازهای اساسی انسان را به صورت منحصر به فرد تأمین می‌کند (گلزاری، ۱۳۸۰ به نقل از مطهری).

ویل دورانت در *لذات فلسفه* می‌نویسد: «دین را یک قرن زیر فشار بگذار و بعد فشار را کم کن و ببین که چگونه دوباره در طی سال سر بر می‌زند!».

و تصریح می‌کند: دین از میان نمی‌رود ما باید به دنبال چیزی برویم که از ما

بزرگ‌تر است، تا بتوانیم او را پرستش کنیم. مردم جستجوی خود را بر روی تفسیر و تعبیر بهتر و استوارتری از این عالم دنبال خواهند کرد که این تأویل و تفسیر را با احساس و عاطفه و حیات، نشاط بخشد، که همان دین است (نیکویی، ۱۳۸۳).

این جا پرسش‌های جدیدی پیش می‌آید که اگر دین پدیده‌ای فطری است و این همه آثار مفید و سازنده دارد، چرا متفکران بزرگی در غرب علیه دین قیام می‌کنند و گاه بالحنی آرام و مستدل و گاه با کلامی گزنده و تند، پایه‌ها و مایه‌های آن را به مسخره می‌گیرند و منکر می‌شوند؟

فیلسوف‌های روشنگر قرن هجدهم از جمله ولتر، دین را ساخته و پرداخته روحانیون زیرک، برای حفظ اقتدار بر توده‌های بی‌سواد و نادان، به مدد دستکاری هراس‌ها و خرافات آنان می‌دانستند (خرمشاهی، ۱۳۷۲). «آگوست کنت»^{۴۵} فیلسوف فرانسوی که پدر جامعه‌شناسی نام گرفته است، دین را مربوط به مرحله کودکی اجتماع می‌داند و فریدریش نیچه، در پایان قرن نوزدهم اعلام داشت که «خدا مرده است!». زندگی در دنیای بدون خدا، به معنای آن است که ارزش‌های خودمان را، خود خلق کنیم و بر آنچه (نیچه) تنهایی وجود می‌نامید عادت نماییم (گلزاری، ۱۳۸۰ به نقل از گیدنز^{۴۶}).

در روان‌شناسی، فروید اظهار کرد: دین فریب یا پنداری است که تسلی بخشی فریبنده‌اش در مرحله کمال کنونی سیر و سلوک بشری فراموش شده است و اعمال و عقاید دینی علائم فرضی روان‌پزشانه‌ای است که از تثبیت‌های روانی لاینحل کودکانه نشات می‌گیرد (خرمشاهی، ۱۳۷۲). در جامعه‌شناسی «کارل مارکس» دین را نشان دهنده از خود بیگانگی انسان و افیون توده‌ها دانست و «دورکهایم» بیان کرد که با توسعه جوامع امروز، نفوذ دین رو به زوال می‌گذارد، تفکر علمی بیش از پیش جایگزین تبیین دینی می‌شود و اعمال تشریفاتی و شعائر تنها بخش کوچکی از زندگی افراد را اشغال می‌کند و «ماکس وبر» بر مطالعه

وسعی درباره ادیان سراسر جهان پرداخت و با آنکه به ظاهر نظرات مثبت درباره دین دانست، بر تأثیر مختل کننده و اغلب انقلابی آرمان‌های دینی بر نظام‌های اجتماعی مستقر تأکید کرد (ابراهیمی، ۱۳۸۶).

بارزترین خصوصیات در زندگی دینی از نظر ویلیام جیمز اعتقاد به امور زیر است:

۱. دنیایی که محسوس است و به چشم درمی‌آید، در کنار جهانی که نامحسوس است؛ این دنیای مرئی و محسوس ارزش و معنی خود را از آن عالم غیب و نامحسوس دریافت می‌کند.

۲. وحدت با این عالم و برقراری ارتباط، منوط به هماهنگی با آن هدف نهایی است.

نتیجه دعا و نماز و یا به عبارت دیگر اتصال با روح عالم خلقت، ایجاد قدرت و نیرویی است که به طور محسوس دارای آثار مادی و معنوی می‌باشد.

بالاخره او در مورد این آثار معنوی می‌نویسد: اولاً زندگی دارای طعمی می‌گردد که گویا رحمت محض است و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه و با سرور و بهجت دلبرانه‌ای درمی‌آید. ثانیاً یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می‌شود که آثار ظاهری آن نیکویی و احسان بی‌دریغ است (نیکویی، ۱۳۸۳).

انسان برای اینکه به معنا و مفهومی در زندگی برسد باید پشتوانه‌ای داشته باشد تا به او بفهماند که کار و تلاش او بی‌فایده نیست. تحقیقات نشان می‌دهد که با وجود گسترش وسایل مادی هنوز انسان‌ها با یک بحران روحی روبرو هستند. در این بین تنها چیزی که می‌تواند به مدد انسان‌ها بیاید و آنها را نجات دهد دین است.

نقش روانی دین

دین در زندگی انسان‌ها آثار زیادی دارد؛ از جمله این آثار می‌توان به عاملی

برای حرکت علمی، تقویت عواطف انسانی و ثبات در برابر سختی‌ها اشاره کرد. برخلاف تصور برخی که دین را تنها برای طبقات بی‌فرهنگ و پایین جامعه ضروری می‌دانند و قشر فرهنگی را از اصول و عبارات‌ها و عبادت‌ها و اعمال دینی بی‌نیاز می‌پندارند، دین همواره در زندگی متفکران و عالمان نقشی مثبت داشته و به وسیلهٔ این جهان‌بینی دینی، انسان و اسرار جهان را حساب شده و هدفدار می‌داند و روح تحقیق برایشان مهیا می‌شود. ارزش‌های انسانی که در دین مورد تأکید قرار گرفته، همواره پیروان خود را از روح خشونت و جنایت برحذر می‌دارد و کانون زندگی را بر پایهٔ عواطف انسانی گرم و مستحکم می‌سازد، از این روی آمار خودکشی در جوامع دینی بسیار کم‌تر است. اعتقاد به قدرت بی‌پایان الهی در پیروان ادیان مهم‌ترین تکیه‌گاه معنوی و روانی در برابر حوادث سخت زندگی است. گسترش پدیدهٔ خودکشی در عصر کنونی معلول عدم اتکاء به این پشتوانهٔ مهم است.

یکی از مهم‌ترین نقش‌های روانی دین، همانا آرامش است. دکتر ژوشوالوت^{۴۷} معتقد است دین در زندگی انسان اطمینان و تکیه‌گاه روحی می‌بخشد. ایمان دینی به قلب انسان اطمینان و روان او را از نگرانی نجات می‌دهد. چنین حالتی برای انسان بسیار ارزشمند است. دکتر لینگ معتقد است، تنها دین موجب می‌شود آدمی خویشتن را موازی منافع بزرگتری که در پیرامون خود او و غیر اوست نماید. از این روی بدون ایمان به خدا آدمی از رسیدن به اهمیت قدرت خویش عاجز است (بهشتی، ۱۳۵۰).

استاد شهید مطهری رحمته‌الله علیه در کتاب *انسان و ایمان* آثار نیک ایمان دینی را توضیح داده است، که در زیر به بخش‌هایی از آن اشاره می‌شود:

یکی از آثار ایمان دینی از نظر بهجت زایی و انبساط آفرینی، خوش‌بینی است. ایمان دینی از آن جهت که تلقی انسان را نسبت به جهان شکل خاصی می‌دهد، بدین معنا که آفرینش را هدفدار و هدف را خیر و تکامل معرفی

می‌کند، به طور طبیعی دید انسان را نسبت به نظام کلی و قوانین حاکم بر آن مثبت می‌سازد. خداوند در سوره طه آیه ۱۲۴ می‌فرماید: «هرکس از توجه و یاد من رو بگرداند، زندگی‌ای تنگ و پر فشار خواهد داشت». زیرا ایمان است که زندگی را در درون ما وسعت می‌بخشد و مانع فشار و عوامل روحی می‌شود. یکی دیگر از آثار ایمان دینی «امیدواری» به نتایج تلاش خوب است و این مهم با استناد به آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (توبه/۱۰)؛ «اجر و پاداش نیکوکاران هرگز هدر نمی‌رود» به خوبی ملاحظه می‌گردد.

ایجاد آرامش خاطر، از دیگر آثار ایمان دینی است. ایمان دینی به خاطر اینکه به انسان که یک طرف معادله است، نسبت به جهان که طرف دیگر معادله می‌باشد، اطمینان و اعتماد می‌بخشد، دلهره و نگرانی او را نسبت به رفتار جهان در برابر انسان زایل می‌سازد و به جای آن به او آرامش خاطر می‌دهد. ایمان دینی، در انسان نیروی مقاومت می‌آفریند و تلخی‌ها را شیرین می‌گرداند. انسان با ایمان می‌داند هر چیزی در جهان هستی حساب معینی دارد و اگر عکس‌العملش در برابر تلخی‌ها به نحو مطلوب باشد، اگر غیر قابل جبران هم باشند، خداوند به نحو دیگر آنها را جبران می‌کند. از نظر یک فرد با ایمان، پیری پایان کار نیست و چون همواره فراغت خویش را با عبادت و انس و ذکر خدا پر می‌کند، پیری برای وی مطبوع و دوست داشتنی می‌شود (مطهری، ۱۳۶۱).

دین به ما تعلیم می‌دهد که گذشت داشته باشیم، این احساس از خود گسیختگی نوعی کرامت و حرمت نفس را در خود برمی‌انگیزد، زیرا انسان نیاز به محبت کردن به دیگران دارد و شاید این نیاز بیش از نیاز به مورد محبت قرار گرفتن باشد که دین می‌تواند این نیاز را در متعالی‌ترین سطح ارضا نماید، و این نه به خاطر حفظ منافع متقابل و انتظار تلافی از دیگران، بلکه تنها برای ارضاء نیازش و امید به بقای الهی صورت می‌گیرد (نیکویی، ۱۳۸۳).

از دیگر نقش‌هایی که برای دین بیان داشته‌اند این است که جلوی بدگمانی را

گرفته و به همه چیز رنگ پاکی و صفا می‌دهد و ایمان دینی به فرد آزادی می‌بخشد. دکتر ادوارد بارنر، دربارهٔ نقشی که دین می‌تواند در زندگی روانی افراد داشته باشد چنین می‌گوید: کلیهٔ ادیان به فریادهای ناشی از ناراحتی زنان و مردانی که می‌گویند، آرامش را در کجا بیابیم جواب می‌دهد (بهشتی، ۱۳۵۰).

یک جمع‌بندی دیگر از نتایج مثبت ایمان به خدا از نظر روانی:

۱. ایمان به خدا، ارزش انسان است و معنای زندگی را به او می‌فهماند که این فهم از ایمان به عدالت^{۴۸} و حکمت^{۴۹} خدا گرفته شده است. چون ایمان به عدل و حکمت خدا انسان را به درجه‌ای می‌رساند که معتقد می‌شود که هیچ ظلمی و هیچ بیهودگی در این زندگی وجود ندارد.

۲. ایمان به خدا از طریق ایمان به زندگی آخرت و جاودانگی در آن انسان را از وحشت می‌رهاند.

۳. ایمان به خدا در قلب انسان بیداری و احساس حرمت و احترام به زندگی و محافظت از قوانین اجتماعی و ارزش‌های عادلانه را پرورش می‌دهد.

۴. ایمان به خدا، انسان را از قید بندگی غیر خدا می‌رهاند و به او آزادی می‌بخشد.

۵. ایمان به خدا، تفکر الهی و جهت‌گیری آن را در آدمی رشد می‌دهد. قرآن کریم در سورهٔ فتح آیهٔ ۴ می‌فرماید: او است که بر دل‌های مؤمنان آرامش فرستاد تا بر ایمانشان بیفزاید.

دین و جامعه و نقش اجتماعی دین

در بعضی از کشورها، جامعهٔ دینی از تشکیلات مدنی (کشوری) جدایی‌ناپذیر است. در جوامع مدرن، جامعهٔ دینی یا کلیسا، به طور معمول به صورت مؤسسه‌ای در میان سایر مؤسسه‌ها درون پیکرهٔ جامعه به عنوان یک کل قرار دارد و گاهی از اهمیت بیشتر یا کم‌تری برخوردار است.

اما بد نیست که در باب نقشی که دین در حیات جامعه ایفا می‌کند سخن

بگوییم: در حالی که تقریباً هر نظریه‌ای درباره‌ی دین، توجهی به نقش اجتماعی آن دارد، آنچه را ما نظریات جامعه‌شناختی درباره‌ی دین نامیده‌ایم، در تفسیر دین، جنبه‌ی اجتماعی، جنبه‌ی اصلی و محوری به حساب می‌آید حتی با محوری شدن جنبه‌ی اجتماعی در تفسیر دینی، میدان وسیعی از امکانات وجود دارد.

به تعبیر افراطی می‌توان گفت: دین چیزی جز پدیده‌ی اجتماعی نیست، خدایان برای اهداف اجتماعی ابداع شده‌اند و بودن خود را مرهون نیازهای جامعه می‌دانند. این نوعی پروپیتویسم اجتماعی خواهد بود. همچنین ممکن است که در حقیقت، دین به عنوان عاملی در رشد اجتماعی بشریت، به بهترین وجه بررسی شده باشد (آرین، ۱۳۸۰).

در بین عناصری که در جامعه سرمایه‌ی اجتماعی را به وجود می‌آورند و با توجه به ابعاد سرمایه اجتماعی، دین را به عنوان یکی از این عناصر نباید نادیده گرفت. دین یکی از عوامل سازنده است، که سرمایه‌ی اجتماعی نیز به نوعی آنها را داراست. «افراد بر حسب دین و مذهبی که دارند، ممکن است منشأ مشارکت باشند، مانند حضور و فعالیت در مساجد، تکایا، کلیساها و اماکن مذهبی و زیارتی». رابطه‌ی بین نهادهای اجتماعی دینی و شبکه‌های ارتباطی افراد، توجه جامعه‌شناسان زیادی را به خود جلب نموده است و پیام‌هایی که این نهادها به افراد جامعه ارسال می‌کنند و نظام‌هایی که فراهم می‌آورند و شبکه‌های اجتماعی که ایجاد می‌نمایند، همگی می‌توانند به عنوان منشأ و مبنایی در جهت ایجاد سرمایه‌ی اجتماعی عمل کنند (مهری، ۱۳۹۱).

قرآن نیز اهداف اجتماعی دین را برای ما معین می‌سازد و مهم‌ترین نقش دین یعنی سازندگی جامعه و حفظ آن از انحرافات را چنین ترسیم می‌نماید:

۱. تربیت و آمادگی فردی

دین سعی بر تربیت و آمادگی فردت دارد تا هر شخصی به تنهایی آماده‌ی زندگی اجتماعی و تعهد به نظام زندگی و ارزش‌های آن باشد.

۲. سازماندهی جامعه

گام دوم، سازماندهی جامعه و تعهد بر حرمت قانون است تا حیات اجتماعی و روح قانون حفظ شود (نساء/۱۴).

۳. حفاظت از بنیان سالم جامعه

آخرین مرحله در تکمیل سازندگی جامعه، وادار ساختن انسان‌ها به اصلاح کژی‌ها و انحرافات و نهی از منکرات و باز داشتن افراد از تخریب جامعه پس از سازندگی آن است (اعراف/۵۶).

علل رویگردانی از دین: «والتمترنس استیس» فیلسوف تجربه‌باور انگلیسی - آمریکایی (۱۹۵۲)، ترجمه جلیلی، (۱۳۷۷) ضعیف شدن باورهای دینی را یکی از مهم‌ترین پیامدهای ظهور علم نوین می‌داند.

«بلاستر» در کتاب *لیبرالیسم غرب* (ترجمه فخر ۱۳۷۷) برخی از علل روانی را به اختصار برمی‌شمرد: «دین نهادی شده به ویژه کلیسای کاتولیکست، دشمن اصلی آزادی اندیشه و بحث در اروپای آن روزگار بود ... تقریباً تمامی آثار عمده فلسفی و نظری در قرن هفدهم و هجدهم، در فهرست کتب ممنوعه قرار داشت، بدین ترتیب فلاسفه به ناگزیر با کلیسای کاتولیک درگیر می‌شدند».

شهید مطهری رحمته‌الله (۱۳۵۲) سه عامل: نارسایی مفاهیم کلیسایی در مورد خدا و ماوراءالطبیعه، نارسایی برخی مفاهیم اجتماعی و سیاسی مسیحیت و خشونت‌های کلیسا را از طریق محاکم تفتیش عقاید، علت‌های روی‌گردانی غرب از دین می‌داند و در کتاب *گران‌سنگ خود علل گرایش به مادی‌گری* به تفصیل درباره آن بحث می‌کند.

پیشینه تحقیق

در غالب پژوهش‌های مرتبط با موضوعات سرمایه اجتماعی و تأثیر رفتارهای مذهبی بر آن، محققان بیشتر به بررسی سرمایه اجتماعی پرداخته‌اند و تحقیقات

معدودی نیز در داخل کشور رابطه سرمایه اجتماعی و دینداری^{۵۰} را بررسی نموده‌اند.

«۱۵۱»

تحقیقات داخلی انجام شده در خصوص بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و دینداری را به طور اهم بشرح زیر می‌توان مورد اشاره قرار داد:

بهاری و میثمی (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان «بررسی نقش دینداری در سرمایه اجتماعی کارکنان شرکت ملی صنایع پتروشیمی ماهشهر» به بررسی رابطه دو متغیر دینداری و سرمایه اجتماعی میان کارکنان صنایع پتروشیمی پرداخته‌اند. جامعه آماری شامل تمام کارکنان رسمی شرکت‌های پتروشیمی به تعداد ۳۱۰۰ نفر واقع در منطقه ویژه اقتصادی پتروشیمی در ماهشهر بوده است که در نهایت براساس یافته‌های تحقیق وجود رابطه مثبت و مستقیم بین دینداری با سرمایه اجتماعی به اثبات رسیده است.

افشانی و همکاران (۱۳۹۱) در تحقیقی تحت عنوان «رابطه دینداری با سرمایه اجتماعی در شهر نجف‌آباد» به تحلیل و بررسی رابطه این دو متغیر پرداخته است. این تحقیق در بین ۲۴۴ نفر از افراد ۱۵ ساله و بیشتر شهر نجف‌آباد انجام شده است. براساس یافته‌های تحقیق بین ابعاد مختلف دینداری و مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی رابطه مستقیم و معنی‌داری وجود دارد. همچنین ابعاد فکری و مناسکی سازه، دینداری، قوی‌ترین همبستگی مستقیم را با ابعاد مختلف سرمایه اجتماعی دارند.

مهدوی و همکاران (۱۳۹۰) در تحقیقی با موضوع «معاشرت و مشارکت در حلقه ارتباطی در تأثیر دینداری بر سرمایه اجتماعی (مورد مطالعه: شهروندان تهرانی)» به بررسی تأثیر دینداری بر سرمایه اجتماعی در میان شهروندان مسلمان ساکن تهران پرداخته‌اند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که متغیر دینداری بر تیپ شخصیتی معاشرتی و مشارکت‌های داوطلبانه مؤثر است و از سویی این دو متغیر بر سرمایه اجتماعی مؤثرند و از سوی دیگر دینداری از مسیر تیپ شخصیتی

معاشرتی و مشارکت داوطلبانه بر سرمایه اجتماعی مؤثر است.

قاسمی و امیری اسفرجانی (۱۳۹۰) در پژوهشی تحت عنوان «تیین جامعه‌شناختی تأثیر دینداری بر سرمایه اجتماعی درون گروهی (مطالعه موردی شهر اصفهان)» به بررسی تأثیر دینداری بر سرمایه اجتماعی پرداخته‌اند. جامعه آماری این تحقیق جمعیت ۱۵ سال به بالای شهر اصفهان و تعداد نمونه ۳۸۴ نفر بوده است. نتایج مطالعه نشان می‌دهد که اکثر افراد نمونه به لحاظ سطح دینداری و سرمایه اجتماعی در سطح متوسط و بالا و تنها درصد کمی از آنها در سطح ضعیف قرار داشته‌اند. همچنین آزمون فرضیه‌ها نشان می‌دهد که دینداری به میزان ۰/۱۴ بر سرمایه اجتماعی تأثیر دارد و معنادار بوده است.

ربانی و گنجی (۱۳۸۷) در پژوهشی با موضوع «تحلیلی بر رابطه دینداری و سرمایه اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه اصفهان» به مطالعه ارتباط دین و سرمایه اجتماعی در دانشگاه اصفهان می‌پردازد. در این پژوهش پس از کنکاش در مسائل تحقیق و سنجش ابعاد دینداری و شاخص‌های سرمایه اجتماعی، به وجود رابطه معنادار، مستقیم و قوی بین دو مقوله فوق اذعان می‌گردد.

نتیجه‌گیری

مطالعاتی که درباره رابطه دینداری و سرمایه اجتماعی در سایر کشورها انجام شده، به نتایج متفاوت و گاه متناقضی انجامیده است. برخی از این تحقیقات حکایت‌گر رابطه مستقیم این دو متغیر است، نظیر مطالعه گرلیلی^{۵۱}، ۱۹۹۷ که نشان داد در کشورهایی که سطح دینداری پایین است، سطح سرمایه اجتماعی و به ویژه مشارکت اجتماعی و اعتماد اجتماعی نیز در سطح پایینی قرار دارد. از سوی دیگر برخی از تحقیقات انجام شده، منکر وجود رابطه دینداری و سرمایه اجتماعی هستند. نتیجه تحقیق کاندلند^{۵۲}، ۲۰۰۰ نشان داده که ادیان همیشه نمی‌توانند موجب ایجاد سرمایه اجتماعی شوند و پاتنام^{۵۳} در تحقیق خود در جنوب ایتالیا به این نتیجه رسیده که مسیحیت کلیسای کاتولیک بنیان ضعیفی

برای سرمایه اجتماعی است. حتی یافته‌های او نشان می‌دهد که حضور در کلیسا رابطه معکوسی با شرکت در تشکل‌های مدنی دارد (افشانی، ۱۳۹۱).

﴿۱۵۳﴾

از این روی در این پژوهش سعی شده تا با مطالعه سایر تحقیقات مرتبط و کتب دینی و مذهبی، به بررسی تأثیر باورها و رفتارهای دینی بر رفتارهای اجتماعی پرداخته شود. باورهای دینی ما و آنچه خاصه در هزار و چهار صد سال گذشته در آموزه‌های دینی به ما رسیده، بیان‌گر این اصل است که دین و آموزه‌ها و رفتار براساس آن، می‌تواند سرمشق و نقشه راه زندگی بشر که شامل همه شئون فردی و اجتماعی زندگی است باشد. بی‌تردید دین مبین اسلام که برای سعادت بشر نازل شده است و به تعبیری دستورالعمل جامع خالق برای استفاده مخلوق است، باید جوابگو و روشن‌کننده همه سؤالات در نحوه سلوک و معاش بشر باشد.

با مطالعه پژوهش‌های انجام گرفته، در هر دینی که گرایش به فردگرایی به صورت بارز وجود دارد، دینداری سبب کاهش سرمایه اجتماعی می‌گردد و تضعیف سرمایه اجتماعی نیز به معنای ضعف اعتماد بین افراد است، اما سرمایه اجتماعی نتیجه اعتماد به افراد را پیش‌بینی می‌کند. ضعف اعتماد به سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی و تضعیف انسجام اجتماعی در جامعه، از بارزترین پیامدهای از بین رفتن حضور اجتماعی دین خواهد بود. این نتایج در آثار صاحب‌نظران بزرگی چون کلمن، فوکویاما، گیدنز، دورکیم و... نیز دیده می‌شود. دین‌باوری و تعهد دینی می‌تواند در انسجام‌بخشی اجتماعی، تسهیل در جامعه‌پذیری، تعریف ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، تحکیم عواطف مشترک، تقویت پایه‌های کنترل اجتماعی، افزایش آرامش خاطر، تقویت روحیه گروهی، همکاری و تعاون، برقراری کنش‌های اجتماعی مبتنی بر اعتماد و صداقت، تثبیت احساس تعهد و التزام، گسترش و تقویت مشارکت فعالانه و نظایر آن، نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌نماید. از آن جا که ادیان از نشست‌های عمومی، مراسم و

مناسک برخوردارند، باعث توسعه شیوه همکاری و تعاون و آگاهی از مسائل اجتماعی می گردند و ادیانی که بیشتر از مراسم و مناسک عمومی برخوردارند در افزایش سرمایه اجتماعی نقش بیشتری ایفا می کنند.

بر پایه نتایج تحقیق، در جوامع می باید دین را به عنوان عاملی انسجام بخش، در جهت تقویت همکاری و همیاری و نیز عاملی اساسی در تقویت اعتماد متقابل بنگرند؛ که در نهایت همگی به ایجاد و حفظ سرمایه اجتماعی منجر می شوند. بنابراین بهره گیری مؤثرتر از ظرفیت های موجود دین و مذهب به عنوان گنجینه مهم سرمایه اجتماعی موضوع مهمی است که سیاست گذاری مبتنی بر پژوهش های علمی و کاربردی روزآمد را می طلبد.

پی نوشت ها

1. Norms
2. Value
3. Truth
4. Commitments
5. Social Capital
6. Sociology
7. Field
8. Religion
9. Religious behaviour
10. Behaviour
11. Attitude
12. Social Trust
13. Social Solidarity
14. Quality of life
15. Social Welfare
16. External factors
17. Feminism
18. Durkheim
19. Theodore W. Schultz
20. Cultural capital
21. Network
22. James Coleman
23. Robert D. Putnam
24. World Bank
25. Organisation for Economic Co-operation and Development -OECD
26. Offe and Fuchs

27. Pierre Bourdie
28. Stones
29. Social Sharing
30. Alexis de Tocqueville
31. Rousseau
32. Stuart Mill
33. Francis Fukuyama
34. Trust
35. Psychology of Relligion
36. Religious Psychology
37. American Association of Christian Counselors (AACC)
38. Christian Association for Psychological studies
39. Society for the scientific study of religion
40. Religen Research Association
41. Chirstian medical and pental society
42. Worthington
43. Kurursu
44. Mac Cuilough
45. Auguste Comte
46. Giddens
47. Joshwalot
48. Justice
49. Wisdom
50. Religosity
51. Greeley
52. Candland
53. Putnam

منابع و مأخذ

• قرآن کریم.

۱. آرین، خدیجه (۱۳۷۸)، «بررسی رابطه دینداری و روان درستی ایرانیان مقیم کانادا»، پایان نامه دکتري، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام.
۲. ابراهیمی آقچای، راحله (۱۳۸۶)، «بررسی رابطه دینداری با میزان عزت نفس بین دانشجویان دانشگاه پیام نور ورامین»، پایان نامه کارشناسی.
۳. ازکیا، مصطفی و غفاری، غلامرضا (۱۳۸۳)، «توسعه روستایی با تأکید بر جامعه روستایی ایران، تهران، نشر نی.
۴. استونز، راب (۱۳۷۹)، «متفکران بزرگ جامعه شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، نشر مرکز.
۵. افشانی، سید علی رضا؛ عسکری ندوشن، عباس؛ حیدری، محمد و نوریان نجف آبادی، محمد (۱۳۹۱)، «رابطه دینداری با سرمایه اجتماعی در شهر نجف آباد»، مجله رفاه

- اجتماعی، ش ۴۴.
۶. الوانی، سید مهدی (۱۳۸۰)، «نقش مدیریت در ایجاد و توسعه سرمایه اجتماعی»، تدبیر، ش ۱۰۰.
۷. بهار، مه‌ری و میثمی، مهدی (۱۳۹۱)، «بررسی نقش دینداری در سرمایه اجتماعی کارکنان شرکت ملی صنایع پتروشیمی ماهشهر»، نشریه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ش ۲۷.
۸. بهشتی، احمد (۱۳۵۰)، *انسان و مذهب*، تهران، انتشارات کتابخانه صدر.
۹. تاجبخش، کیان؛ ثقفی، مراد و کوهستانی نژاد، مسعود (۱۳۸۲)، «سرمایه اجتماعی و سیاست‌های اجتماعی (بررسی وضعیت سرمایه اجتماعی در ایران امروز)»، فصلنامه رفاه اجتماعی، ویژه نامه سیاست اجتماعی، س ۳، ش ۱۰.
۱۰. توکویل، الکسی دو (۱۳۴۷)، *تحلیل دموکراسی در آمریکا*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. حسینی (۱۳۸۴)، «سرمایه اجتماعی: بررسی رابطه سرمایه اجتماعی و سهم استان در تولید ناخالص داخلی برای سال ۷۹»، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم اقتصادی، دانشگاه مازندران.
۱۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲)، *دین پژوهی*، دفتر اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز.
۱۴. ربانی، علی و گنجی، محمد (۱۳۸۷)، «تحلیلی بر رابطه دینداری و سرمایه اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه اصفهان»، *مجله علوم اجتماعی (دانشگاه علامه طباطبائی)*، ش ۴۱.
۱۵. رنانی، محسن (۱۳۸۱)، «سقوط سرمایه اجتماعی»، *مجله آفتاب*، ش ۱۶.
۱۶. زین‌آبادی، محسن (۱۳۸۷)، «تئوری و نظریات مربوط به اعتماد اجتماعی در جامعه»، تهران، پژوهشنامه پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ش ۱۶.
۱۷. شارع پور، محمود (۱۳۸۰)، *ابعاد و کارکردهای سرمایه اجتماعی و پیامدهای حاصل از فرسایش آن، بررسی مسائل اجتماعی ایران*، گروه مؤلفان، تهران، انتشارات پیام نور، صص ۶۳-۸۸.
۱۸. فیلد (۲۰۰۳) (۱۳۸۵)، «بررسی رابطه بین متغیرهای زمینه‌ای، سرمایه اجتماعی و رضایت از کیفیت زندگی: مطالعه موردی در روستاهای استان فارس»، سید مسعود ماجدی، عبدالعلی لهسایی‌زاده، *فصلنامه روستا و توسعه*، س ۹، ش ۴.
۱۹. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹)، *پایان نظم (سرمایه اجتماعی و حفظ آن)*، ترجمه غلامعلی توسلی، تهران، انتشارات جامعه ایرانیان.
۲۰. قاسمی، وحید و امیری اسفرجانی، زهرا (۱۳۹۰)، «تبیین جامعه‌شناختی تأثیر دینداری بر سرمایه اجتماعی درون گروهی (مطالعه موردی شهر اصفهان)»، *مجله جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۴۲.

۲۱. کلمن، جیمز (۱۳۷۷)، *بنیادهای نظریه اجتماعی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
۲۲. گلزاری، محمود (۱۳۸۰)، *درآمدی بر روش‌شناسی اسلامی*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام.
۲۳. گلزاری، محمود (۱۳۸۰)، «مقیاس عمل به باورهای دینی؛ خلاصه مقاله دین و بهداشت روان»، بی‌جا.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *انسان و ایمان*، قم، انتشارات صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۵۲)، *علل گرایش به مادی‌گری*، قم، انتشارات صدرا.
۲۶. موسوی، میرطاهر و همکاران (۱۳۸۶)، «طرح ملی پژوهشی بررسی و سنجش سرمایه اجتماعی در ایران»، به سفارش سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی.
۲۷. مهدوی، صادق؛ ادیسی، افسانه و رحمانی خلیلی، احسان (۱۳۹۰)، «معاشرت و مشارکت در حلقه ارتباطی در تأثیر دینداری بر سرمایه اجتماعی (مورد مطالعه: شهروندان تهرانی)»، *مجله علوم اجتماعی* (دانشگاه علامه طباطبائی علیه السلام)، ش ۵۴.
۲۸. نیکویی (۱۳۸۳)، «بررسی رابطه دینداری با طلاق بین زنان شهر تهران»، پایان‌نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد.

بررسی ادله تفاوت دینه زن و مرد در فقه امامیه*

- عبدالرضا اصغری^۱
- امیر رضا قانع^۲
- عباس نورمندی پور^۳

چکیده

براساس فتوای مشهور فقیهان شیعه و برخی از فرق اهل سنت (حنبل‌ها) میان دینه زن و مرد در بعضی موارد، تفاوت است و قانون مجازات اسلامی هم، که براساس فقه امامیه تدوین گردیده است، قائل به این نظریه می‌باشد (ق م ا، ماده ۳۰۰ سابق و ماده ۵۵۰ لاحق)، اگرچه این نظریه در میان فقها مخالفانی نیز دارد.

از طرف دیگر در سال‌های اخیر، با توجه به گسترش جریان‌های فمینیستی سعی بر این می‌گردد که بیان کنند اسلام و به ویژه فقه شیعه پویایی لازم را نداشته و منجر به تبعیض جنسیتی و در برخی موارد ترویج خشونت علیه زنان گردیده است.

در این مقاله سعی داریم تا با بررسی تفاوت دینه زن و مرد از منظر فقه پویای

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۷/۱۳.

۱. عضو هیأت علمی و مدیر گروه حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

۲. دانشجوی کارشناسی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسؤول) amirrezaghane@yahoo.com ﴿۱۵۹﴾

۳. دانشجوی کارشناسی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

امامیه و حقوق اسلامی، جامعیت احکام و فلسفه‌مندی این تفاوت را به شیوه اسنادی مورد بررسی قرار دهیم، لذا پس از بازتاب مباحث فراوان انجام شده بین این دو نظریه، معلوم شد که براساس مبنای تشیع این احکام معتبر، مخالف با قرآن و سنت نیست، و این مسأله در نظام حقوقی اسلام با دیگر مقررات موجود در این نظام هماهنگ است؛ همچنین تفاوت‌های جسمی و روحی زنان با مردان لازمه نظم آفرینش است و موجب تغییر احکام دین نمی‌شود. واژگان کلیدی: فقه امامیه، دیه، تبعیض جنسیتی، ماهیت دیه، تفاوت زنان و مردان.

مقدمه

اسلام در حالی که عالی‌ترین ارزش را برای زن قائل است و او را مانند مرد، انسانی تمام عیار می‌شناسد، تفاوت‌هایی را در برخی از حقوق مشترک زنان با مردان، لحاظ نموده است. مسأله نصف بودن دیه زن - البته نه در همه موارد - یکی از آن جمله است.

موج جدید نقدها در این باره، به طور عمده در دو قرن اخیر، پس از جریان رنسانس آغاز شده و خاستگاه آن مغرب زمین بوده است. بیشتر این اشکال‌ها از تلقی مکاتب غربی نسبت به جهان و انسان ناشی می‌شود. به ویژه در قرن بیستم میلادی با بروز جریان‌های فمینیستی، نوع و شکل نقدها تغییر و حجم آن افزایش یافت و به شدت با هر چه که تبعیض علیه زنان تلقی می‌شد، مبارزه می‌کردند. در کشور ما نیز با ورود این نگرش و تفکر، چنین اشکالاتی رواج یافته و در پی آن بعضی از صاحب‌نظران در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمدند که شهید مطهری رحمته‌الله را می‌توان از جمله نخستین کسانی دانست که با توجه به اهمیت پاسخ‌گویی به چنین شبهاتی، به آن پرداختند.

البته بررسی پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که عناصر و اجزای تشکیل دهنده موضوع از دیر زمان مورد توجه بوده و شمار زیادی از فقیهان و اندیشمندان اسلامی درباره آن تحقیق نموده‌اند، به گونه‌ای که در مناظره‌ها و آثار علمی آنان مطرح گردیده است. با این وصف، این موضوع هیچ‌گاه به فراموشی سپرده نشده

و همواره برای نسل (و نسل‌های) جدید، موضوعی تازه می‌نماید و پرسش‌هایی را در پی دارد. بنابراین، تحقیق و تبیین زوایا و ابعاد مختلف آن، از نیازهای فکری، علمی، فرهنگی، و حقوقی امروز است. در این مقاله، علاوه بر ذکر اکثر آراء و یافته‌های پیشینیان، به تبیین ابعادی از موضوع، که در سایر نوشته‌ها به صورت پراکنده ذکر شده‌اند، می‌پردازیم. همچنین به ماهیت دیه از منظر معرفتی و شریعت اسلام توجه خاصی خواهیم داشت. ویژگی دیگر این مقاله پرداختن به نوع نگاه سایر جوامع حقوقی به زن - که به نظر نویسنده موجب بسیاری از شبهات است - و تبیین درستی و استواری نظام حقوقی اسلام است.

۱. مفهوم شناسی

دیه از ریشه «وَدَى» (الزبیدی، بی تا، ج ۲۰، ص ۲۸۳)، به معنای راندن و رد کردن است (به نقل از شفیع سروستانی، ص ۴۷).

دیه، حق کشته شده و جمع آن، دیات است. همین معنی را دیگر لغت‌شناسان، نیز آورده‌اند (لسان‌العرب، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۱؛ الصحاح، ۱۴۰۷ق، ص ۱۲۵).

در حقیقت از آنجا که در برابر جنایت، مالی را می‌پردازند، به خود همان مال دیه گفته شده است. از این روی، در اصطلاح فقیهان، دیه عبارت است از: مالی که در برابر جنایت بر نفس و مادون آن (اعضا) پرداخت می‌شود (امام خمینی، ج ۲، ص ۴۹۸؛ خوبی، ج ۲، ص ۵۹۲).

در گفت و گوهای مردم و در نوشته‌ها، از دیه، به عنوان «خون بها» یاد می‌شود، ولی این معنای کامل و دقیقی نیست و «دیه» تنها ارزش و خون بهای انسان نیست. از این روی دیه همه انسان‌ها از همه اصناف و اقشار یکسان است و هیچ فرقی نمی‌کند. به هر حال مراد از «خون بها» اگر همان مال روشن و معلوم از جنس‌ها و گونه‌های مندرج در شرع باشد، درست نیست و نمی‌تواند تعبیر درستی باشد. همچنین گرچه دیه، برابر تعریفی که فقیهان ارائه داده‌اند، ویژه قتل نفس

نیست و همان گونه که صاحب جواهر و دیگران یادآور شده‌اند، به مالی گفته می‌شود که باید در برابر جنایت به جان و اعضای انسان پرداخت شود. به این معنی، دیه معنای گسترده‌ای دارد (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۳).

۲. پیشینه تاریخی دیه

در جوامع بدوی و اعراب قبل از اسلام، برای پایان بخشیدن به منازعات خونی، به جبران خسارت روی آوردند؛ به طوری که برای جانی و قبیله‌اش این امکان به وجود آمد که با توافق مجنی علیه یا اولیای او، پرداخت دیه جایگزین قصاص گردد، اگر چه مقدار دیه برای همه اشخاص مساوی نبود و بر حسب درجات قبایل و شأن و منزلت مقتول، تفاوت‌هایی وجود داشت (جواد علی، بی تا، ج ۵، ص ۵۹۲).

در حقوق روم، نیز که مهم‌ترین منبع تاریخی قوانین امروز غرب می‌باشد، با توجه به موارد مذکور در قانون الواح، برای شخصی که مورد تجاوز قرار می‌گرفت، حق قصاص را به عنوان یک حق پذیرفته بودند. در آئین یهود و مسیحیت نیز هیچ نص صریحی وجود ندارد که اخذ دیه را مباح کرده باشد و نشان می‌دهد که دین موسی نظام دیه را به عنوان یک قاعده کلی و عمومی پذیرفته است. قانون آنگلو ساکسون نیز، دیه مقتول را به سه جزء تقسیم می‌کند: یک جزء آن به عنوان فقدان یکی از رعایا به پادشاه داده می‌شود، جزء دیگر را مالک فئودال به عنوان از دست دادن یکی از افراد خود برمی‌دارد، و جزء سوم بین افراد خانواده مجنی علیه تقسیم می‌شود (بجنوردی، ۱۳۷۶، ص ۶۳). دین مقدس اسلام، دیه را با همان معنای عرفی و عقلایی آن امضا کرد و تحولاتی در آن به لحاظ کمی و کیفی ایجاد نمود و مقدار آن را در مورد نفس و هر کدام از اعضای انسان، که تا پیش از این ضوابط مشخصی برای گرفتن دیه در مورد آن وجود نداشت، معین کرد. در گذشته حسب و نسب و جایگاه افراد در میان قبیله، در تفاضل دیه نقش داشت، اما اسلام با کشیدن خط بطلان بر تمام این فضیلت

تراشی‌ها، دیه را به شکل امضایی به نحو قضیه حقیقه تشریح نمود (باهر و هاشمی، ۱۳۶۸، ص ۴۴).

﴿۱۶۳﴾

۳. ماهیت دیه

تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد که در خصوص ماهیت دیه حداقل سه نظریه بین حقوق‌دانان مسلمان وجود دارد:

۱-۳. مجازات

عده‌ای دیه را یک مجازات و کیفر می‌دانند (لنگرودی، ۱۳۸۰، ص ۳۲۲؛ صانعی، ۱۳۸۱، ص ۹۴). این افراد برای توجیه رأی خویش استدلال منطقی یا استناد شرعی، نه در قوانین و نه در شرع، ارائه نداده‌اند و تنها به ذکر اینکه دیه گاهی همچون جزای نقدی، مجازات مالی به حساب می‌آید و گاهی مجازات اصلی و گاهی مجازات بدلی، اکتفا کرده‌اند.^۱

۲-۳. جبران خسارت

عده‌ای دیگر دیه را تنها یک روش جبران خسارت یا تعویض شرعی تلقی کرده‌اند (مرعشی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹). این گروه ادله متعددی در اثبات نظر خویش ارائه نموده‌اند، که از جمله مهم‌ترین آنها این است که دیه در شرع اسلام بدل از نفس است و به این اعتبار با قیمت جامه تلف شده تفاوتی ندارد (احمد ادریس، بی‌تا، ۱۳۷۲، ص ۳۷۰). بر اشخاصی که اهلیت ندارند کیفر واجب نیست، لیکن دیه واجب است (همان، ص ۳۵۶). دیه به خزانه دولت تعلق نمی‌گیرد و از آن مجنی علیه یا ورثه او است؛ در حالی که اگر جریمه یا کیفر بود باید به خزانه دولت پرداخت می‌شد. دیه مالی است که به عهده جانی یا عائله او تعلق می‌گیرد و به سبب آن فشار و ناراحتی متوجه جسم و جان وارد کننده صدمه نمی‌شود، در حالی که در مجازات‌ها اصل بر این است که برای مجرم توأم با درد و ناراحتی

باشد (شفیعی سروستانی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۷). و خلاصه اینکه در اکثر موارد دیه را عائله جانی می‌پردازد، لذا اگر دیه را مجازات تلقی کنیم مخالف آیه شریفه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ می‌باشد (احمد ادريس، پیشین، ص ۳۴۸).

۳-۳. دیه ماهیتی دوگانه است

دسته سوم معتقدند که دیه دارای ماهیتی ذوجهین است (کاتوزیان، ۱۳۷۱، ص ۲۸۹). این عده معتقدند که پرداخت دیه نوعی تعویض و جبران خسارت است، لیکن معتقدند اوصافی دارد که به طور منطقی باید ماهیت دوگانه برای آن قائل شد و در عین حال پرداخت دیه را یک کیفر نیز تلقی نمود، از جمله اینکه حکم به پرداخت دیه متوقف بر تقاضای زیان دیده نیست (عوده، بی تا، ج ۱، ص ۶۶۸). دیگر اینکه مالی که به سبب جنایت بر مجرم واقع می‌شود، به گمان رنگی از کیفر هم دارد (همان).

در نظام حقوقی ایران با عنایت به مجموع مقررات و رویه قضائی موجود به نظر می‌رسد که نظر اخیر قابل قبول و مورد تأیید است، چرا که دیه به عنوان یک نهاد حقوقی مستقل از سویی جنبه مدنی دارد و خسارت‌ها و زیان‌های وارد شده بر مجنی علیه یا اولیای وی را جبران می‌کند و از سوی دیگر جنبه کیفری دارد و موجبات تنبیه و عبرت‌آموزی را فراهم می‌سازد. بنابر ملاحظات بیان شده در مجموع، منطقی به نظر می‌رسد که ماهیت دیه را دوگانه بدانیم، نه صرف یک کیفر یا یک غرامت.

۴. دلایل قائلین به نصف بودن دیه زنان

۴-۱. قرآن

برخی فقها در این مسأله به آیه ۱۷۸ سوره بقره استناد کرده‌اند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ﴾؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بر شما در مورد کشتگان قصاص نوشته شده، آزاد به آزاد و برده به برده و زن به زن.

از این آیه که بیان می‌کند زن در مقابل زن قصاص می‌شود، این گونه استفاده می‌شود که مرد در مقابل زن قصاص نمی‌شود، گرچه در روایات توضیح داده شده است که اگر اولیای دم زن، نصف دیه را به مرد نپردازند، مرد قصاص نمی‌شود، و گرنه با پرداخت نصف دیه، می‌تواند مرد را قصاص کند. به هر حال حد این آیه همین مقدار است که نمی‌توان گفت مرد به طور مطلق و در همه موارد در مقابل زن قصاص می‌شود. این مطلب بیشتر در کتاب‌های تفسیری دیده می‌شود، گرچه در برخی کتاب‌های فقهی نیز مطرح شده است. شیخ طوسی در *خلاف می‌نویسد*: «مرد در مقابل زن قصاص نمی‌شود، به شرط آنکه اولیای دم زن، فاضل دیه را که پنج هزار درهم باشد نپردازند. دلیل ما اجماع و روایات است و نیز سخن حق تعالی که «الأُتْنَى بِالْأُتْنَى» این آیه دلالت می‌کند بر اینکه مرد در مقابل زن کشته نمی‌شود (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۵). علاوه بر شیخ طوسی، برخی فقها و مفسرین نیز در کتاب‌های تفسیری خود چنین گفته‌اند، مثلاً محقق اردبیلی در *زبدۃ البیان* می‌نویسد: «ظاهر آیه لزوم تمایل در قصاص است، یعنی قصاص در صورتی لازم است که قاتل و مقتول در حریت و عبدیت و ذکوریت و انوثة برابر باشند، ولی اینکه مرد در مقابل زن کشته می‌شود، فقها با دلیل دیگر که اخبار و اجماع باشد به آن قائلند، در نتیجه مفهوم آیه (مبنی بر اینکه مرد در مقابل زن مطلقاً کشته نمی‌شود) تخصیص می‌خورد (اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۷۲). همچنین می‌توان به آیت‌الله خویی رحمته الله علیه (خویی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۹۵) و علامه طباطبایی رحمته الله علیه (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۲) اشاره کرد.

نقد و بررسی اشکالات

بر نحوه استدلال آیه پیش گفته شده اشکالاتی مطرح است.

اشکال اول

این آیه در مقام بیان این نکته است که فقط قاتل در مقابل مقتول قصاص می‌شود و نباید اشخاص غیر قاتل کشته شوند. این نکته با توجه به شأن نزول آیه روشن می‌شود. این آیه درباره دو قبیله نازل شده است که یکی قدرت و زور بیشتری نسبت به دیگری داشت. قبیله قدرت مند قسم خوردند که در مقابل برده و زنی که از قبیله‌شان توسط قبیله مقابل کشته شود، حر و مردی را از آن قبیله قصاص کنند (طبرسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۹؛ قرطبی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۵). پس آیه در مقام بیان این نکته است که فقط قاتل را باید قصاص کرد (عبدالله بن عمر، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵).

پاسخ اشکال

اگر شارع در مقام بیان این مطلب بود می‌توانست بفرماید قاتل به جای مقتول کشته می‌شود، شبیه تعبیر «النفس بالنفس» در سوره مائده، و دیگر نباید از الفاظی که ظهور در لزوم تساوی در حریت و جنسیت و عبدیت دارند بهره جوید.

اشکال دوم

این آیه توسط آیه ۴۵ سوره مائده که می‌فرماید ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ نسخ شده است. حنفی‌ها معتقدند حر در مقابل عبد و مرد در مقابل زن بدون رد فاضل دیه قصاص شود، (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۰). به خصوص آنکه سوره مائده پس از سوره بقره و در واقع آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر ﷺ نازل شده است.

پاسخ اشکال

اولاً، آیه سوره مائده حکایت از آن چیزی دارد که در تورات بر یهودیان نوشته شده است و معلوم نیست که برای ما هم وجود داشته باشد (اردبیلی، بی تا،

ص ۶۷۲). به خصوص اینکه آیه سوره بقره خطاب به مسلمانان است و نیز فضای قبل و بعد آیه ۴۵ سوره مائده حکایت از آن دارد که یهودیان و مسیحیان باید پای‌بند به تورات و انجیل باشند، بنابراین روی سخن در این آیه با مسلمانان نیست.

ثانیاً، «النفس بالنفس» عموم و اطلاقی ندارد که با آن، آیه سوره بقره نسخ شود (همان).

ثالثاً، به فرض پذیرش عموم و اطلاق برای آن، نسبت این آیه با آیه سوره بقره که می‌گوید: «حر در مقابل حر و عبد در مقابل عبد و زن در مقابل زن» نسبت مطلق و مقید است و در نتیجه اطلاق یا عموم آیه «النفس بالنفس» با آیه سوره بقره تقیید یا تخصیص می‌شود، نه اینکه یکی ناسخ دیگری باشد، زیرا مطلق ولو آنکه متأخر از مقید باشد، ناسخ آن نیست بلکه مقید، دلیل بر آن است که متکلم، ظهور مطلق را اراده نکرده است (خویی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۸۲). این امر می‌تواند مستند به کثرت تخصیص و قلت نسخ باشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۳۷). و یا ناشی از امور دیگری باشد که در علم اصول از آن بحث شده است. علاوه بر اینکه تخصیص و تقیید بهتر از نسخ است (اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۷۲). زیرا در تخصیص و تقیید، هم عام و مطلق و هم خاص و مقید حفظ می‌شوند و به هر دو عمل می‌شود، ولی در نسخ، به دلیل منسوخ عمل نمی‌شود.

۲-۴. روایات

روایاتی که در این باره از ائمه اطهار علیهم‌السلام وارد شده‌اند، را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که براساس آنها که اولیای دم زن می‌توانند مرد را قصاص کنند، مشروط بر آنکه فاضل دیه را به او بپردازند. از جمله این روایات، صحیحۃ حلبی از امام صادق علیه‌السلام است که مطابق آن، حضرت علیه‌السلام درباره مردی که زنی را به

عمد کشته است و اولیای دم زن خواهان قصاص مرد هستند، می فرماید: «ذاک لهم اذا ادوا الى اهله نصف الدية» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۹، ص ۸۲). «ایشان حق قصاص دارند به شرطی که نصف دیه را به ورثه قاتل بدهند».

همچنین در صحیحۀ ابی بصیر آمده است «ان قتل رجل امرأة و اراد اهل المرأة ان يقتلوه ادوا نصف الدية الى اهل الرجل» (همان).

روایات متعدد دیگری همچون صحیحۀ دیگر حلبی، صحیحۀ عبدالله بن مسکان، موثقۀ ابی بصیر، معتبرۀ ابی العباس و صحیحۀ محمد بن قیس، بر این مطلب دلالت دارند (همان، ۸۴).

۲. روایتی که به اولیای دم زن اجازه قصاص مرد قاتل را می دهد، بدون اینکه از رد دیه سخنی به میان آمده باشد و آن، روایت سکونی از امام صادق علیه السلام است که مطابق آن، حضرت نقل می کند که امیرالمؤمنین علیه السلام مردی را به دلیل آنکه زنی را به عمد کشته بود و زنی را به دلیل آنکه به عمد مردی را کشته بود، قصاص کردند (همان). در این روایت صحبت از رد دیه نشده است.

۳. روایت اسحاق بن عمار است که حاکی از آن است که امام علی علیه السلام مردی را که زنی را به قتل رسانده بود، قصاص نکردند و او را به پرداخت دیه ملزم نمودند (همان، ۸۵).

فقههای امامیه به گروه اول از روایات استناد کرده اند و از استناد به روایات دسته دوم و سوم خودداری نموده اند، زیرا اولاً، روایات گروه اول دارای ویژگی های مهمی هستند، به عنوان مثال، از حیث و تعدد و سند بیشتر قابل توجه اند.

ثانیاً، روایت گروه دوم یعنی روایت سکونی، از حیث سند ضعیف است (خویی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۵). و از حیث دلالت نیز براساس روایات گروه اول تقیید می شود. به عبارت دیگر، این روایت بر فرضی حمل می شود که فاضل دیه پرداخت شده است.

ثالثاً، روایت گروه سوم قابل عمل کردن نیست، زیرا از حیث سند گرچه برخی، از آن به موثقه تعبیر کرده‌اند (همان). ولی برخی آن را ضعیف می‌دانند (خویی، ج ۲، ص ۳۶۷).

از حیث دلالت نیز باید آن را به قرینه روایات گروه اول حمل بر فرضی کنیم که اولیای دم زن، فاضل دیه را پرداخت نکرده‌اند (خویی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۵) و بدین جهت بوده است که امام علی علیه السلام مرد قاتل را قصاص نکردند.

اشکال اول

برخی فقها گفته‌اند از آنجا که روایت سکونی در گروه دوم، موثقه است و با روایات گروه اول تعارض دارد، روایت سکونی بر گروه اول ترجیح دارد، زیرا روایت سکونی موافق کتاب و آیاتی از قبیل «النفس بالنفس» است. در نتیجه باید به قصاص مرد قاتل بدون رد فاضل دیه به او، قائل شد (صانعی، بی تا، ص ۱۹۰).

پاسخ اشکال

اولاً، تعارضی وجود ندارد، زیرا روایت سکونی ضعیف به شمار می‌رود، چون در سند آن حسین بن یزید نوفلی است که توثیق نشده است^۲ (نجاشی، ص ۳۸؛ علامه حلی، ص ۲۱۷) و به فرض که روایت موثقه باشد، از حیث مضمون به قرینه روایات گروه اول حمل بر جایی می‌شود که اولیای دم زن، فاضل دیه را داده‌اند. به تعبیر دیگر، اطلاق آن تقیید می‌خورد. ضمن اینکه این روایت حکایت فعل امام معصوم علیه السلام است و نمی‌تواند با روایات گروه اول که نص در مطلب هستند در تعارض باشد.

ثانیاً، به فرض تعارض، موثقه سکونی موافق با کتاب نیست، زیرا منظور، موافقت با «النفس بالنفس» به وسیله منطوق و مفهوم «الحر بالحر» و «الانثی بالانثی» تقیید خورده است؛ ضمن اینکه اصل اینکه آیه «النفس بالنفس» اطلاق داشته باشد، محل تأمل است. اگر تقیید «النفس بالنفس» را نپذیریم نتیجه آن

می‌شود که موثقه سکونی موافق با «النفس بالنفس»، و روایات گروه اول موافق با مفهوم «الائتی بالائتی» هستند. در نتیجه هر دو گروه روایات، موافق با کتاب به شمار می‌روند.

ثالثاً، به فرض که مفهوم «الائتی بالائتی» را نپذیریم، و بپذیریم که موثقه سکونی موافق کتاب است، و از اینجا که دسته اول روایات شهرت روایی و عملی دارند، در نتیجه مرجح سندی دارند و موثقه سکونی مرجح مضمونی دارد. در این وضعیت، در روایت مقبوله عمر بن حنظله، مرجح سندی مقدم بر مرجح مضمونی شمرده شده است (خویی، ج ۲، ص ۳۵).

رابعاً، می‌توان گفت چون موثقه سکونی موافق با عامه است، پس حمل بر تقیه می‌شود، یعنی روایات گروه اول علاوه بر مرجح صدور، مرجح جهت صدور نیز دارند. در نتیجه چاره‌ای نیست جز اینکه به روایات گروه اول عمل کنیم.

۴-۲-۱. ویژگی‌های روایات گروه اول

روایاتی که فقهای امامیه براساس آنها به جواز قصاص مرد در مقابل زن، مشروط به پرداخت نصف دیه فتوا داده‌اند، از ویژگی‌هایی برخوردارند. این ویژگی‌ها، که متعدد و به گونه‌ای است که در کم‌تر روایاتی، که مستند یک حکم شرعی‌اند، مجموع آنها دیده می‌شود، به شرح ذیل است:

۱. نص بودن: این روایات (که به برخی از آنها اشاره شد) از حیث دلالت، ظاهر نیستند بلکه نص بوده، دلالت‌شان قطعی است و قابلیت حمل بر معنایی دیگر را ندارند.

۲. اعتبار سند: سند این روایات معتبر است. برخی صحیحه و برخی موثقه‌اند و در مجموع، احادیث معتبری هستند.

۳. راویان برجسته: خصیصه دیگر این روایات آن است که آنها را اشخاص

برجسته‌ای همچون ابی بصیر، عبدالله بن سنان، عبدالله بن مسکان، محمد بن قیس، علی بن رئاب و صفوان بن یحیی نقل کرده‌اند که از اصحاب ائمه علیهم‌السلام و فقیه و دانشمند و محل رجوع دیگران بوده‌اند. این اشخاص از فقهای بزرگ عصر امام باقر، امام صادق و امام موسی بن جعفر علیهم‌السلام هستند.

۴. قطعی بودن از نظر جهت صدور: گاه روایتی از ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است که هر چند از حیث صدور، قطعی است، ولی چون از روی تقیه صادر شده است، قابل عمل کردن نیست، اما احتمال تقیه در روایات مورد بحث اصلاً وجود ندارد؛ زیرا این حکم به خلاف نظر همه یا اکثریت قریب به اتفاق اهل سنت است، در نتیجه به هیچ وجه نمی‌توان این روایات را حمل بر تقیه کرد.

۵. قطعیت صدور: این روایات به جهت آنکه متعدد و متکثرند، انسان به صدور آنها علم پیدا می‌کند؛ علمی که اطمینان‌آور است و نزد عقلا حجت است.

۶. وجود در کتب اربعه: اگر روایتی در کتب اربعه نباشد، این شبهه پیش می‌آید که چرا صاحبان کتب اربعه آن را نقل نکرده‌اند. روایات مورد بحث را مشایخ ثلاثه (کافی، صدوق و طوسی) در کتب اربعه آورده‌اند و از این جهت پشتوانه‌ای برای این روایات محسوب می‌شود.

۷. نبودن روایت معارض: همان طور که پیش‌تر اشاره شد، روایت معارض با این روایات وجود ندارد و دو روایت سکونی و اسحاق بن عمار نمی‌توانند معارض این روایات باشند؛ زیرا یا از حیث دلالت و یا از حیث سند با اشکال مواجه هستند.

۸. عمل فقها و اصحاب امامیه: همه فقهای امامیه از قدما، متأخرین و معاصرین، به این روایات عمل کرده‌اند.

۹. سنت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: از روایات مورد بحث استفاده می‌شود که این حکم سنت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده و از زمان ایشان صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود داشته است. چنان که در صحیحۀ ابی مریم، امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: مردی را که با چوب خیمه، زن

حامله‌ای را مضروب و او را کشته بود، نزد رسول خدا ﷺ آوردند. حضرت، اولیای دم زن را میان گرفتن دیه زن و دیه جنین و یا پرداخت نصف دیه به مرد و قصاص کردن او مخیر ساختند (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۹، ص ۸۲).

۳-۴. اجماع

از نظر قائلین به نصف بودن دیه زنان، گرچه منبع «سنت» اولی بر منبع «اجماع» است و اگر پاسخ مسأله‌ای در سنت یافت شد، دیگر نیازی به جست و جو و کنکاش بیشتر در منابع اجتهادی نیست، اما برای هر چه صحیح و مستندتر بودن حکم دیه زن، به تعدادی از فتاوای مشهور در این خصوص اشاره می‌کنند. از این رو است که اجماع نقش فعالی را در تبلور و تجلی احکام دیه ایفا می‌کند، و در بسیاری از مواردی که نص قرآن و سنت وجود ندارد، اجماع، بسیاری حالات مربوط به دیه را برای ما روشن ساخته است (نجفی، ج ۴۲، ص ۶۸؛ ج ۴۳، ص ۳۲؛ طباطبایی، ج ۱۰، ص ۳۸۷؛ المبسوط، ج ۷، ص ۱۴۸؛ الخلاف، ج ۵، ص ۲۵۴).

۵. دلایل عقلی

۱-۵. بررسی جایگاه زن در ملل مختلف

علاوه بر دلایل نقلی که ذکر شد، دلایل عقلی نیز وجود دارد که نصف بودن دیه زن را تصریح می‌کند. لازم است در آغاز، به طور مختصر به نوع نگرش سایر ملل و نیز نوع نگاه اسلام به حقوق زن اشاره‌ای شود، چرا که نویسنده معتقد است که اکثر شبهات در زمینه مورد بحث به نوع نگاه و جهان‌بینی آنها نسبت به زن است. به نقل از منابع تاریخی معتبر، زنان در جامعه بدوی و جامعه اعراب قبل از اسلام، رنج‌ها و ستم‌های فراوانی کشیده‌اند، که اغلب این ستم‌ها ناشی از تفکری بوده که در جامعه آن روز، نسبت به زنان رواج داشته است. قرآن کریم وضعیت آن جامعه را به خوبی بازگو کرده و درباره آنها فرموده است: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (نحل/۵۸)؛ هنگامی که به یکی از آنان،

بشارت می‌شد که صاحب دختر شده است، صورتش (از فرط ناراحتی) سیاه می‌شد و به شدت خشمگین می‌گردید.

﴿۱۷۳﴾

در یونان و روم نیز، که از تمدن‌های کهن غرب محسوب می‌شوند، زنان وضعیت اسفناکی داشتند و از هرگونه حقوق اجتماعی محروم بودند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷).

براساس آنچه که در تورات و انجیل نیز وارد شده است، زن را یک موجود بی‌ارزش و مانع سعادت انسان‌ها پنداشته و نیز علاوه بر اینکه روح جاوید ندارند، برزخ بین انسان و حیوان شمرده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۹). ستم و تبعیض علیه زنان در غرب نیز پیشینه‌ی درازی دارد. تا قبل از قرن بیستم میلادی، زن در جامعه غرب، شخصیت حقوقی و اجتماعی نداشت. این وضعیت تا ابتدای قرن بیستم ادامه داشت تا اینکه برای اولین بار، در اعلامیه حقوق بشر به صراحت، تساوی حقوق زن و مرد اعلام شد و از این تاریخ به بعد جریان‌های آزادی‌خواهی زنان، به نام «فمینیسم» نام‌گذاری شد که نه تنها حقوق از دست رفته زنان را برنگرداند، بلکه بیشتر از گذشته موجبات تضعیف و انحطاط شخصیت زنان را فراهم آورد (توحیدی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۳).

اسلام به خلاف سایر ادیان، اهمیت ویژه‌ای برای زنان قائل شده است. اسلام زن را یک انسان و همانند مردان، جانشین خداوند در روی زمین می‌داند و وی را موجودی می‌داند که مسجود فرشتگان است (بقره/۳۰ و ۳۴). از منظر اسلام زن و مرد هر دو مساوی هستند و برابری میان آنان را حداقل می‌توان در سه محور ملاحظه کرد:

۱. تساوی در خلقت: خداوند متعال در آیات متعددی به تساوی زن و مرد از لحاظ خلقت اشاره کرده است که به سبب اختصار از پرداختن به آنها خودداری می‌کنیم (حجرات/۱۳؛ اعراف/۱۵؛ روم/۲۱).

۲. تساوی در کسب ارزش‌های معنوی: در کسب ارزش‌های معنوی نیز زن و

مرد در پیشگاه خداوند، از مقام مساوی برخوردارند. قرآن کریم به این تساوی اشاره کرده است (نحل/۹۷؛ غافر/۴۰).

۳. تساوی در کیفر و پاداش اخروی: از دیدگاه اسلام، فرد مجرم و گنهکار، مجازات می‌شود. زن و مرد در کیفرها و پاداش‌های اخروی و پاره‌ای از کیفرهای دنیوی مساوی‌اند. قرآن کریم در این باره به موارد گوناگون اشاره کرده است (احزاب/۳۵؛ توبه/۷۲؛ توبه/۶۸؛ نساء/۹۳).

۱-۵. بررسی تفاوت‌های زن و مرد

۱-۲-۵. تفاوت‌های جسمی

زن و مرد، از نظر ساختار جسمانی، در عالم خلقت، متفاوت آفریده شده‌اند، زیرا این تفاوت‌ها یک امر فطری و طبیعی است که حکمت عالم آفرینش مقتضی آن است، نه اینکه براساس عوامل محیطی و غیره به وجود آمده باشد.

۲-۲-۵. تفاوت‌های روحی و روانی

زن و مرد به لحاظ روحی و روانی نیز خصوصیات متفاوتی دارند که هر یک از این خصوصیات با وظایفی که هر کدام از آنها در نظام آفرینش به عهده دارند متناسب است. به عنوان مثال، زن بیشتر از مرد تحت تأثیر عواطف و احساسات قرار می‌گیرد، زیرا زن با نقش همسری و مادری در جامعه، نیازمند عاطفه و احساسات بیشتری است، یا اینکه مرد از آنجا که وظیفه حراست از خانواده و نیز تحصیل معاش و مبارزه و جهاد را به عهده دارد، بیشتر دارای حالت تهاجمی است و در مقابل دیگران، از قدرت و زور استفاده می‌کند.

با توجه به این بحث روشن شد که زن و مرد در کسب ارزش‌های معنوی و انسانی با هم مساوی‌اند، و فقط در بعد جسمی و روحی با هم تفاوت دارند که البته آن هم نشان ضعف یکی و کمال دیگری نیست، بلکه وجود این تفاوت‌ها - که مسأله دیه را نیز شامل می‌شود - یکی از عجیب‌ترین شاهکارهای خلقت به

حساب می آید (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۱۹، ص ۱۷۸).

۶. دلایل قائلین به تساوی دیه زن و مرد

آنچه درباره قصاص و دیه نفس و عضو زن و مرد بیان شد، مورد اتفاق فقهای شیعه است، البته برخی از فقها در سالهای اخیر درباره برابری زن و مرد در قصاص و دیه نفس و عضو، نظریه‌هایی ارائه نموده‌اند که در این جا به بیان دلایل و نیز نقد و بررسی آنها پرداخته می‌شود:

۱-۶. عدالت خداوند متعال

از آیات قرآن استفاده می‌شود که سخنان و احکام خداوند، حق و عادلانه است و در تکوین و تشریح نسبت به بندگان ظلم نکرده است (صانعی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶).

﴿و تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

(انعام/۱۱۵). کلام پروردگار تو با صدق و عدل به حد تمام رسد...

﴿... انِ الْحَكْمِ اِلَّا لِلّٰهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (انعام/۵۷)؛ حکم و

فرمان تنها از آن خداست، حق را از باطل جدا می‌کند و او بهترین جدا کننده (حق از باطل) است.

﴿... وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت/۴۶)؛ پروردگارت هرگز به بندگان ستم

نمی‌کند.

تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیه و الزام اولیای زن به پرداخت نصف دیه مرد، هنگام قصاص مرد در برابر زن، بدون مشروط کردن قصاص زن در برابر مرد به چنین شرطی، از نظر عرف، ظلم و مخالف حق و عدالت است و خداوند نه تنها چنین سخنی نمی‌گوید، بلکه این گونه حکم نمی‌کند. بنابراین زن و مرد در حقیقت انسانی و حقوق اجتماعی و اقتصادی، از جمله قصاص و دیه با یکدیگر مساوی‌اند و روایاتی که بین آنها در قصاص و دیه تفاوت می‌گذارد

مخالف کتاب است و این گونه روایات را طبق «اخبار رد» باید کنار گذاشت (صناعی، ۱۳۸۴، صص ۱۶۷ و ۱۸۰).

نقد و بررسی

کبرای این استدلال صحیح است و شکی نیست که کلام و احکام الهی مطابق با حق و عدل است، لیکن اشکال در صغرای استدلال است. زیرا معلوم نیست که تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیه، مصداق باطل و ظلم باشد، بلکه با توجه به نظام جامع حقوقی اسلام، این تفاوت عین حق و عدل ارزیابی می‌گردد. عمده فعالیت‌ها و وظایف اقتصادی خانواده در اسلام، وظیفه مرد شمرده شده است، نقش اقتصادی مرد در خانواده و جامعه به گونه‌ای ترسیم شده است که در صورت فقدان یا آسیب دیدن یک مرد، ضرر و زیان مادی زیادی به خانواده می‌رسد. طبیعی است که دیه مرد در چنین نظامی بیش از دیه زن ارزیابی و تعیین گردد و این تفاوت، ایجاد نوعی توازن بین حقوق و وظایف مرد در نظام حقوقی اسلام و مطابق حق و عدالت است. علاوه بر این اگر حقوق زن و مرد جدا از سایر اجزاء نظام حقوقی اسلام ارزیابی شود، باید هرگونه تفاوت بین زن و مرد، ناحق و مخالف عدل، بلکه مصداق ظلم دانسته شود، حتی تفاوت‌هایی که در قرآن کریم به آن تصریح شده است، مانند ارث زن و مرد، در این حال باید پذیرفت که کلام خداوند در درون خود دچار تناقض است.

۲-۶. برابری همه انسان‌ها با یکدیگر

انسان‌ها در آیات و روایات، اعم از زن و مرد، بزرگ و کوچک، سفید و سیاه، عرب و غیر عرب، با هم در حقیقت انسانی برابرند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارند. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (نساء/۱)؛ ای مردم از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید، همان کسی که همه شما را از یک انسان آفرید و همسر

وی را (نیز) از جنس او خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان فراوانی (در روی زمین) منتشر ساخت.

﴿۱۷۷﴾

عموم کلمه «اتقوا» در آیه به جهت حذف متعلق، ظهور در خودداری از هر نوع ستم در سیاست، اقتصاد، شخصیت اجتماعی و قانون گذاری دارد. از این رو مردم باید از قوانینی که در نظر عرف و عقل ظالمانه است دوری گزینند و در این صورت خداوند سزاوارتر است که در تشریح از اجحاف پرهیزد و در حقوق انسانی و اجتماعی بین انسان‌ها تبعیض قائل نشود.

پیامبر اسلام ﷺ فرمود: «الناس سواء كأسنان المشط» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۵۱)؛ مردم مانند دندان‌های شانه با یکدیگر برابرند.

با وجود این قبیل آیات و روایات که در قرآن و منابع روایی فراوان است، شکی باقی نمی‌ماند که تفاوت بین زن و مرد در قصاص و دیه از نظر کتاب و سنت، ظلم و مردود است. از این رو اخبار مدعی تفاوت بین زن و مرد را باید کنار گذاشت (صانعی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷؛ عبادی، ۱۳۸۱، ص ۲۴). بنابراین تساوی و عدالت در تمامی حقوق بین افراد بشر از جمله زن و مرد لازم است، اما تساوی در حقوق، غیر از تشابه در آن است و تشابه در حقوق هیچ توجیه عقلی و شرعی ندارد. اگر چه ارث انسان مذکر و مؤنث، مطابق تصریح قرآن، مشابه نیست، لیکن عادلانه و مساوی است و ظلمی در آن وجود ندارد. زیرا اداره امور اقتصادی خانواده در اسلام به عهده مرد است (صانعی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۹).

نقد و بررسی

به این استدلال اشکالاتی وارد است. اولاً، پیام آیه «...خلقکم من نفس واحدة...» این است که انسان‌ها، اعم از زن و مرد، از یک نفس آفریده شده‌اند و دلیلی موجود نیست که بتوان خلقت زن و مرد از یک نفس را به معنای تشابه حقوق زن و مرد و برابری حقوق آنها در هر مورد جزئی دانست. همچنین نمی‌توان تشابه و برابری را در هر مورد جزئی به قصاص و دیه اختصاص داد، بلکه باید به تمامی

ابعاد وجودی زن و مرد تسری داده شود. لیکن واضح است که هیچ کس حاضر به پذیرش این سخن در نتیجه آن نیست. زیرا با توجه به وجود ده‌ها و بلکه صدها تفاوت فیزیکی و روحی بین زن و مرد، مشکل تخصیص اکثر پیش می‌آید که از نظر علم اصول، مستهجن و قبیح و از ساحت سخنوری حکیم به دور است. پس روایاتی که قصاص مرد در برابر زن را مشروط به پرداخت نصف دیه مرد می‌کند و دیه زن را نصف دیه مرد بیان می‌نماید، هیچ گونه تعارضی با این قبیل آیات ندارد.

ثانیاً، آیا تساوی حقوق زن و مرد به این معناست که حقوق و وظایف زن و مرد در هر مورد جزئی، یکسان و مانند یکدیگر است، یا اینکه حقوق و وظایف تعیین شده برای زن و مرد در نظام حقوقی اسلام، در مجموع، مساوی است؟ مسلماً صورت دوم مورد نظر می‌باشد. بنابراین ملاک ارزیابی، مجموع حقوق و وظایف زن و مرد در نظام حقوقی اسلام می‌باشد که در آن تساوی برقرار است و نمی‌توان هر مورد جزئی را به تنهایی ارزیابی و حکم به برابری یا نابرابری نمود. لذا صحیح نیست که قانون قصاص و دیه زن و مرد، منفک از سایر اجزاء نظام حقوقی اسلام ارزیابی شود و تفاوت بین زن و مرد در آن، مخالف برابری حقوق زن و مرد و ظلم به زن قلمداد گردد.

همچنین روایات بیان‌کننده این تفاوت را باید مخالف کتاب شمرد و آنها را کنار گذاشت. به بیان دیگر، کبرای این استدلال که همان عدالت خداوند متعال است صحیح می‌باشد، لیکن صغرای آن مخدوش است. لذا روایات مذکوره مخالف قرآن نیست.

۳-۶. ضعف اجماع

اجماعی که فقهای از جمله صاحب جواهر و صاحب ریاض ادعا کرده‌اند، با توجه به عبارت محقق اردبیلی، سست و قابل نقض است. زیرا وی در مقام استدلال بر مسئله قصاص مرد در برابر زن با پرداخت نصف دیه مرد می‌نویسد:

«كأن دليله اجماع و الأخبار» که بیان گر عدم جزم وی به حکم معروف در این مسأله به دلیل عدم جزم به اخبار و اجماع است (صانعی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۳).

﴿۱۷۹﴾

نقد و بررسی

اولاً، محقق اردبیلی با دیگر فقهای شیعه در این مسأله اتحاد نظر دارد و به روایات حلبی، عبدالله بن مسکان و عبدالله بن سنان از امام صادق ع استناد نموده است و به نصف بودن دیه نفس زن نسبت به دیه نفس مرد نظر می دهد و بر این باور است که قصاص مرد در برابر زن، مشروط به پرداخت نصف دیه مرد است و مدعی است که نظریه ای مخالف نظر مشهور نقل نشده است (اردبیلی، بی تا، ج ۱۴، صص ۴۷ و ۴۸).

ثانیاً، اولین عبارتی که از ایشان نقل شده است، در مسأله مورد بحث نیست، بلکه مربوط به دیه طفلی است که یکی از والدینش مسلمان باشد یا قبل از بلوغ او مسلمان شود (همان، ۳۱۳). عبارت وی نیز بیان گر تردید در حکم مسأله نیست، همان طور که خودش تردید نکرده است و دیگران نیز چنین برداشتی نداشته اند. همچنین برای پی بردن به اجماعی بودن یا نبودن حکم این مسأله بین فقها، لزومی ندارد که به این گونه عبارات تمسک شود، بلکه با اندکی تحقیق و تأمل در متون فقهی می توان به پاسخ این پرسش رسید.

۴-۶. ترویج و تشدید جنایت علیه زنان

از جمله ایرادهای وارد شده به حکم دیه اعضا، این است که امکان دارد جانی برای کاهش مقدار دیه با افزایش میزان جنایت، مقدار دیه را به یک سوم دیه مرد برساند. از این رو چنین قانونی باعث ترویج و تشدید جنایات ضد زنان شده و چنین حيله ای خلاف حکم عقل و مقاصد شریعت خواهد بود، زیرا هدف از قانون گذاری دیه و قصاص، بازدارندگی است، در حالی که چنین حکمی جنایت را و جرم آفرین خواهد بود.

این شبهه نیز ناشی از بی توجهی به مبانی فقهی بوده و درست نیست، زیرا بیشتر فقیهان شیعه و برخی از فقیهان اهل سنت، معتقدند دیه چهار انگشت در صورتی بیست شتر است که با یک ضربه و در یک جنایت قطع شده باشد، اما چنانچه کسی در چند مرحله یا با یک جنایت سه انگشت و با جنایت دوم انگشت چهارم را قطع کند، در این صورت چهل شتر لازم است ضمن آنکه اگر جنایت نخست خطایی و جنایت دوم عمدی باشد، متهم برای جنایت اول به دادن سی شتر و برای جنایت دوم به قصاص عضو محکوم می‌شود. افزون بر اینکه مسأله نصف شدن، در دیه مطرح است نه در قصاص، بنابراین در جنایت عمدی، مرد می‌داند که هرچه جنایت او علیه زن بیشتر باشد قصاص وی سنگین‌تر خواهد بود، از این رو قانون مزبور از ویژگی‌های بازدارندگی برخوردار است.

۵. کارایی نداشتن حکم

شبهه دیگری که ممکن است مطرح شود، این است که چنانچه مردی به عمد زنی را به قتل برساند، فقیهان از یک سو اولیای دم را مخیر می‌کنند که با پرداخت نصف دیه، مرد را قصاص کنند و از سوی دیگر قتل عمد را تصالحی می‌دانند. بنابر این، قصاص در صورتی به دیه تبدیل می‌شود که هر دو طرف رضایت داشته باشند. حال، در فرضی که اولیای دم زن، توان تهیه نیمی از دیه را نداشته و نتوانند قاتل را قصاص کنند و به همین سبب متقاضی دریافت دیه زن باشند، چنانچه قاتل به پرداخت دیه راضی نشود، از دریافت دیه نیز محروم خواهند شد.

نقد و بررسی

از منظر فقیهان، در جنایت کم‌تر از نفس، زن می‌تواند به کم‌تر از حق خود بسنده نموده و بدون پرداخت مابه‌التفاوت دیه، فرد را قصاص کند. برای مثال، زنی که

چهار انگشت خود را در اثر جنایت عمدی مردی از دست داده است، می‌تواند به جای قصاص چهار انگشت و پرداخت دو دهم دیه کامل، بدون پرداخت دیه دو انگشت مرد را قصاص کند (نجفی، ۱۳۶۶، ص ۹۰).

نتیجه‌گیری

از بررسی و نقد اشکالات وارده معلوم شد که براساس مبنای شیعه، این احکام معتبر، مخالف با قرآن نیست. تفاوت‌های جسمی و روحی زنان با مردان، که لازمه نظم آفرینش است، موجب تغییر احکام جاوید دین نیست. احکام مذکور، خردگریز است و خردستیز نیست و از منبع وحی صادر شده است. نکته قابل توجه در این مسأله این است که، مقررات قصاص و دیه زن و مرد در نظام حقوقی اسلام با دیگر مقررات موجود در این نظام، ارتباط وثیق دارد و کامل کننده یکدیگر هستند و تغییر برخی از این تغییرات، موجب ناهماهنگی در این نظام حقوقی می‌شود.

همچنین حکم تنصیف دیه، فقط صحیحه یا اجماع فقهای عامه و امامیه نیست تا کسی خبر واحد را حجیت نداند، برخی رجال حدیث را ضعیف بشمارد، یا اصل تحقق اجماع را انکار کند و یا آن را مدرکی و یا محتمل‌المدرک بداند و یا روایتی شاذ و منحصر به فرد بشمارد و در نتیجه اصل حکم را مورد اشکال و انکار قرار دهد، بلکه افزون بر اجماع فقهای شیعه و سنی در همه ادوار تاریخ فقه، حکم انتصاف قصاص و دیه میان زن و مرد، در روایات بسیاری در ابواب مختلف مطرح شده است.

تکرار مسأله و تصریح به آن در احادیث بسیار و در ابواب مختلف، نشان از آن دارد که حکم به تنصیف، مسلم و مشهور و پذیرفته شده بوده است و با این وصف، دیگر جایی برای احتمال خلاف و اشکال و انکار باقی نمی‌ماند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بر طبق این دیدگاه برخی از حقوقدانان از دیه به «کیفر نقدی» تعبیر کرده‌اند و نیز دیه در جنایات شبه عمد و خطا، کیفر اصلی مرتکب است ولی در جنایات عمدی، اگر اولیای مقتول یا شخص مجنی علیه با جانی به جای قصاص، در پرداخت دیه توافق و مصالح کنند، کیفر بدلی شمرده می‌شود.
۲. علامه حلی درباره حسین بن زید نوفلی توقف نموده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم، ادب الحوزه.
۲. احمد ادريس، عوض (بی‌تا)، الدية بين العقوبة والتعويض، بی‌جا، دار مکتبه الهلال، بیروت.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (بی‌تا)، زیادة البيان فی احکام القرآن، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۴. باهر، محمد جواد و هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۶۸)، جهان در عصر بعثت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوازدهم.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۰۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، الصحاح، تحقیق: احمد عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
۷. حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۴۱۷ق)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، بی‌جا، مؤسسه نشر الفقاهه.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه، تحقیق: ربانی شیرازی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۹. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفاية الاصول، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم‌السلام) لاحیاء التراث.
۱۰. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۱ق)، البيان فی تفسیر القرآن، قم، انوار الهدی.
۱۱. ----- (۱۴۱۰ق)، اجود التقریرات، قم، دارالهادی.
۱۲. ----- (بی‌تا)، مبانی تکمله المنهاج، بیروت، دارالزهراء (علیها‌السلام).
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف، تحقیق: محمد عبدالسلام شاهین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۴. الزبیدی، مرتضی (بی‌تا)، تاج العروس، بیروت، دار التراث.
۱۵. شفیع سروسستانی، ابراهیم (۱۳۸۰)، تفاوت ديه زن و مرد در ديه و قصاص، تهران، سفیر صبح.

۱۶. ----- (۱۳۷۶)، قانون دیات و مقتضیات زمان، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.
۱۷. صانعی، پرویز (۱۳۸۱)، حقوق جزای عمومی، بی‌جا.
۱۸. صانعی، یوسف (۱۳۸۱)، فقه الثقلین (کتاب القصاص)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۹. ----- (۱۳۸۴)، فقه و زندگی ۳ / برابری دیه، میثم تمار.
۲۰. طباطبایی، سید علی بن محمد علی (۱۴۱۲ق)، ریاض المسائل، بیروت، دارالهادی.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا)، مجمع البیان، تحقیق: رسول محلاتی و طباطبایی، بیروت، دارالمعرفه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، الخلاف، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۴. ----- (بی‌تا)، المبسوط فی فقه الامامیه، تصحیح: محمد باقر بهبودی، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۲۵. عبادی، شیرین (۱۳۸۱)، حقوق زن در قوانین جمهوری اسلامی ایران، تهران، گنج دانش.
۲۶. علی جواد (بی‌تا)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بی‌جا، منشورات الشریف.
۲۷. عوده، عبدالقادر (بی‌تا)، الترشیح الجنایی اسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، دارالتراث.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد انصاری (۱۴۰۴ق)، الجامع الاحکام القرآن، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲۹. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۳)، ماهیت قلمروی دیه، مجله کانون وکلا، ش ۶-۷.
۳۰. لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۸۰)، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش، چاپ یازدهم.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تحقیق: محمد باقر بهبودی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین (۱۴۱۵ق)، القصاص علی ضوء القرآن و السنه، تحقیق: سید عادل علوی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
۳۳. مرعشی، محمد حسن (۱۳۷۹)، دیه و ضرر و زیان ناشی از جرم در دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، بی‌جا.
۳۴. موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۱)، «نگرش جدید بر قانون دیات»، پژوهش نامه متین، ش ۵-۶، ۶۲.
۳۵. موسوی خمینی، امام روح الله (۱۳۹۰ق)، تحریر الوسیله، ج ۲، قم، دارالکتب العلمیه.

۳۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، تصحیح: سید موسی شیبیری زنجانی، قم،
جامعه مدرسین.

۳۷. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۶)، جواهر الکلام فی الشرح شرائع الاسلام، تحقیق: قوچانی،
تهران، دارالکتب الاسلامیه.

موانع تحقق اقتصاد مقاومتی*

□ محمد حسین پژوهنده^۱

چکیده

در تقابل با سیاست‌های خصمانه غرب تنها راه حفظ عزت و کرامت ما، رویکرد اقتصاد مقاومتی است؛ که به جز وسوسه خناسان، وجود مفاسد در چهره‌های مختلف مانع مهم پیش‌روی تحقق آن می‌باشد. نویسنده در این نوشتار کوشیده است، در حد امکان آسیب‌هایی که از این ناحیه متوجه مقصود می‌شود را همراه با راهکارهای عملی ارائه نماید. نوشته حاضر که به شیوه توصیفی و روش کتابخانه‌ای یا آرشیوی یا اسنادی و در مایه بنیادی یا راهبردی بحث می‌کند، شامل مقدمه و سه بخش عمده می‌باشد:

مقدمه با تعریف برخی مفاهیم که در طول بحث مورد استفاده واقع می‌شوند آغاز و در ادامه تبعات کلی فساد و ارائه راهبردهایی برای نهادینه کردن فرهنگ مقاومت را مد نظر قرار می‌دهد.

بخش اول، به مفاسد اقتصادی و رابطه‌اش با اقتصاد مقاومتی و چگونگی تهدید آن توجه دارد.

بخش دوم، مفاسد اداری - سیاسی را مورد کنکاش قرار می‌دهد: آفات و

تبعات آن، بسترها و زمینه‌ها و مایه‌های آن، و گونه‌هایی از آن و ارائه یک راهبرد. وی در این بخش علت کم توجهی مسئولان را در برخورد با فساد مورد نقد و تحلیل قرار می‌دهد.

بخش سوم، به سایر شاخه‌های فساد همچون علمی، فرهنگی، هنری و معرفتی می‌پردازد. نویسنده در این بخش هنجارشکنی در عرصه اخلاق اجتماعی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

وی در پایان با ارائه یک راهبرد اخلاقی و نتیجه‌گیری بحث خود را به پایان می‌برد.

واژگان کلیدی: فساد، اقتصاد مقاومتی، نظام اسلامی، جنگ نرم.

مقدمه - طرح بحث

چنان که بر کسی پوشیده نیست قدرت‌های استکباری در جریان چالش با نظام اسلامی ایران، سعی در تضعیف، منزوی ساختن و از پا انداختن اقتصاد آن از طریق مبادلات خارجی دارند تا بدین وسیله روح توانمند نظام مقدس اسلامی را از کالبد آن خارج نمایند و با دمیدن روح شیطانی خود، آن را به ناکجاآباد بی‌هویتی سوق دهند؛ از این روی باید با اتخاذ تدابیر مناسب بتوانیم بر این چالش فایق آییم.

پیش فرض پژوهش ما پس از مطالعات مقدماتی این است، که اقتصاد مقاومتی در چنین وضعیتی می‌تواند تا حدود زیادی تحریم‌ها را خنثی کرد و آسیب‌های اقتصادی ناشی از آن را کاهش داده اقتصاد ایران را شکوفا و در برابر فشارها مقاوم سازد. با این حال نباید از عوامل خنثی‌گر غافل ماند؛ زیرا بنا به توصیه گذشتگان، رخنه‌ای اندک می‌تواند سد عظیمی را ویران سازد؛ از این رو بایستی این عوامل ریشه‌یابی شوند. در این رابطه چنان به نظر می‌رسد که از جمله عوامل بسیار مؤثر در ناکارآمدی طرح‌های اقتصاد مقاومتی مفاسدی است که بنا به هر دلیلی در عرصه‌های اداری - سیاسی، اقتصادی، و حتی به طور غیر مستقیم در زمینه‌های علمی - معرفتی، فرهنگی - هنری و اجتماعی روی می‌دهد. با این حال، مبارزه با فساد، بستگی به شناخت دقیق عوامل مختلف و

ریشه‌های آن دارد. در این حوزه پژوهش‌های مختلفی در چند دهه اخیر صورت گرفته است؛ که در آنها صورت‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی فساد مورد بررسی قرار گرفته‌اند و بسیاری از این تحقیقات فرهنگ را به عنوان اساسی‌ترین بستر ایجاد فساد نشان داده‌اند. در این بخش نیز سعی بر آن شده تا بررسی همه جانبه‌ای با جانمایه فرهنگی صورت پذیرد؛ از این روی پیش از ورود به اصل بحث، اشاره مختصری به موضوع اقتصاد مقاومتی و مسأله فساد داریم، آن گاه به نقش مفسد در ناکارآمدی اهداف اقتصاد مقاومتی می‌پردازیم.

الف - اقتصاد مقاومتی^۱

تعریف اقتصاد مقاومتی

ضرورت تعریف از آنجا نشأت می‌گیرد که اغلب این موضوع با «اقتصاد ریاضتی» اشتباه گرفته می‌شود.

این موضوع چنان که از قید اضافی مقاومت پیداست، از مقوله دفاع در کشمکش‌های اقتصادی می‌باشد و چنانچه نویسندگان ویکی‌پدیا اظهار می‌دارند: «روشی است برای مقابله با تحریم‌ها علیه یک منطقه یا کشور تحریم شده، در شرایطی که صادرات و واردات هیچ کدام برای آن کشور مجاز نمی‌باشد»^۲.

در اقتصاد مقاومتی اولویت نخست تحلیل نقطه‌های فشار است؛ یعنی بررسی کنیم قدرت خارجی در استفاده از حربه تحریم روی چه مسائلی حساسیت دارد؟ به طور کلی آنها نقاط ضعف و نشانه وابستگی ما به بیگانگان بوده که دشمن شناسایی کرده است، که ما باید روی آنها تمرکز کنیم تا از این طریق ضعف‌ها را به قوت، و تهدیدها را به فرصت تبدیل کنیم.

بنابر این در رأس هرم سیاست اقتصاد مقاومتی، تشخیص حوزه‌های فشار و تلاش برای کنترل و بی‌اثر کردن آنها می‌باشد؛ و ما برای رسیدن به اهداف اقتصاد مقاومتی، باید وابستگی‌های خود را با تأکید بر تولید داخلی و تلاش برای خوداتکایی، به تدریج کاهش دهیم تا در نهایت به نقطه صفر برسد. همچنین

«مهم‌ترین شیوهٔ ابزاری در اقتصاد مقاومتی و مقابله با کارتل‌ها و دلالان اقتصادی دشمن، مردمی کردن اقتصاد، مصرف و خرید تولیدات داخلی به وسیلهٔ مردم است، زیرا رونق تولید و سرمایه‌گذاری در گرو استقبال آنها از تولیدات داخلی است.»^۳

در ضمن به این نکته باید توجه داشته باشیم که اگر نتوانیم زمینه‌های سرمایه‌گذاری مطمئن را در کشور فراهم آوریم، نه تنها نسبت به جذب سرمایه‌گذاران خارجی ناتوان خواهیم بود، که سرمایه‌گذاران داخلی را نیز از دست خواهیم داد (راغفر، ۱۳۹۲).^۴

هدف از اقتصاد مقاومتی چیست؟

هدف در اقتصاد مقاومتی استفاده از توان داخلی و مقاومت در مقابل تحریم‌ها با ایجاد کم‌ترین بحران است. به تعبیر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای علیه السلام اقتصاد مقاومتی برای کشور، در هر شرایطی اعم از تحریم یا غیر تحریم ضروری است، و این به معنای آن است که بنیان اقتصادی کشور باید به گونه‌ای سامان‌دهی شود که تکانه‌های جهانی در آن اثرگذار نباشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳).

بر این اساس، مقاومت برای رد کردن فشارها و عبور از سختی‌ها برای رسیدن به نقاط مثبت ملی، شرط لازم تحقق اقتصاد مقاومتی است.

با این توصیف‌ها نظر به مفاد عنوانی که برای این نوشتار انتخاب شده، بحث ما در ارتباط با موضوعی است که با سوژهٔ اصلی مرتبط می‌باشد و آن عبارت از عوامل بازدارنده و یا خنثی‌کنندهٔ آن است؛ که در این نوشتار به دلیل تنگی مجال، اشارهٔ کوتاهی به یکی از مسائل ریشه‌ای مرتبط با موضوع، یعنی مفاسد خواهیم داشت.

دو راهبرد در جهت نهادینه شدن فرهنگ اقتصاد مقاومتی

یک - رویکرد به سیاست‌های اضطراری زود بازده

﴿۱۸۹﴾

به طور معمول رابطه فساد، با فقر و تنگدستی به صورت نسبت عموم مطلق ارزیابی می‌شود. یعنی اغلب توأم با یکدیگر هستند؛ هر چند که نظیر چنین رابطه‌ای میان غنا و فساد (از نوع اتراف) نیز وجود دارد، اما متغیر فقر و فساد از شمول و فراگیری فزون‌تری برخوردار است.

برای یافتن راهکار برون رفت از بن‌بست فساد که جامعه را فرا گرفته باشد، می‌توان به دو شکل عملیاتی اقدام نمود؛ با توجه به ارزیابی فعلی نسبت به اهداف ایدئولوژیک غرب و اهداف بلند و مکتبی نظام جمهوری اسلامی ایران، اتخاذ سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی کوتاه‌مدت، به تنهایی و بدون دنبال کردن هدف درازمدت نتیجه بخش نمی‌باشد.

این دو شکل عبارتند از:

۱. کوتاه‌مدت، به صورت تاکتیک اضطراری؛

۲. درازمدت، به صورت راهبردی (استراتژیک).

در کوتاه مدت اتخاذ سیاست‌های اقتصادی و آموزشی در خصوص تعامل با داخل و خارج چنان که در این نوشته به آن اشاره شده است به طور موقت کارگر واقع می‌شود.

در ارتباط با اتخاذ سیاست‌های راهبردی می‌توان به مواردی اشاره کرد که در بیان رهبر معظم انقلاب اسلامی علیه السلام آمده است: قطع وابستگی بودجه کشور به درآمد نفت؛ تأکید بر اجرای سیاست‌های اصل ۴۴؛ تکیه بر درآمد حاصل از مالیات تولید و تجارت؛ برنامه‌ریزی مناسب برای استفاده حداکثری از ظرفیت‌ها و منابع داخلی؛ ارتقاء بهره‌وری به معنای کاهش هزینه تولید و بالا بردن کیفیت؛ استفاده از تولیدات داخلی و تحریم کالاهای اروپایی؛ لزوم پرهیز از اسراف؛ جلوگیری از تضييع منابع عمومی؛ تکیه بر شرکت‌های دانش بنیان؛

مبارزه جدی با قاچاق؛ همچنین به کارگیری تاکتیک مقابله به مثل چنان که معظم له بدان اشاره نمود: «اگر بنا بر تحریم باشد، ملت ایران هم می تواند تحریم کند و این کار را خواهد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳) ۵.

ملاحظه

مقام معظم رهبری علیه السلام اگر چه در مقام مقابله به مثل به حربۀ اقتصادی گاز اشاره نمودند، اما ملت ایران به جز استفاده از این حربه می تواند به بهترین وجه از ساده‌ترین شکل تحریم استفاده نماید و آن تحریم خرید کالاهای تولید استکبار جهانی و هم‌پیمانان او است. این امر علاوه بر نتیجه‌بخشی در جهت هدف، باعث روی آوردن به تولید داخل می شود و در نتیجه ملت را به تکنولوژی برتر نایل می‌سازد که همراه با این مزیت، موجب کاهش قیمت‌ها نسبت به تولیدات خارجی نیز می‌گردد. در واقع همان راهی پیش روی ملت ما نهاده خواهد شد که موجب رشد و پیشرفت ژاپن، چین، کره و... گردید. و برآستی که: عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد!

دو - فرهنگ‌سازی اقتصاد مقاومتی

در درازمدت تنها کاری که نتیجه‌بخش است و برای همیشه خوشبختی ملت را تأمین می‌کند فرهنگ‌سازی است؛ اما به چه معنا و چگونه؟ زیرا فرهنگ امر واحد و بسیطی نیست که همه اقدامات روی آن متمرکز شود.

در ارتباط با تعریف و دامنه شمول مفهوم فرهنگ نظرات فراوانی ارائه شده، که عموم آنها به فصل الخطابی بازمی‌گردند که توسط ادوارد بانن تایلور^۶ (مردم‌شناس انگلیسی قرن هجده) ارائه شده است.

فرهنگ - به مفهوم قوم‌نگاری عام خود - چنان که او می‌گوید: «مجموعه پیچیده‌ای است مشتمل بر معارف، اعتقادات، هنر، حقوق، اخلاق، رسوم و تمامی توانایی‌ها و عاداتی که بشر به عنوان عضوی از جامعه اخذ می‌نماید» (روشه،

۱۳۶۷، صص ۱۱۷۸).

تعریفی که تایلور از فرهنگ ارائه داده، اگرچه تعریفی ماهوی نیست، اما شامل تمامی قلمرو آن و مورد قبول جامعه‌شناسان و سایرین است (پژوهنده، ۱۳۷۴).

در همین راستا عده‌ای از اندیشه‌وران ضمن تعریف فرهنگ به عنوان تمامی دستاوردهای مادی و معنوی انسان، کاوش گرانه‌تر با آن برخورد کرده، آن را آرایش پندارها، نمادها، گفتمان‌ها، ارزش‌ها، نهادها، سلسله مراتب، الگوهای رفتاری و ابزار و ادواتی دانسته‌اند که توسط انسان و از طریق دگرگون کردن طبیعت و جامعه در راه برآورده کردن نیازهای تاریخی او خلق شده یا می‌شود (عضدانلو، ۱۳۷۳، ص ۴۸).

تولید فرهنگ جانشین، کار بزرگی است و دامنه گسترده‌ای دارد که حوزه اقتصاد، تنها یکی از زیرمجموعه‌های آن است.

بنا بر این، اقدام به چنین امری نیازمند عزم ملی و پیش از آن نیازمند یک هیأت سیاست‌گذاری مرکب از همه حوزه‌های ذیربط می‌باشد، تا در هر زمینه راه کارهای مناسب به دست آمده و به صورت منشور ابلاغ و بدان عمل شود. بدیهی است بدون در اختیار گرفتن منظومه کاربردی متناسبی که تمامی اجزای آن متناظر با هم و نسبت به یکدیگر پاسخ‌گو باشند، کاری در جهت فرهنگ‌سازی از پیش برده نخواهد شد.

ب - مفاسد

ملاحظه و تأمل

کاربرد فساد در متون دینی

مفهوم کلمه فساد از نظر لغوی مرادف با خلاف صلاح است^۷؛ با این حال طبیعی است که عنوان فساد و فاسد به مقتضای طبع هر چیزی بر آن اطلاق می‌شود، به عنوان مثال فاسد شدن خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها و ادویه‌جات غیر از فساد اخلاقی

است و فساد اخلاقی نیز غیر از فساد اداری، اقتصادی و سیاسی است.

برای این که با معنای فساد در عرف دینی آشنا شویم، لازم است به قرآن کریم و متون دینی مراجعه کنیم تا با ملاحظه موارد کاربرد آن به معنای آن پی ببریم. اکنون به عنوان نمونه چند مورد را مرور می‌کنیم:

- مقابل اصلاح:

﴿الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (شعراء/۱۵۲)؛ یعنی آنان که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند.

﴿وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ (نمل/۴۸).
در این آیه خداوند از تعداد نه گروه خبر می‌دهد، که کارشان افساد بوده و اصلاح نمی‌کرده‌اند.

﴿إِلَّا تَقْلُوبُهُ تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (انفال/۷۳).

در این آیه در ارتباط با وظیفه تولی و هم‌پیمانی با مؤمنان و تبری از کفار و مشرکان می‌گوید: اگر این کار را نکردید آشوبی در زمین به راه می‌افتد و فساد بسیار بزرگی.

- غارت و کشتار و هرج و مرج:

﴿قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ (کهف/۹۴).

مضمون آیه این است، که مردمانی که ذوالقرنین از آنها بازدید کرده به او می‌گویند اقوام یا جوج و مأجوج هر از گاهی بر ما می‌تازند و فساد به راه می‌اندازند، اکنون ما از تو می‌خواهیم که با هزینه ما سدی در میانه ما ایجاد کنی.

- ویرانی و بهم ریزی نظام:

﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾

(نمل/۳۴)؛ بلقیس پادشاه سبأ به مشاورانش می‌گوید: شاهان وقتی بر آبادی دیگری وارد می‌شوند آن را تباه می‌کنند و بزرگان را خوار می‌کنند.

همچنین مفهوم نقش برآب شدن و بی اثر شدن تدبیر و سیاست‌ها را افاده می‌کند چنان که امام علی علیه السلام در رابطه با تباه شدن تدبیرهای حکومتی خویش در اثر فرمان ناپذیری مردم، فرموده است:

«با نافرمانی و ذلت‌پذیری رأی و تدبیر مرا تباه کردید» (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۷۰، خ ۲۷).

- نقطه مقابل احسان:

﴿وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ (قصص/۷۷)؛
نیکی کن چنان که خدا به تو نیکی کرده است و راه فساد را در زمین مپوی.
- عصیان و طغیان اجتماعی:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ..﴾
(مائده/۳۳)؛ جز این نیست که مجازات آنان که با خدا و رسولش به جنگ می‌پردازند و در زمین به امر فساد می‌کوشند این است که ...
همچنین در معنای یاغی‌گری و ایستادن در برابر اراده حق نیز به کار رفته است:

﴿وَ إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (بقره/۲۰۵).

این آیه نیز در ارتباط با قبول آنی نصایح الهی و روی گردانی بعدی از آنها می‌گوید: وقتی پشت می‌کند برود، تلاش می‌کند تا در زمین فساد کند و کشت و نسل را نابود سازد و خدا فساد را دوست ندارد.

چنان که در این رابطه به نوعی عصیان علیه نظام فاسد برمی‌خوریم که از دید حاکمان آن، به عنوان فساد بدان نگریسته می‌شود:

﴿أَتَذَرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذُرَكَ وَ آلِهَتِكَ قَالَ سَنُقْتَلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ (اعراف/۱۲۷).

در این آیه اشراف مصر به فرعون می‌گویند: آیا موسی و اتباعش را

وامی گذاری تا در زمین فساد کنند و تو و خدایانت را رها کنند؟ گفت: به همین زودی پسران شان را می کشیم و زنان شان زنده می گذاریم و ما بر آنها برتری داریم. چنان که می بینیم تشریح دین الهی و انقلاب علیه نظام طاغوتی فرعونى از دید کارشناسان مصرى فساد نامیده شده است.

با عنایت به این چند مورد، می بینیم در تمامی این ها ماده لغوی فساد به طور مشخص در موارد رفتاری (فردی یا اجتماعی) و در ارتباط با تخریب و تباه کاری و ضایع نمودن و قتل و آشوب و مسائل ضد مصالح مردم قرار دارد.

امیر المؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز قریب به مضمون اخیر فرموده است:
 «آگاه باشید شما در سرکشی و ستم زیاده روی کردید و در زمین در دشمنی با خداوند فساد به راه انداختید و آشکارا با بندگان خدا به نبرد پرداختید» (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۸۹، خ ۱۹۲).

بنابر این به طور کلی می توانیم چنین برداشت کنیم که فساد به معنای تضییع حق حکومت و مردم، و شنا در جامعه به خلاف جهت جریان آب، و اقدام به خلاف اراده و مصالح جامعه است. البته آنچه در فساد فردی هم سرایت به جامعه کند از همین باب محکوم است.

بازخورد فساد در سنت الهی

خداوند در قرآن مجید به عنوان بیان یک قانون در نظام آفرینش می فرماید:
 ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ (اسراء/۱۶)؛ یعنی هنگامی که بخواهیم شهر و دیاری را هلاک کنیم، نخست اوامر خود را برای «مرفهان» (و ثروت مندان مست شهوت) می خوانیم، سپس هنگامی که به فسق و فساد پرداختند و حجت بر آنها تمام و قطعی شد، آنها را به شدت نابود می کنیم. مفسرین در توضیح علت ضمیر متکلم مع الغیر در نسبت به خدا می گویند: این در جایی است که تحقق اراده حق تعالی منوط به

اسباب و علل طبیعی باشد؛ به عبارتی در رابطه با قوانین آفرینش باشد. مرحوم علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تفسیر شریف المیزان متعرض این موضوع گردیده و می گوید:

«تعبیر به (ما) خالی از اشعار به این معنا نیست که در این بین غیر از خدای سبحان اسباب الهی نیز در کارند که به امر او عمل نموده و همه به خدای سبحان منتهی می شوند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۴۰۱) همچنین محققان حوزه علمیه قم نیز در تفسیر نمونه قریب به همین مضمون را اظهار داشته اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۲۷۷).

بنابر این استنباطی که از دلالت این وافی هدایه می کنیم این است که لازمه فساد (هر نوعش) نابودی و انحطاط تمدن و سقوط از درجه اعتبار (فردی و اجتماعی) است.

موضوع فساد^۱ (از هر نوع آن) به دلیل ناکارآمد نمودن نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه و ایجاد انحراف کارکردی در آنها، باعث وارد آمدن دو نوع آسیب داخلی و خارجی است:

الف - نظم و امنیت ملی و اجتماعی را با چالشی عمیق مواجه می سازد (دادگر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). از این روی می بینیم در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، دولت موظف شده است به: «ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی براساس ایمان و تقوی و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی» (قانون اساسی، اصل ۳، بند ۱)؛ این مشروع برگرفته از روح اسلامی است که فسادزدایی را وظیفه حکومت دانسته است. چنان که می بینیم امیر المؤمنین علی علیه السلام در خطبه معروف به قاصعه، موضوع فسادزدایی و مبارزه با مفسدین را در برنامه حکومتی خود به عنوان یک وظیفه الهی دانسته و فرموده است:

«خداوند به من امر فرموده تا به همان گونه که با متجاوزان و یاغیان مبارزه می کنم با مفسدان مبارزه کنم» (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۲۹۹، خ ۱۹۲).

از این روی در منشور حکومتی مالک اشتر به وی توصیه می‌فرماید که: «رفتار کارگزارانت را بررسی کن و مراقبانی صادق و باوفا بر آنان بگمار، که مراقبت نهانی تو سبب امانت‌داری و تکریم ارباب رجوع خواهد شد» (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۴۳۵، ن ۵۳)؛ و این امر مستلزم آن است که نظارت و مراقبت از کارها به گونه‌ی کاملاً سری، توسط افراد کاردان و لایق انجام گیرد تا از بروز خطا و فساد جلوگیری شود.

ب - غلبه فساد در اجتماع، موجب وارفتگی ملی و سلطه‌ی اجنبی است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در توییح کوفیان، مردم شام را به رخ آنان می‌کشد و می‌گوید به زودی آنان بر شما غلبه می‌کنند؛ امام علی علیه السلام در این بیان شریف، عامل غلبه آنها را صلاح‌شان، و دلیل مغلوبیت اینان را فساد اجتماعی‌شان می‌داند و این، بدان معناست که آنچه یک ملت بزرگ و مطرح را تحت سلطه‌ی دشمن درمی‌آورد، نقطه‌ی مقابل صلاح یعنی فساد است (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۶۷، خ ۲۵).

تأملی در مفهوم فساد

چنان که می‌دانیم فساد به معنای تباهی و لازمه‌ی آن نیز تباه شدن است؛ که در سطح عمومی شامل تمام آن چیزهایی می‌شود که انسان آن را به عنوان ارزش (مادی و غیرمادی) کسب کرده است. با این حال، هر نوع از فساد - به شخصه - پیامدها و بازخوردهای ویژه‌ای دارد که در این نوشتار به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد؛ اما در ارتباط با بعضی از مصادیق فساد رایج در گروه‌های انسانی، که به نوعی خرق سنت دینی تلقی می‌شوند، از قبیل تبدیل چادر به نوع دیگر پوشش و یا رفتارهایی مانند دوچرخه و موتورسواری و یا پوشیدن مدل‌های مهیج البسه، آرایش، بیرون گذاشتن بخشی از موی سر و... مسأله‌ای که پیش می‌آید این است که پس از شیوع و فرهنگ شدن در جامعه‌ای، آیا مصداق فساد هستند یا خیر؟ در این خصوص دو دیدگاه وجود دارد:

اول مناط مفسده را از حاق معنای آن بکشیم یعنی کار، عادت و چیزی که موجب تباهی روابط و یا تباهی اخلاق فردی و اجتماعی و یا تباهی نعمات الهی شود. اکنون اگر در این عملی که شیوع یافته است آن تباهی موجود باشد، بدون تردید حکم به فساد آن می‌کنیم؛ اما اگر تباهی وجود نداشته باشد مثل این که یک زن با متانت و پوشش مقبولی سوار بر دوچرخه یا موتور به دنبال کار خود باشد، در این صورت بعید است در صورت نداشتن آثار تباهی، حکم به ترتب فساد بر آن بکنیم و آن عمل را مفسده‌انگیز بدانیم؛ مگر این که از جهات دیگری باعث هدم ارزش الهی شده باشد.

دوم مفسده را براساس گرده‌برداری - نسخه‌برداری خشک از سنت اسلاف بشناسیم و کاری به مناط حکم و دلیل وضع آن نداشته باشیم که در این صورت، مسأله دشوار می‌شود. این روش استنباط حکم دینی که مورد استفاده سلفی‌های مسلمان است معایبی دارد که در جای خود بحث شده است.^۹

سیره علمای شیعه امامیه اما قدیما و حدیثاً با این سبک استنباط، میانه‌ای نداشته و همواره در پی علت حکم بوده‌اند؛ زیرا ارجاع به علت را که مصلحت و مفسده باشد، امامان معصوم علیهم‌السلام توصیه نموده‌اند و شیخ صدوق رحمته‌الله کتابی به همین نام *علل الشرایع* حاوی روایات اهل بیت علیهم‌السلام تألیف نموده است و مراجع عالی‌مقام امروز ما نیز در بیان حکم به وجود یا نبود مفسده اشاره می‌کنند. بر این اساس روش و شیوه نخست در تشخیص مفسده و فساد مقبول‌تر به نظر می‌آید، اما تنها معضلی که وجود خواهد داشت به دست آوردن شناخت مورد اتفاقی از فساد و تباهی است.

نگرشی به منابع فسادزا

آموزه معروف: «قدرت، فساد می‌آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق»؛ مطلبی است که حکما و فیلسوفان در طول قرن‌های گذشته در باب آن سخن‌ها گفته‌اند.

قرآن در یک جمله منشأ همه فسادها و طغیان‌ها را استغنا می‌داند:
 ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَيْفَى أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى﴾ (علق/۷)؛ یعنی نه چنین است. به
 راستی انسان همین که خود را بی‌نیاز بیند، به طور قطع طغیان می‌کند.
 و در جایی دیگر به منشأ غریزی آن یعنی داشتن تمایلات مادی اشاره
 می‌نماید:

﴿زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ
 وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ
 حُسْنُ الْمَبَآءِ﴾ (آل عمران/۱۴).

معنی آیه این است که کشش غریزی به زن و فرزندان و گنجینه‌های آکنده از
 طلا و نقره، اسبان نشان‌دار و چارپایان و کشتزار برای انسان آراسته شده است.
 این‌ها بهره زندگی دنیا هستند و خداوند نزد او نیکو جایگاه است؛ که در جمله
 آخر تعدیلی در کشش‌های غریزی انسان با توجه دادن او به بهترین جایگاه
 ملکوتی الهی به وجود می‌آورد؛ ولی نه خشکانیدن ریشه آنها زیرا این‌ها از سویی
 دیگر برای ورزیده شدن و تکامل روحی انسان ضرورت دارند؛ چنان که در این
 رابطه قرآن گفته است:

﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (تغابن/۱۵)، یعنی جز این
 نیست که ثروت‌ها و فرزندان‌تان به مثابه فتنه (آزمایش) اند و خداوند پاداش بسیار
 بزرگی نزد او است.

برداشتی که ما از این گزاره‌ها می‌کنیم این است که این‌ها ماده‌های قدرت و
 انرژی هستند تا در راه بهینه کمال از آنها طبق دستور استفاده شود، بنابر این
 طبیعی است که استفاده غیر معقول (نابجا و یا بی‌حد و اندازه) در جهت خلاف
 مقصود نتیجه می‌دهد.

با این حال واقعیت این است که در شرایط موجود که نه کنترلی از درون بر
 غریزه‌هاست، و نه عناصر کنترلی برونی در حد لازم توان کنترل دارند، این

نیروها و ماده‌های انرژی حامل بار منفی بوده و اغلب، منشأ فسادند؛ که به برخی از آنها در زیر اشاره می‌شود:

﴿۱۹۹﴾

شهرت (هنری، علمی، فنی، سیاسی، زیبایی، روحانی و...)، قدرت جسمانی، قدرت مالی (ثروت)، قدرت سیاسی، قدرت علمی - فنی، قدرت معنوی، قدرت اطلاعاتی، قدرت اجتماعی و... در عین نعمت بودن می‌توانند فساد آفرین نیز باشند. حتی از دید اخلاقی، تقوا و زهد و معنویت اگر از حیطة کنترل درونی بیرون روند موجب هلاک صاحب خود می‌شوند **إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ** (اما بحث از این‌ها نداریم).

استاد شهید علامه مرتضی مطهری رحمته الله علیه در کتاب توحید بحثی در رابطه با مسأله شر دارد که متعرض همین نکات می‌شود وی می‌گوید:

«ما سلامت، قدرت، ثروت، امنیت را می‌گوییم خوبی، خوبی هم هست ولی همین‌ها را اگر از نظر عوارضی که بعد به وجود می‌آورند نگاه کنیم، می‌بینیم که چندان خوب نیستند. معمولاً - البته کلیت ندارد - قدرت غرور می‌آورد، غرور بدبختی می‌آورد، ثروت فساد می‌آورد، فساد بدبختی می‌آورد، سلامت آرامش روحی می‌آورد، آرامش و بی‌خیالی بعدها بدبختی می‌آورد، امنیت زیاد که هیچ وقت انسان از طرف دشمن تهدید نشود، تنبلی و تن‌پروری می‌آورد. ولی در جهت مخالف، ضعف است که انسان را به سوی پیشرفت می‌کشاند» (مطهری، ۱۳۹۴).^{۱۰}

ترمینولوژی^{۱۱} فساد

در بررسی پیرامون این موضوع، می‌بینیم پدیده فساد از شمول دامنه‌داری برخوردار است و بر موضوعات بسیاری صدق می‌کند همچون: فساد مالی، فساد اداری، فساد سیاسی، فساد اجتماعی، فساد فرهنگی، و...

دلیل گونه‌گونی و تعدد انواع فساد این است، که به وجود آمدن فساد نیازمند

دو چیز می‌باشد و از این روی در هر نمودی که دارد منتسب به یکی از این دو امر است:

۱. ظرف و زمینه، همچون جامعه یا فرد؛ اداره و تشکلات سازمانی؛ جنسیت.
۲. مایه و ماده وجودی، همچون فرهنگ و هنر؛ حقوق؛ سیاست و ارتباطات؛ اقتصاد؛ دانش و معارف.

با این حال معرفی هر نوع فساد به یک عنوان خاصی، بستگی به محوریت و موضوعیت زمینه یا ماده آن نزد ما دارد، مثل صدق فساد اجتماعی در مورد در انحصار گرفتن تجارت فلان کالا، که موجب زیان دیدگی اعتبار جامعه گردد؛ و یا صدق فساد حقوقی در مورد نادیده گرفتن حقوق مادی یا معنوی تألیف و اختراع (در اولی به عنوان زمینه نامیده شده است و در دومی به عنوان مایه وجودی)؛ بر این اساس ممکن است در یک زمینه دو، سه یا بیشتر عنوان فساد با هم تداخل داشته باشند.

توضیح: به جز دو متغیر زمینه و مایه نقطه نظرهای دیگری نیز برای احصا وجود دارد که در پی نوشت به بخشی از آن اشاره شده است.^{۱۲}

پس از گذار از این مقدمات اکنون بحث خود را در سه بخش آغاز می‌کنیم:

بخش اول: مفاسد اقتصادی

۱. تعریف

به علت اهمیت و گسترش روزافزون فساد، تعریف آن بیش از پیش دشوار شده است. دادگر با توجه به تعریف بانک جهانی و سازمان شفافیت بین‌الملل، که وی آن را بهترین و ساده‌ترین می‌نامد، می‌گوید فساد عبارت است از: «سوء استفاده از قدرت و اختیارهای دولتی به منظور تأمین منافع شخصی» (دادگر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰). البته ممکن است در نگاه‌های اقتصادی دیگر به جای منبع دولتی عنوان دیگری قرار گیرد و یا به جای منافع شخصی منافع جریانی چون جناح و حزب

مد نظر باشد (حبیبی، ۱۳۷۵، ص ۱۵). گاهی نیز انتقال پتانسیل مالی به خارج به منظور تضعیف قدرت دفاعی کشور است که با دسیسه بیگانگان انجام می‌شود و شاید یکی از دلایل تعدد تعریف فساد همین گونه‌گونی موارد آن باشد؛ لذا با توجه به اینکه طبق ماده دو قانون مجازات اسلامی جرم عبارت است از هر فعل یا ترک فعلی که در قانون برای آن مجازات تعیین شده باشد، می‌توان نتیجه گرفت که مفاسد اقتصادی به آن دسته از جرایم علیه تمامیت اموال عمومی و دولتی گفته می‌شود که باعث ایجاد اختلال در نظام اقتصادی کشور در سطح کلان می‌گردد و با خارج ساختن امور اقتصادی از مجرای صحیح و سالم خود، منجر به کسب مال نامشروع و ثروت‌های کلان توسط عده قلیلی از اشخاص یا مقاماتی بشود که به واسطه بهره‌مندی از قدرت سیاسی و سوء استفاده از منابع اطلاعاتی، سیاسی و اقتصادی و طرق مختلف دیگر دارای امکان سوء استفاده از اموال عمومی یا دولتی یا بهره‌مندی از فرصت‌های غیرقانونی و تبعیض آمیز می‌باشند (مرادی، ۱۳۹۳).

بر این اساس مفاسد اقتصادی مصداق بارز جرم و مرتکبین اینگونه جرائم سزاوار پیگیری و کیفر اشد مجازات هستند که در مواردی عمل این افراد مصداق فساد فی الارض و مرتکب آن مشمول عنوان محارب می‌گردد.

۲. تاریخچه

پدیده فساد مالی در سطح جهانی بنا بر آنچه دادگر گفته است از دهه ۱۹۹۰ توجه بسیاری را به خود جلب کرده است (دادگر، ۱۳۸۸، ص ۱۲۰)؛ با این حال ظهور این پدیده در سطح جامعه ایرانی، و نقطه بارز انعقاد نطفه این شر، براساس گفته یکی از حقوق دانان، سال‌های پایانی دهه هفتاد بوده است. وی می‌گوید:

«در سال‌های پایان جنگ تحمیلی، بخشی از مظاهر فساد در جامعه انعکاس بیرونی یافت و قانون‌گذاران برای جلوگیری از افزایش آن به صورتی سریع اقدام به تصویب دو قانون کردند، که بدون تردید هر دو در ارتباط با فساد در جامعه و

دولت بود. نخستین قانون به نام قانون تشدید مجازات مرتکبین کلاهبرداری، ارتشاء و اختلاس بود؛ و دومی اخلال در نظام اقتصادی کشور» (نیکبخت، ۱۳۹۳)؛ با این تعبیر، در نگاه تحلیلی به مسأله فساد مالی آن را از تبعات بحران اقتصادی و ضعف دستگاه‌های نظارتی باید به حساب آورد.

مقام معظم رهبری علیه السلام در اردیبهشت ماه ۱۳۸۰ منشور هشت ماده‌ای در رابطه با مبارزه با فساد اقتصادی صادر فرمودند؛ که مخاطبان اصلی آن سه قوه مجریه، مقننه و قضائیه بودند.

تلقی نادرست از فساد و توجیه و تفسیرهای باطل از خودرأیی و منفعت‌طلبی، همواره جاده صاف کن هوی و هوس آنانی بوده که با دور زدن قانون خواسته‌های مشروع خود را تأمین می‌نموده‌اند. بر این اساس مقام معظم رهبری علیه السلام در بند دوم این منشور تذکر داده‌اند که:

«ممکن است کسانی به خطا تصور کنند که مبارزه با مفسدان و سوء استفاده کنندگان از ثروت‌های ملی موجب ناامنی اقتصادی و فرار سرمایه‌ها است؛ به این اشخاص تفهیم کنند که به عکس این مبارزه موجب امنیت فضای اقتصادی و اطمینان کسانی که می‌خواهند فعالیت سالم اقتصادی داشته باشند می‌شود تولید کنندگان این کشور، خود نخستین قربانیان فساد مالی و اقتصاد ناسالمنند...».

معظم له با درایت و تذکرات حساب شده جلوی هرگونه اهمال کاری و تسامح در انجام وظیفه را بر مجریان مبارزه با فساد گرفته و در بند هفتم این منشور تصریح نموده‌اند که:

«در امر مبارزه با فساد نباید هیچ تبعیضی دیده شود. هیچ کس و هیچ نهاد و دستگاهی نباید استثناء شود. هیچ شخص یا نهادی نمی‌تواند با عذر انتساب به این جانب یا دیگر مسؤولان کشور خود را از حساب‌کشی معاف بشمارد. با فساد در هر جا و هر مسند باید برخورد یکسان صورت گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰).

۳. رابطهٔ فساد با اقتصاد مقاومتی

چنان که در مقدمه گفته شد، نسبت بین این دو نسبت متباین است؛ یعنی تا زمانی که با امر فساد به طور واقعی مبارزه نشود، نمی‌توان شاهد رشد اقتصادی و افزایش سرمایه‌گذاری در کشور بود و این اطمینان را برای سرمایه‌گذاران ایجاد کرد که به سرمایه‌گذاری در صنایع مادر و زیرساخت‌ها بپردازند.

همچنین، فساد مالی در سطح سیاست‌های ملی می‌تواند موجب ناکارآمدی گردد؛ و به طور کلی فساد گسترده و فراگیر یکی از نشانه‌های ضعف مدیریتی است و عملکرد ضعیف سیستم می‌تواند روند رشد و توسعهٔ اقتصادی را با مشکل مواجه سازد.

در سطح خصوصی تجارت نیز، فساد مالی موجب می‌شود فعالیت‌های سرمایه‌گذاری و اقتصادی از شکل مولد آن به سوی رانت‌ها و فعالیت‌های زیرزمینی سوق داده شوند؛ چنان که از زاویهٔ سیاسی و امنیت ملی هم فساد مالی می‌تواند موجب پرورش سازمان‌های وحشتناکی به عنوان مافیای اقتصادی گردد. انحصارطلبی‌هایی که در حوزهٔ اقتصاد شکل می‌گیرد، بسیاری از نهادهای قدرت را فاسد می‌کند و یک سیستم آلوده به فساد به همهٔ بخش‌های زندگی از جمله محیط زیست و همچنین رفاه مردم نفوذ می‌کند. در ادامه نابرابری‌ها افزایش پیدا کرده و رشد اقتصادی را متوقف می‌کند و هزینه کسب و کار نیز به شدت بالا می‌رود.

از جمله موارد فساد اقتصادی رشوه می‌باشد؛ که اسلام به شدت با آن به مبارزه برخاسته و دهنده و گیرنده آن با نكوهش نموده است.

توضیح

رشوه به مانند مالیات عمل می‌کند و باعث افزایش هزینه‌های تولید در مراحل اولیه می‌شود، اما تفاوت آن با مالیات از این جهت است که در مالیات - به خلاف رشوه - بازده آن به صورت خدمات عمومی به شهروندان جامعه باز

می‌گردد.

از نظر دینی اعطای وجوه افزون بر حق، مثل رشوه و رانت، در حکم اکل مال به باطل و از مصداق‌های سحت و حرام است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳۶۸؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۱۲۶).

از نظر اداری به هر نوع پرداخت غیر قانونی، به افرادی که باید کاری را طبق وظیفه انجام دهند، رشوه اطلاق می‌شود، به منظور انجام آن کار باشد یا تسریع در انجام آن.

از نظر فقهی مال رشوه را نمی‌توان مالک شد و در احادیث نبوی و غیره از دو طرف رشوه به عنوان «ملعون» نام برد شده؛ چنان که در حدیث متواتر از پیامبر اسلام ﷺ آمده است که فرمود:

«خدا لعنت کند رشوه دهنده و رشوه گیرنده و دلال رشوه را» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۶۶).

ملاحظه

باید دانست که علت وضع حلال و حرام در تشریح احکام، ترتب صلاح و فساد است که بر نتیجه آنها بار می‌شود و در اصطلاح به آن «مقاصد الشریعه» یا «مقاصد خمس» می‌گویند (میهن دوست، ۱۳۹۴).^{۱۳}

از این روی ممکن است صورت ظاهری امری با نمونه حلال واقعی اشتباه گرفته شود مانند: رشوه، در قالب هدیه به مدیران. باقر شریف‌القرشی در مورد سیره پیامبر ﷺ می‌گوید:

ولی امر و پیشوای مسلمانان باید بر اعمال استانداران - و کارگزاران عالی رتبه - نظارت کند و مراقب تصرفات آنها باشد؛ دخل و خرج و ثروت شخصی آنها را محاسبه کند تا اگر آنها را از راه غیر قانونی و بیت‌المال به دست آورده باشند به جرم خیانت در امانت اموالشان مصادره و از مقام ریاست عزل شوند.

پیامبر اکرم ﷺ این روش نیکو را پایه‌ریزی کرد. آن حضرت دخل و خرج

کارمندانش را حسابرسی می فرمود. مردی از قبیله «ازد» را برای جمع آوری صدقات مامور کرد، وقتی حضرت از او حسابرسی کرد، وی گفت: این مال از آن شماست و این مال را مردم به من هدیه کرده اند؛ حضرت ناراحت شد و فرمود: چه فکر می کند کسی که ما او را بر کاری - که خداوند ما را به سرپرستی آن گماشته - مأمور کرده ایم و می گوید: این مال از آن شما و این نیز به من هدیه شده است. آیا اگر این شخص کاری نمی کرد و در خانه پدر و مادرش می نشست چیزی به او هدیه می شد؟ سوگند! به کسی که جانم در دست اوست، هر کسی که از طرف ما بر کار و شغلی مامور شود و در آن کار خیانت کند، روز قیامت در حالی محشور خواهد شد که آن مال بر گردنش آویخته شده است... (کنایه از رسوایی او است). سپس حضرت دست ها را به طرف آسمان بلند کرد و فرمود: خداوندا، تو شاهد باش! من ابلاغ کردم و این سخن را دو یا سه بار تکرار کرد (القرشی، ۱۳۷۵، ص ۴۳۵).^{۱۴}

استنباطی که از این حدیث می شود گویای آن است که هدیه به کارگزاران نظام، نمونه بارز رشوه در قالب توجیه شده عرفی است؛ اما به این دلیل که در بسیاری از موارد در اثر نا آشنایی با احکام شرعی، انحراف از درجات کوچک آغاز می شود به مرور گسترش می یابد و اثرات وضعی سوء و ناگواری را در سطوح مختلف جامعه بر جای می گذارد.

هدایایی به این صورت اگر به منظور دور زدن قانون و یا نادیده گرفتن آن باشد و یا موجب تبعیض و تضییع حقوق دیگران گردد، یا به نوعی موجب وهن نظام شود از نظر شرعی و قانونی از مصادیق مفاسد مالی به شمار می رود و حرام است.^{۱۵}

۴. عرصه فرایندی مفاسد اقتصادی

در این رابطه اجمالا از دو عرصه و زمینه حکایت می کنیم:

۱. ارگان حکومت ← تشجیع متخلفان. چنان که در این مقوله گفته اند:

اگر ز باغ رعیت ملک خورد سیبی بر آورند غلامان او درخت از بیخ
به پنج بیضه که سلطان ستم روا دارد کشند لشکریانش هزار مرغ به سیخ
۲. افراد یا هسته‌های مردمی ⇨ در تنگنا قرار دادن قشر ضعیف ⇨

قناعت اجباری ⇨ نارضایتی و در اثر آن:

- سوء ظن نسبت به کارگزاران به ویژه ناظران.

- وجود فساد در هر صورت ⇨ عدم اعتماد سرمایه گذاران ⇨ افت
رشد اقتصادی ⇨ افت تولید در اثر فقر سرمایه ⇨ سست شدن پایه
مقاومت در برابر تحریم‌ها و...

- وجود فساد در هر صورت ⇨ رشد انحراف از مسیر طبیعی اقتصاد به
سوی رانت، رشوه، فعالیت زیرزمینی و...

نتیجه نهایی حاصل از این مجموع، کمک و هماهنگی با دشمنان ملت در
کشیدن تنگ اقتصادی و نتیجه دادن کنش‌های تحریم علیه ملت است؛ یعنی
درست عکس آنچه باید باشد.

توجیه مدعا، الگوگیری عوام از خواص

اگر فساد فقط در توده جامعه باشد و مسؤولان امور اجرایی، قضایی، اقتصادی
و فرهنگی جامعه مبرای از هرگونه سوء کردار و اخلاق ناپسند باشند، به دو
دلیل جامعه نیز وجهی مشابه پیدا خواهد کرد:

الف - آنان الگوی جامعه هستند و توده سعی می‌کند خود را با آنان
همگون بسازد و در مجموع جو شایسته‌ای به وجود می‌آید که در آن فضایل
رشد می‌کند. چنان که امیرالمؤمنین علی ع نیز در همین مضمون فرموده است:
«مردم به فرمانروایان‌شان همانندی بیشتری دارند تا به پدران خود» (الحرانی،
۱۴۰۴ق، ص ۲۰۸).

ب - آنان سکان‌دار قدرت هستند و اهرم‌های تغییر اجتماعی را در اختیار
دارند. از این روی حتی اگر هماهنگی تشکیلاتی هم وجود نداشته باشد

مجموعه همخوانی خواهند بود که خود به خود در آن هماهنگی وجود دارد و این مجموعه، در تغییر وضع جامعه به سمت مطلوب، تأثیرگذار خواهد بود، بنابراین فساد در کوتاه‌ترین زمان به صفر خواهد رسید.

اما اگر فساد در حوزه دستگاه‌های کارگزاری نظام باشد، به همان دو دلیل فوق، به متن توده سرایت می‌کند و همچون باران تند و ممتدی دارای تأثیرات ویران‌گری است؛ زیرا توده فاسد در کج‌روی‌های خود، احساس امنیت می‌نماید. این امنیت کج‌رفتاری الگوهاست که به توده، نسبت به عدم مؤاخذه، اطمینان خاطر می‌دهد.

بنابراین فساد مسئولان همان پیامد قهری را خواهد داشت که در مورد علمای سوء، از بزرگان دین، نقل شده است.

پیامبر ﷺ در حدیثی فرمود:

«لغزش عالم، مانند درهم شکسته شدن کشتی است که غرق می‌شود و غرق می‌کند»^{۱۶} یعنی عالم فاسد هم خود تباہ می‌شود و هم توده مردم را به تباہی می‌کشاند، به ویژه آنکه مسئولان امور در جامعه ما، به تعبیری، جزو دانشمندان نیز هستند.

از پیامبر ﷺ پرسیدند: کدام دسته از مردم بدترینند؟ فرمود: دانشمندان؛ چون فاسد شوند (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ص ۳۸).

از دید پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام همواره موضوع از قرار مورد دوم تلقی می‌شود. پیامبر ﷺ فرموده است:

«دو گروه هستند که صلاح و فسادشان به اتم سرایت می‌کند: سؤال شد آنها چه کسانی هستند؟ رسول خدا ﷺ! فرمود فقیهان و حاکمان» (الحرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰).

پیامبر اسلام ﷺ در این بیان از آگاهان به مسائل دینی و عهده‌داران امر و نهی جامعه، به عنوان منشأ تغییرات مثبت و منفی جامعه یاد نموده است؛ هر چند

که در نگرش کاملی به جامعه، از منظر آسیب‌شناسی، تنها فساد مسؤولین علت پیدایش فساد در جامعه نیست، بلکه بخش قابل توجهی از آن به عوارض ناشی از نداشتن تخصص کافی و نبود مدیریت علمی در حوزه سامان‌دهی نیروی انسانی است که از جمله این عوارض، فرار مغزها و در نتیجه عدم امکان بهره‌گیری از پتانسیل و انرژی‌های ذخیره این ملت است (پژوهنده، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵).

بخش دوم: مفاسد اداری، سیاسی

مفهوم فساد اداری

فساد اداری حالتی است در نظام اداری، که در اثر تخلفات مکرر و مستمر کارکنان به وجود می‌آید و آن را از کارایی مطلوب و اثر بخش مورد انتظار باز می‌دارد (رضایی، بی‌تا). فساد اداری منشأ آسیب‌هایی است که از ناحیه نیروهای متخلف بر بدنه، ساختار و هدف‌مندی سازمان وارد می‌آید و موقعیت اجتماعی آن را زیر سؤال می‌برد. گاهی نیز ممکن است دامنه آسیب به محیط انسانی جامعه سرایت کند.

فساد اداری به لحاظ تفاوت در مایه فساد، گونه‌های مختلفی دارد، همچون: مالی، سیاسی، فرهنگی، هنری، اخلاقی، حقوقی و...؛ بنا بر این، آنچه بدان صبغه خاص اداری می‌بخشد، محوریت سازمان و تشکیلات اداری (خصوصی یا دولتی) است.

آنچه در ادامه می‌آید اشاره‌ای گذرا به پاره‌ای از مسائل مربوط به این نوع فساد است:

الف - آفات و تبعات فساد اداری

فساد در محیط‌های مات و کدر ریشه می‌دواند و ارتباط مستقیمی بین شدت فساد

و فقدان شفافیت وجود دارد.

﴿۲۰۹﴾

شفافیت با کمک به کاهش فساد، برقراری حاکمیت قانون و برخورداری قشر فقیر از حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را بهبود می‌بخشد (ضمیری، ۱۳۸۹). آثار سوء و تبعات منفی فساد در هر شکل و قالبی که باشد، مشابه یکدیگر است، اما از جایی که مصادر امور مختلفند، و بازخورد و نتایج کارها نیز به اجبار برگشت به همان مصادر در بادی امر دارند، از این روی در این قسمت از مصادر دولتی و اداری سخن به میان می‌آید. یکی از تحلیل‌گران (فرخ سرشت، ۱۳۸۳) در این رابطه نتایج اجمالی این چشمه از مفاسد را چنین برآورد می‌کند:

«فساد در نظام‌های اداری اغلب کشورها، موجب آسیب رسانی جدی به توسعه و پیشرفت شده و در کشورهای در حال توسعه، اهمیت و مهار و کنترل آن کاملاً برای سیاست‌مداران و مردم آنها واضح و آشکار گردیده است. از مضار آن عبارت است از: فساد مانع رشد رقابت سالم و باعث عقب راندن تلاش‌ها در جهت کاهش فقر و بی‌عدالتی اجتماعی می‌شود. فساد اداری موجب تضعیف اعتقاد ملت‌ها به توانایی خویش و باعث ناامیدی و سرخوردگی نسبت به آینده‌ای قابل پیش‌بینی می‌شود. فساد به افزایش قیمت‌های معاملات منجر شده، توسعه پایدار را مختل و امکان پیش‌بینی می‌شود. در نتیجه، مبارزه با فساد اداری یک ضرورت است، تا از تشدید آسیب‌ها در آینده، پیشگیری نماید» (میری پور فرد، بی‌تا).

توجه ادعاهای فوق همان چیزی است که رئیس محترم جمهور در همایش ملی ارتقاء سلامت اداری و مبارزه با فساد در نطق خود ایراد کرد:

مردم انقلاب کردند برای اینکه کشور از فساد پاکسازی شود. مردم انقلاب کردند تا هیچ مفسدی بر صندلی حکومت و ریاست تکیه نزنند. اگر خدای ناکرده ما در مبارزه با فساد ناتوان باشیم، این به مفهوم ضعف انقلاب اسلامی، ناتوانی انقلاب و دست نیافتن به یکی از اهداف مهم انقلاب اسلامی است.

از دیدگاه مردم، یا مسؤولان اطلاع دارند و در برابر فساد نمی‌ایستند، پس خود آلوده‌اند، در نتیجه کل انقلاب و نظام زیر سؤال است، یا آنکه نمی‌دانند و اگر می‌دانند در مبارزه با آن ناتوانند، پس نظام اسلامی نظامی ناکارآمد است. چه فاسد بودن نظام، چه ناکارآمد بودن آن - که یکی از این دو، مورد قضاوت مردم است - به معنای آن است که ما به یکی از مهم‌ترین اهداف انقلاب دست نیافته‌ایم.

ناطق در دنباله سخن، ملاک صحت و درستی عمل کارگزاران را رضایت مردم می‌داند؛ همان چیزی که امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز محمد بن ابی بکر را بدان توصیه فرمود، که در دوران ولایت و حکومت چیزی را برای امور مردم بخواه که برای خود و خانواده‌ات می‌خواهی.

اگر مردم احساس کردند که مانند فرزندان، برادران، خواهران، مادران و دختران مسؤولین هستند، اگر دیدند رئیس جمهور یا رؤسای دیگر، وزراء، مقامات، مسؤولان، قضات، نمایندگان و... در هر رده‌ای که هستند، آنچه برای فرزندان‌شان می‌خواهند برای مردم هم می‌خواهند، آن وقت رضایت عموم مردم حاصل می‌شود.^{۱۷}

قرآن مجید فروپاشی نظام اجتماعی و اضمحلال تدریجی یا دفعی جوامع انسانی را به عنوان پیامد قهری و جزء جدایی‌ناپذیر فساد دانسته آن‌جا که بیان می‌دارد:

«چون اهل دیاری را بخواهیم هلاک کنیم، پیشوایان و متنعمان آن دیار را امر کنیم راه فسق و تباهکاری و ظلم در آن دیار پیش گیرند، و در آن زمان عذاب لازم می‌شود، پس آنگاه همه را هلاک می‌سازیم (اسراء/۱۶).

ب - بسترها، زمینه‌ها و مایه‌ها

چنان که یادآوری شد در این رابطه زمینه‌های مستعد مختلفی ممکن است وجود داشته باشد و نمی‌توان آن را به زمینه و درون مایه واحدی منتسب دانست، چنان

که بعضی از این‌ها عبارتند از:

– بستر فرهنگی جامعه:

﴿۲۱۱﴾

نخست باید دانست که فرهنگ عمومی جامعه، ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر افراد و اجتماع و عقاید و باورهای مردم نقش محوری در این زمینه دارند. مادی‌گرایی، فردگرایی، روحیه مصرف‌گرایی و مهم‌تر از همه ضعف در ایمان به غیب و جهان آخرت از آن جمله است. نقل معروفی است از نیچه، داستایوفسکی و بعضی دیگر که: اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است. به نظر نگارنده برای مجاز شدن هر اقدامی ایمان نداشتن به معاد، کاراتر از ایمان نداشتن به خداست، زیرا خدایی که روز جزایی نداشته باشد فاقد کنترل اجتماعی بوده، و تشریح او بی‌فایده است.

به قول ویلیام کریگ (متأله مسیحی معاصر 2th, Craig, 2008, P. 2) در صورت منهای ایمان به خدا و معاد:

«کمک دانشمند برای پیشرفت دانش بشری، تحقیقات پزشکی برای کاستن درد و رنج، تلاش دیپلمات برای برقراری صلح در جهان، فداکاری‌های نیکان برای بهتر شدن وضعیت نوع بشر، همه این‌ها به‌خاطر هیچ است. در پایان، تلاش این افراد هیچ تفاوتی ایجاد نمی‌کند. بنابراین، زندگی هیچ کس اهمیتی غایی ندارد» (خداپرست، ۱۳۹۲).

– مایه‌های اقتصادی:

بی‌ثباتی اقتصادی، تورم افسارگسیخته، رکود اقتصادی، کاهش درآمدها و کاهش قدرت خرید مردم و توزیع ناعادلانه درآمدها در جامعه از جمله مهم‌ترین عوامل اقتصادی بروز تخلفات اداری است. بدیهی است عامل مزبور موجب فقر و تنگدستی و نیاز است و چنانچه شدت یابد ایمان را مستهلک می‌کند و سر به کفر و ناباوری به ارزش‌های دینی می‌زند چنان که منسوب به امام علی علیه السلام است

که فرموده: از دری که فقر وارد شود، از در دیگر ایمان می‌رود.

- عوامل سیاسی:

عدم استقلال کامل قوه قضائیه، نفوذ قوه مجریه بر آن و بر دستگاه‌های نظارتی و بازرسی، فشار گروه‌های ذی‌نفوذ در داخل و خارج سازمان، فساد اداری مدیران، جوسازی و غوغا سالاری، توصیه برای در امان ماندن مدیران متخلف از مجازات و بالاخره عدم آگاهی مردم از حقوق خود در برابر قانون، از جمله عوامل سیاسی تسهیل کننده تخلفات اداری است.

- عوامل اداری سازمانی:

تشکیلات اداری غیر کارآمد، پیچیدگی قوانین، مقررارت و تعدد بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌های اداری، مدیران غیر مؤثر، فقدان شایسته سالاری و وجود تبعیض در زمینه استخدام و ارتقای افراد، نارسایی در نظام تشویق و تنبیه و نظام نظارت و ارزشیابی و عوامل متعدد دیگر از جمله عوامل مؤثر در این امر هستند (رضایی، ۱۳۹۳).

ج - گونه‌هایی از فساد اداری

- رشوه (Bribery):

رشوه، وجهی (پول یا اشیای دیگر) است که طی یک رابطه آلوده و فاسد گرفته یا داده می‌شود. نفس گرفتن یا دادن رشوه، تخلف است و باید آن را جوهر فساد دانست.

- اختلاس (Embezzlement):

دزدیدن منابع توسط افرادی است که به آنها دسترسی دارند؛ این پدیده زمانی بسیار اهمیت پیدا می‌کند که کارمندان بخش عمومی، از نهادهایی که در آن

استخدام شده‌اند و از منابعی که باید در راستای منافع عمومی از آنها استفاده شود، اقدام به دزدی، یا تصرف در آن فراتر از محدودیت‌های قانونی و مقرراتی نمایند.

هنگامی که اختلاس صورت می‌گیرد، منافع عمومی به خطر می‌افتد؛ اما هیچ‌کس دارای شخصی سرقت نمی‌شود و شهروندان، از حقوق قانونی برای محاکمه برخوردار نیستند.

– کلاهبرداری (Fraud):

تغییر یا تحریف اطلاعات، واقعیت‌ها و تخصص، توسط مأموران بخش عمومی است که واسطه بین سیاست‌مداران و شهروندان و به دنبال کسب منافع شخصی می‌باشند.

– اخاذی یا باج‌گیری:

عبارت است از به‌دست آوردن پول و اشیای دیگر با به کار بردن زور، خشونت یا تهدید.

– پارتی‌بازی:

نوعی سوءاستفاده از قدرت است که در فرایند خصوصی‌سازی و توزیع منابع دولتی، بدون توجه به اینکه این منابع در محل اول چگونه جمع‌آوری شده‌اند، به کار می‌رود.

– خویشاوندسالاری:

شکل ویژه‌ای از پارتی‌بازی است که طی آن، مدیر یک اداره اقوام و اعضای فامیل خود (همسر، برادر، خواهر، فرزند، عمو و...) را بر دیگران ترجیح می‌دهد (حسنی، ۱۳۹۱).^{۱۸}

توضیح این که موارد یاد شده از زاویه اقتصادی فساد مالی محسوب می‌شوند،

اما به لحاظ نسبتی که با قالب و زمینه عمل اداری دارند جزو مفاصد اداری قلمداد می‌شوند.

این‌ها مظاهر فساد هستند و قانون اساسی برای تأمین امنیت اقتصادی و جلوگیری یا برخورد با مفاصد اداری و اقتصادی، حق تجسس و تفحص در موارد مشکوک را به قوه قضائیه داده است.

اصل ۴۹ قانون اساسی، دولت را موظف ساخته که با رسیدگی و تحقیق از طریق قضاء اسلامی ثروت‌های ناشی از ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت، قمار، سوء استفاده از مقاطعه‌کاری‌ها و معاملات دولتی، فروش زمین‌های موات و مباحات اصلی، دائر کردن اماکن فساد و سایر موارد غیرمشروع را گرفته و به صاحب حق رد کند. در واقع این اصل تأکید و اصراری دیگر بر مالکیت مشروع و حمایت از آن است. این اصل می‌گوید به هر طریق و وسیله غیرمشروع دارائی کسی در اختیار دیگری قرار گرفته باشد، باید به صاحب حق بازگردانده شود (مدنی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).^{۱۹}

فساد اداری در بوتۀ ارزیابی

ارزیابی به عمل آمده از فساد اداری ناظر به بوتۀ قانونی و مقررات معمول در کشورهای در حال توسعه متفاوت است.

همچون جاهایی که قوانین و مقررات موضوعه از نقص و چالش برخوردار است و عمل در چارچوب آنها در حد انتظار بازده ندارد بلکه بازده فساد اداری بر هزینه‌های آن می‌چربد و از این روی بر نظریه رقیب رجحان می‌یابد. از این نظریه به نام مکتب کارآمدی یاد می‌شود.

معتقدان به این مکتب بر این باورند که فساد، نقش روغن را برای چرخ‌های خشک نظام بوروکراسی ایفا می‌کند، و رشد اقتصادی و سرمایه‌گذاری را تسهیل می‌نماید. بنابراین، طرف‌داران مکتب کارآمدی، فساد را هزینه کسب و کار می‌دانند که منفعت آن بیش از هزینه آن می‌باشد. به هر روی، فساد از نظر

اثر گذاری، خنثی نیست. ادعاهای زیادی هست مبنی بر اینکه فساد اداری، پدیده‌ای به طور کامل بد و منفی نیست و آثار مثبت نیز دارد.

در مقابل، نظریه دیگری فساد را در هر حال و هر زمینه‌ای مانعی در راه توسعه می‌داند، که از این نظریه به عنوان مکتب ناکارآمدی یاد می‌شود. اصحاب این نظر می‌گویند اگرچه مکتب کارآمدی فساد، بر مبنای برخی استدلال‌های نظری ارائه شده است، اما نتایج پژوهش‌های بسیاری که در سال‌های اخیر در زمینه اثرات فساد اداری انجام شده، استدلال‌های مکتب کارآمدی فساد را با چالش مواجه کرده و بیان‌گر این حقیقت است که فساد، حرکت به سمت توسعه را کند می‌کند (علیزاده ثانی، ۱۳۸۶، ص ۱۸).

ما به عنوان شهروند اسلامی بر این باوریم که رویکرد به نظریه کارآمدی فساد اداری از دو جهت با نظام مقدس اسلامی در حال چالش است:

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برگرفته از متن اسلام ناب، و در مقایسه با موارد مشابه خود جزو قوانین پیشرفته جهان است؛ بر این مبنای سه دهه پیش توسعه‌ای در جامعه خود آغاز کرده‌ایم که در وضعیتی پویا و فراگیر رشد چشم‌گیری را طی کرده است و فساد در هر شکل آن مانع رشد آن خواهد بود.
۲. روح این نظام، با عدالت اجتماعی گره خورده، و این موضوع جزو اهداف عالی این نظام است؛ از این روی، فساد به هر شکل آن مانعی در راه تحقق عدالت اجتماعی است.

راهبرد - مدیریت شفاف مانع رشد فساد

یکی از عواملی که از بی‌عدالتی‌ها و فسادهای بالقوه نظام و نیز اصول نسنجیده کارایی و صرفه‌جویی خالص در فرآیندهای مدیریتی و اداری جلوگیری می‌کند، شفافیت است. شفاف بودن امور و مسائل در حکومت و مدیریت از جمله کلیدی‌ترین سیاست‌هاست؛ زیرا به طور عمده تباهی و خلاف کاری آن‌جا پیدا می‌شود و رشد می‌کند و برپا می‌ماند که امور و موضوعات از دید مردمان و

اداره‌شوندگان پنهان بماند. مدیریت‌های پشت‌پرده بسترساز نادرستی، خلاف کاری و ستم‌گری است. اگر همه چیز شفاف صورت بگیرد، اقدامات خلاف قانون و بیرون از آن، روابط پنهان قدرت‌طلبانه و منفعت‌جویانه، معاملات در سایه که قابل حسابرسی و پیگرد قانونی نیست، معنی نمی‌یابد یا به شدت کم می‌شود. شفافیت امور سبب می‌شود تا از رانت‌ها و ویژه‌خواری‌ها جلوگیری شود و اعتماد شهروندان به کارگزاران و رهبران جامعه افزایش یابد. همچنین موجب می‌شود کارگزاران نظام مراقب رفتار و اعمال خود باشند؛ چرا که باید در برابر مردم پاسخ‌گو باشند. در ضمن، نخبگان جامعه با اطلاع از روند امور به نقد برنامه‌ها پرداخته، در اصلاح آنها ایفای نقش می‌نمایند (رسولی، بی‌تا).

د - علت کم توجهی مسؤولان در برخورد با فساد

در این رابطه علت‌های مختلفی را می‌توان برشمرد همچون: ناتوانی بعضی از مسؤولان و قرارگیری آنها در مناصبی که شایسته آن نیستند؛ واهمه و یا احترام بیش از اندازه نسبت به عنوان‌ها، مناصب و روابط با افراد ذی‌نفوذ، چنان که به دلیل که پرهیز از بدنام شدن شخص محترمی، افراد متخلف منتسب به وی به حال خود رها شوند، که این موضوع تذکر مقام معظم رهبری علیه‌السلام را هم به همراه داشته است. ایشان می‌فرمایند: «به مسؤولان خیرخواه در قوای سه‌گانه پیاموزید که تسامح در مبارزه با فساد به نوعی هم‌دستی با فاسدان و مفسدان است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰)؛ البته وجود افراد ناسالم و یا نفوذی جریان‌های معاند در دستگاه‌ها نیز می‌تواند دلیل دیگری باشد.

با این وجود مبرهن است که مبارزه با هر نوع فساد از جمله فساد اداری، با همت و عزم جهادی و اراده قاطع افراد در بسیج همگانی میسر است و چنان که رهبر معظم انقلاب اسلامی علیه‌السلام در پیامی به همایشی در این رابطه فرمودند، با سخن و گفتگو راه به جایی نمی‌برد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). زیرا هم قبح عمل معلوم است و هم آثار و تبعات منفی آن بر کسی پوشیده نیست تا نیاز به اثبات و مدلل‌سازی

بخش سوم: مفساد علمی، فرهنگی و هنری

چنان که در مقدمه یادآور شدیم این طور مفساد هر چند به گونه مستقیم تهدیدی برای اقتصاد مقاومتی به حساب نمی آید اما کیست که نداند آنچه یک ملت بزرگ و مقاوم را به زانو در می آورد شکست روحیه و ایمان به هدف است؛ که برای هدم و شکستن آن باید در انحراف مسیر جریان فکری، عقلی و علمی و به طور کلی صبغه‌های معنوی آن جامعه تلاش کرد. دلیل مدعا جوشیدن تمدن هزار ساله اسلامی از بدنه مستعد ملت‌هایی است که پیش از دمیدن روح ایمانی - اسلامی سهم قابل ذکری از آن نداشتند. براساس همین باور است که غرب استعمارگر در میانه جنگ‌های صلیبی خط مشی نظامی خود را علیه ملت‌های اسلامی عوض کرد و سیاست جنگ نرم و تهاجم علمی - فرهنگی را پیشه کرد، که هنوز ادامه دارد.

با این حال، در این بخش در صدد هستیم که وجود مفسادی از این دست را فقط به عامل خارجی منتسب نسازیم، هر چند که تمهید و توطئه بخش کلیدی آن را استکبار جهانی برعهده دارد.

۱. فساد علمی

دانش در جهان‌بینی اسلامی برحسب اجمال بر دو قسم‌اند: نافع و مضر؛ و توجیه آن در هدف، مقصد و نتیجه‌ای است که از آن به بار می‌نشیند.

به عبارت دیگر، دانش را در جهت اضرار به خلق‌الله به کار انداختن، از دانش و مهارت در جهت منافع شخصی سوء استفاده کردن، خیانت در تربیت، یعنی تربیت جویان را به نهج فاسد بار آوردن و یا کوتاهی در انجام آن نمودن، حتی کسب دانش برای نازفروشی بر مردم و یا رو کم کنی دیگران و یا قطب شدن و گروه‌گرایی از دیدگاه اسلامی نکوهیده و مصداق فساد علمی است. متون

بسیاری از احادیث به این موضوع دلالت دارند که از باب نمونه به فحوای حدیثی اشاره می‌شود که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به امام علی عَلِيٌّ می‌فرماید: «کسی که دانش را به منظور لجاجت با بی‌خردان و یا مجادله با عالمان و یا کشاندن مردم به سوی خود بیاموزد، عالمی جهنمی است (ر. ک. شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۶۲).

فساد علمی را نه تنها در باب تعلیم و تربیت که در تمامی صحنه‌ها می‌توان یافت.

هر جا تخصصی کارآمد وجود داشته باشد که مردم به آن نیازمند باشند و از ارائه صحیح دانش و مهارت دریغ ورزیده شود و یا از آن سوء استفاده شود، بر آن عنوان فساد علمی صدق می‌کند. قرآن می‌گوید:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (بقره، ۱۷۴)؛ یعنی آنان که در ازای گرفتن بهای اندکی از اظهار دستور الهی سر باز می‌زنند، جز آتش نمی‌خورند و خداوند در قیامت با آنان سخن نمی‌گوید (از شدت خشم)، و برای آنها عذاب دردناکی است.

پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قبل از بیان مطالب حدیث پیشین، رشوه در حکم و مزد کفالت را مصداقی از سحت دانسته بود، چیزی در ردیف «ثَمْنُ الْمَيْتَةِ وَ ثَمْنُ الْكَلْبِ وَ ثَمْنُ الْخَمْرِ وَ مَهْرُ الزَّانِيَةِ».

تکمله - فساد معرفتی

چنان که در توجیه تقسیم علم به مفید و مضر یا به عبارتی نافع و فاسد یادآوری شد، در بازتاب شدیدتری این تقسیم برای معرفت نیز وجود دارد.

علت شدیدتر بودن آن این است که در رابطه با علم جز همان مورد گروه‌گرایی و خلق الله را به دنبال خود انداختن، سایر موارد، حوزه گسترده و

عمق زمانی چندانی ندارند و زود به ورطه فراموشی سپرده می‌شوند؛ اما معرفت به دلیل نفوذ در بوتۀ اعتقاد و باور ذهنی عمق و گسترش می‌یابد چنان که می‌بینیم نحله‌های معرفتی تصوف و یا نص‌گرایی و یا مکتب‌های فلسفی - کلامی جبر و تفویض و قدریه و... و یا مکتب‌های افراط‌گرای دینی خوارج و سلفیه، نه تنها هیچ‌گاه منقرض نشده‌اند بلکه هر از چند گاهی سر بر می‌آورند و گسترش می‌یابند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام پس از فرونشاندن فتنه خوارج عصر خود، خطاب به امت اسلام فرمود:

«نه به خدا سوگند! این‌ها نطفه‌هایی در پشت مردان و رحم زنان خواهند بود؛ هر زمان شاخی از آنها سرزند قطع خواهد شد تا اینکه آخرین شان دزدانی رباینده باشند» (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۹۳، ک ۶۰)؛ و این نکته‌ای است که از ماهیت مشترک جریان‌های فکری - اعتقادی خبر می‌دهد که منحصر در فرقه خاصی هم نیست.

بر این اساس اهمیت تمرکز روی معرفت باید بیشتر از سایر موضوع‌ها باشد. این دقت و تمرکز خاص در شرایط زمانی و انسانی حال حاضر که باید آن را عصر معرفت و ایدئولوژی ناامید، از هر زمان دیگری ضرورت بیشتری می‌یابد، به خصوص مکاتب فقهی - کلامی خوارجی و سلفی و در درجه دوم اهمیت مکتب‌های عرفانی یهودی (کابالا)، مسیحی (گنوسی)، سرخپوستی و هندی و غیر این‌ها که شمارشان از توان نگارنده خارج است.

فساد معرفتی، که بخش عمده‌ای از آن را در عرفان‌های سکولار و مذاهب فاسد می‌یابیم، آسیبی که بر رشد و پیشرفت راه حق، راه انبیا وارد می‌سازد به مراتب بیشتر از آسیبی است که گزینه‌های یاد شده در این نوشتار بر اقتصاد و توسعه وارد می‌سازند. چه آن که این نحله‌های اعتقادی قلمرو فرهنگ مادی و معنوی بخش وسیعی از جغرافیای انسانی را شامل می‌شوند چنان که در نمونه

مذاهب تکفیری عصر حاضر مشاهده می‌کنیم.

دومین مسأله این نحله‌ها این است، که در بهترین حالت می‌توانند آلت دست اغواگران استکباری قرار گرفته و تقویت شوند تا علیه امت‌های اسلامی در تسخیر نظام‌های سیاسی آنان به کار گرفته شوند.

۲. فساد فرهنگی - اجتماعی

گاهی برای دو عنوان فرهنگی و اجتماعی معنای واحدی در نظر گرفته می‌شود، یعنی آنچه به فرهنگ جامعه ارتباط پیدا می‌کند؛ چنان که گاهی دو عنوان سیاسی و اجتماعی چنین است. با این حال منظور ما در این قسمت دو عنوان جدا از یکدیگر است.

سخن از مفاسد فرهنگی به دو معناست: یکی ناظر به اموری است که به طور ذاتی امر فرهنگی هستند؛ مثل اینکه از عادات، آداب، سنت‌ها، مراسم، سبک و شیوه‌ها و... باشند. دومی ناظر به فرهنگ شدن امر قبیح است هر چند به طور ذاتی امر فرهنگی نباشد؛ مثل اینکه رشوه در جامعه‌ای قبحش آن چنان شکسته باشد، که جزو بایسته‌های اجرا گردیده و به طور معمول بدون آن هیچ کاری انجام نپذیرد.

فرهنگ‌سازی اگرچه امر صعب و دشواری است، اما در اثر شایع شدن و استمرار یافتن، هر چیزی تبدیل به عادت می‌شود و به شکل یک فرهنگ درمی‌آید.

انجام امر قبیح اگر به صورت عادت نباشد، تأثیر شگرفی به جا نمی‌گذارد و قابل جبران، ترک و اصلاح است و از این روی بار گناه خودش را دارد؛ و قرآن نیز چنین موردی را که اصرار بر انجام آن نباشد و به توبه و اصلاح منتهی گردد، مشمول رحمت الهی و آمرزش گناه دانسته است (آل عمران/۱۳۵)؛ اما اگر به صورت عادت درآید، قبح آن از بین می‌رود و به فساد نفس و روان تبدیل می‌گردد؛ یعنی پیش از آنکه آثار منفی بر جامعه داشته باشد، درون خود شخص

را به فساد کشانده و تباه می‌سازد؛ از بعد خارجی هم آثار منفی عمیق و گسترده‌ای بر محیط جامعه بر جای می‌گذارد. به همین خاطر از نظر پیامبر اسلام ﷺ منکر شدن معروف و معروف شدن منکر (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۹) به مراتب بدتر از وضعی است که پای رواج منکر و ترک معروف در میان باشد؛ زیرا در آن صورت این دو فعل و ترک تبدیل به فرهنگ و مصداق فساد فرهنگی شده‌اند.

فساد فرهنگی زمانی که دامن جامعه را فرا گیرد، عوارض منفی آن به همه افراد جامعه سرایت می‌کند، چنان که رویه مقابل آن یعنی صلاح و شایستگی نیز چنین است.

امیرالمؤمنین علی ع در رابطه با این موضوع فرموده است:

«هرگاه جامعه مشمول صلاح باشد و مردمی شایسته داشته باشد، اگر کسی به فرد ظاهرالصلاحی گمان بد ببرد، بر او ستم کرده است اما اگر جامعه و اهل آن را فساد گرفته باشد، خوش گمانی نوعی خودفریبی تلقی خواهد شد (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۴۸۹، ق ۱۱۴).

قرآن نیز در همین رابطه و بر همین اساس می‌گوید:

﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال/۲۵)؛ یعنی از فتنه‌ای پرهیزید که تنها دامن ستم‌کاران را نمی‌گیرد؛ و بدانید که خداوند سخت عقوبت است.

نمونه دیگر شکل‌هایی از فساد مالی که به صورت یک عادت درآمده‌اند؛ علاوه بر موضوع اولیه خود، به عنوان فساد فرهنگی نیز تلقی می‌شوند.

نمونه‌های دیگر فساد مالی - فرهنگی در این اواخر به صورت دیگری مشاهده می‌شود؛ به این ترتیب که در رابطه با پرداخت جرایم معوقه و یا دیون مالیاتی تاریخ گذشته، بدون حکم حاکم شرع و یا مرجع قانونی، اقدام به مصالحه به اندک در زمان ثانوی می‌نمایند. به طور قطع این‌ها نیز از مصادیق مفاسد مالی

هستند؛ و اگر در اضطرار قانونی هم واقع شوند؛ چنان چه موجب عادت و انتظار متخلفین نسبت به مسامحه مسئولان یا آنان در بازپرداخت حقوق ملت گردند؛ همان حکم را خواهند داشت.

بر این اساس می‌توان شیوه رایج در بعضی ادارات را در خصوص مماشات با متخلفین و بدتر از آن، تشویق ارباب رجوع به تخلف برای گرفتن جریمه و نیز کوتاه آمدن‌های بی‌رویه در مصالحه جرایم بر مقدار اندک را از مصادیق مفاسد فرهنگی دانست (چنان که بعضی از موارد آن مصداق اختلاس و فساد اقتصادی نیز هست).

رواج مفاسد فرهنگی، اقتصادی و یا سیاسی گاهی در اثر تکرار، استمرار و کثرت تخلفات از سوی مردم صورت می‌پذیرد و گاهی وضع مقررات و مصوبات نسنجیده باعث آن می‌شود، چنان که بخشوده شدن مالیات‌های معوقه یا مصالحه جزا به وجه نقد و یا برخوردار شدن از تخفیف‌های قابل توجه جرایم و دیون دولتی و نظایر مثل خرید سربازی (اگر بدون اذن مراجع قضایی یا دولتی یا سایر مراجع قانونی صورت گرفته باشد) را می‌توان از مصادیق فساد شمرد.

تحلیل ریشه‌های فساد اجتماعی

الف - دلایل هنجارشکنی در عرصه اخلاق اجتماعی

بحث هنجارشکنی در چند عرصه ممکن است مطرح شود؛ روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و در ساحت اخلاق اجتماعی. همچنین در مباحث جرم‌شناسی وابسته به پژوهش‌های قضایی جایگاه بایسته‌ای دارد.

بحث در این قسمت، بیشتر به لحاظ روان‌شناسی اجتماعی و از بعد تربیتی است، یعنی در واقع بحثی ریشه‌شناختی راجع به بوته تربیتی اشخاص هنجارشکن است.

بسیاری از نمونه‌های کجروی رفتاری به عامل روانی در خانواده باز می‌گردد؛ تحقیرها و برخوردهای نادرست و شکننده، به خصوص در مواقعی که خلاف

انتظار تصور شود، در دوره نوجوانی و جوانی بازتاب می‌یابد. برخی نیز به بوتۀ آموزشگاه مربوط می‌شود. به عنوان مثال فردی که پیایی در مدرسه دچار شکست روحی از ناحیه عوامل آموزش و پرورش شده است، تلقی ناپسندی از نظام ارزشی رسمی و حاکم بر آموزشگاه پیدا می‌کند و در صدد معارضه با آن است. چنین شخصی در جامعه نسبت به هنجارشکنان روی خوش نشان می‌دهد و به آنان جذب می‌شود و این نه به خاطر جلب منفعت است، که بیشتر حرکتی تلافی‌جویانه در برابر نظام ارزشی است که او را آزرده است (مور، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳).

در این میان به عوامل اقتصادی نیز باید اشاره نمود. در مقاطعی از زمان و در مناطقی از جغرافیا، فقر فراگیر عامل بروز ناهنجاری رفتاری است که نظام ارزشی رسمی را به مخاطره می‌اندازد و در صورت تداوم یافتن از نسل حاضر به نسل آینده، بیم جایگزینی آن در جایگاه نظام قبلی نیز می‌رود؛ به اندازه‌ای که فرهنگ را به طور کامل تحت تأثیر قرار می‌دهد.

برخی از جامعه‌شناسان مکتب شیکاگو (رهیافت بوم‌شناختی) که به بررسی کژرفتاری حومه‌نشینان شهری می‌پردازند، این پدیده را ناشی از برخورد خرده فرهنگ منطقه برزخی با فرهنگ رسمی شهر می‌دانند، که به وسیله عامل فقر فراگیر غنا یافته و تقویت شده است. مور (همان، ۲۷۱) پدیده هنجارشکنی را در مناطق برزخی شهری، اگر چه مرتبط به بررسی‌های شیکاگو می‌داند، اما معتقد است که این عارضه در اکثر شهرهای اروپایی نیز در مناطق برزخی به عنوان یک مسأله وجود دارد.

از پژوهش‌گران داخلی نیز برخی بر این باورند که نابسامانی‌های اقتصادی، باعث تحریک به هجوم بر ارزش‌های رسمی می‌شود. بنا به نتیجه، پژوهش‌های انجام شده توسط شماری از این پژوهش‌گران، کمی درآمد، تنوع، تجمل، اختلاف فاحش طبقاتی ساکنان شهرهای بزرگ، گرانی و سنگینی هزینه‌های

جاری، مهاجران را که درآمد کافی ندارند، وادار به هنجارشکنی می‌سازد تا جهت برآوردن نیازهای خود دست به هر کاری بزنند (خاکپور، ۱۳۸۴).

آموزه‌های دینی نیز بر طبیعی بودن این فرایند، مهر تأیید می‌زنند، آن جا که از زبان پیامبر اسلام ﷺ نوای «فقر ممکن است به کفر بینجامد.» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۷) به گوش می‌رسد. باری به هر روی مسأله هنجارشکنی در برد اخلاقی یکی از مسائل اصلی جامعه ما می‌باشد که برای آرمان شهر اسلامی آسیب بزرگی است.

ب - سکولاریته شدن عامل فکری بی‌بند و باری فردی

توجیه گزاره بالا بدین صورت است که دنیاگرایی، به عرفی شدن دین می‌انجامد و قداست‌ها را می‌زداید و آموزه‌های تربیت دینی را تا حد پند حکیمان تنزل درجه می‌دهد. دین در بوته سکولار امری اخلاقی و شخصی است و ضمانتی برای اداره جامعه ندارد. دین داری یک حق تلقی می‌شود؛ و حق نیز در تعریفی علمی توضیح داده می‌شود. در چنین وضعیتی، مرز حلال و حرام در زمینه اعتقادات پاک می‌شود و حریم‌های حقوقی - قانونی نیز تا جایی محترم انگاشته می‌شود که در کنترل پلیس باشد.

در پی بی‌اعتقادی اشخاص، لقمه‌های شبهه و حرام، تأثیر شوم و مخرب خود را در بی‌اثر شدن نصایح و اندرزهای مروجان و مریبان دینی به جای می‌گذارد. این همان وضعی است که امام حسین علیه السلام از آن برای سپاه یزیدی تقریر می‌نماید که لقمه‌های حرام نمی‌گذارند سخنان من در شما تأثیری داشته باشد.

«وای بر شما! شما را چه می‌شود که به من گوش فرا نمی‌دهید و سخنم را نمی‌شنوید...؟ آری، شکم‌های شما از حرام پر شده و بر دل‌های شما مهر نهاده شده است. وای بر شما آیا گوش فرا نمی‌دهید؟ آیا نمی‌شنوید؟» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۵، ص ۸).

ج - بی‌اعتبار شدن مرزهای جغرافیایی

روزی اگر از طریق جلوگیری نسبت به ورود لوح‌های فشرده غیر مجاز مبارزه با مظاهر فرهنگ اجنبی ممکن بود، امروزه امواج حاوی پیام‌های ضد اخلاقی و بیگانه با فرهنگ ملی ما، همچون اشعه کیهانی از ماهواره‌ها بر سطح زمین می‌بارند و به داخل خانه‌ها نفوذ می‌کنند؛ که مبارزه مستقیم با آن ناممکن است.

از سوی دیگر، نیاز به پر کردن جدول برنامه‌های رادیویی، تلویزیونی، متصدیان امر را وادار به تأمین آن از صادر کنندگان لائیک می‌نماید. این گروه فیلم و سریال هر چند قبل از اکران بررسی و گزینش می‌شوند، اما دارای آموزه‌ها و نمودهای ملی مغایر فرهنگ اسلامی هستند، که تواتر نمایش آنها به تدریج موجب عادی شدن و حتی تغییرات فرهنگی و اخلاقی و دینی می‌شود و راه را برای مسخ رفتار و پندار در آرمان شهر اسلامی هموار می‌سازد.

اینک به برخی از ابزار کارآمد که در جنگ نرم امکان استفاده از آنها وجود دارد، اشاره می‌شود:

- تلفن همراه و دستگاه‌های دی وی دی خانگی و دستگاه‌های پخش کننده فایل‌های صوتی و تصویری؛
- محصولات هنری و فرهنگی؛
- ماهوره و اینترنت؛
- وسایل ارتباطی و الکترونیکی؛
- رسانه نوین بازی‌های رایانه‌ای.

البته این ابزار می‌توانند در جهت نشر و تبلیغ پیام‌های زندگی ساز دینی قرار گیرند؛ مشروط به اینکه روی این هدف به منظور عرضه مؤثر آنها سرمایه‌گذاری شده و تأکید لازم انجام گیرد.

د - تهدید غیر مستقیم از سوی عامل خارجی

تهدید غیر مستقیم را می‌توان هرگونه اقدام غیرخسونت‌آمیزی دانست که

ارزش‌ها و هنجارها و به طور کلی اخلاقیات جامعه را مورد هجوم قرار می‌دهد تا آنجا که، منجر به تغییر الگوهای رفتاری و خلق الگوهای جدید می‌شود، که با الگوهای رفتاری نظام حاکم تعارض دارند (آذر - مون، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۱)؛ تهدید بدین صورت را تهدید نرم گویند. تهدید نرم نیز همانند تهدید سخت دارای ابعاد مختلفی است؛ با وجود این، تجلی و نمود آن در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بیشتر است (سیف‌الله، ۱۳۸۸، ص ۶۱). تهدیدهای نرم را می‌توان در حوزه نظریه‌ها، مؤلفه‌ها، شاخص‌های تبیین و تئوریزه شده دشمن، به عنوان زمینه‌های بسترسازی برای اقدامات و فعالیت‌های وسیع فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... و از طرفی اقدامات و فعالیت‌های متعدد در صحنه‌های مختلف کشور هدف، برای تأثیرگذاری بر اراده، افکار، احساسات و اعتقادات مخاطبان عنوان کرد. از نگاهی دیگر، در تهدیدهای نرم، دشمن با ذهن و قلب مخاطب سر و کار دارد و تلاش می‌کند قلب‌ها و اذهان مخاطبان را تسخیر کند (ماه پیشانیان، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

خناسان یا عاملان نفوذ شیطانی، از مهم‌ترین شیوه‌های که برای نفوذ و القای سموم پنداری خود استفاده می‌کنند، شیوه نفاق گونه است. آنان برای اغفال مردم تحقیق و مطالعه می‌کنند تا به علایق رفتاری‌شان آگاه شوند و آن گاه خود را به همان شکل می‌آریند و در صدر جایگاه تربیتی مردم می‌نشینند.

وسوسه‌گران خارجی با بزرگنمایی پیشرفت مادی خود، به طور ناخودآگاه الگوی مد نظر خود را به سایر مردم تلقین می‌نمایند؛ به گونه‌ای که آموزش طبیعی آن برتری و سیادت آنان بر دیگران باشد. در چنین صورتی در بهترین حالت به عنوان الگو پذیرفته خواهند شد. آنها هرگونه وابستگی به دولت‌های خود را نفی می‌کنند، اما واقعیت این است که دسته‌های تبشیر اعزامی از مرکز توطئه‌های صلیبی به منزله خط‌شکنان نامنظم سپاه استعمار، به سوی سرزمین‌های هدف گسیل می‌شوند تا راه را برای دسته‌های سیاسی و نظامی هموار سازند. در

تحلیل تاریخ تلاش‌های تبشیری سده‌های اخیر آمده است:

برای اولین بار، مبشران مسیحی به آموزش و تعلیم و تربیت دختران ایرانی پرداختند. دختران ایرانی از طریق همین مدارس، با درس‌هایی آشنا شدند که تا پیش از آن، هیچ اطلاعی از آنها نداشتند... مبشران توانستند از راه ایجاد مدارس و چاپ روزنامه و کتاب، در افکار عمومی جامعه تأثیر بگذارند؛ از این روی باید اذعان کرد که این نهادهای آموزشی، سبب رشد فکری جوانان، آشنایی آنان با علوم و فنون و فرهنگ جدید، تحولات جدید دینی و تفکر در وضع موجود جامعه ایرانی شدند (فیاضی - جوادی، ۱۳۹۰). عبارت «فرهنگ جدید» و نیز «تحولات جدید دینی» و «تفکر در وضع موجود جامعه» همان اهدافی هستند که مورد توجه آنان در فعالیت‌های تبشیری بوده است.

۳. فساد هنری

هنر یکی از زیرشاخه‌های فرهنگ است. فساد هنری به دو گونه ممکن است نمود یابد:

۱. عوامل آفرینش انسانی آن، یعنی هنرمندان و دست‌اندرکاران تولید هنری؛
۲. دیگر فرآورده‌ها و تولیدات هنری.

فساد هنری نمودهای زیادی دارد، یکی از آنها ابتدال و ارزش‌ستیزی است؛ که به طور معمول و در ابتدای امر نوک پیکان به سمت آن نشانه می‌رود. گاهی ابتدال در محصولات هنری است و گاهی در منش و خوی و رفتار هنرمند؛ همچنین گاهی ابتدال در هر دو زمینه نمایان می‌شود. اما آنچه بیشتر از ابتدال باید بدان توجه کرد پیام فاسد و اغواکننده هنر است، چنان که در اغلب محصولات هنری خاص کودکان که به وسیله کمپانی‌های صهیونیستی یا به سفارش آنها در مراکز دیگر تولید می‌شوند، بعد از دقت نظر در این آثار اهدافی از پیش طراحی شده مشاهده می‌گردد، که به طور ناخودآگاه و به تدریج آثار ضد تربیتی خود را خواهد گذاشت.

برخی از این محصولات در عرصهٔ تربیتی مطرح‌اند و برخی دیگر در عرصه‌های سیاسی و اعتقادی. چنان که کم‌ترین آثار سوء آنها ایجاد بدبینی و تنفر نسبت به اسلام و عناصر روحانی و مؤمن است و تحقق این اهداف به مراتب خطرناک‌تر از تخریب ارزش‌های یک مسلمان مانند حجاب و امثال آن است.

البته آگاهان سیاسی - فرهنگی به این مطلب اذعان دارند که سینمای هالیوود از ابتدای تأسیس خود کمر به هدم اسلام و تخریب چهرهٔ مسلمانان بسته است.^{۲۰} و چنانچه در گزارش مستند مشرق نیوز آمده است: «دکتر جک شاهین» (استاد دانشگاه ایلینویز آمریکا) در مصاحبه‌ها و کتاب‌هایش بارها بر این نکته تأکید کرده که «اسلام‌ستیزی» از همان ابتدای تولد هالیوود، در بدنهٔ این سینما وجود داشته، تا به امروز ادامه پیدا کرده و پس از ۱۱ سپتامبر نیز به اوج خود رسیده است.^{۲۱}

واضح بودن این مدعا به قدری آشکار است که نیاز به سند و مدرک ندارد، چه آن که تولیدات آنان هم امروز در اغلب خانه‌ها مورد استفادهٔ کودکان و نوجوانان ما قرار دارد.

پیشینهٔ این گونه تلاش‌های ضد اسلامی در سطح نونهلان به پیش از تأسیس سینمای هالیوود در سال‌های ۱۹۰۹ تا ۱۹۱۲، می‌رسد و اولین فیلم عرب‌ستیز، در سال ۱۸۹۷ توسط «توماس ادیسون»، تحت عنوان «فاطیما می‌رقصد» بوده است. لازم به یادآوری است که عرب در جامعهٔ غرب آمریکایی مساوی با اسلام و اسلام مساوی با عرب است و از این رو نماد اسلام و مسلمانی در این فیلم‌ها شخصیتی عرب می‌باشد.

فیلم موهن و ضد اسلامی «معصومیت مسلمانان» به کارگردانی «آلن رابرتز» (تولید ۲۰۱۱) علاوه بر توهین و به سخره گرفتن آشکار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، دین اسلام را به عنوان «سرطان» و مسلمانان را افرادی خشن، عقب‌مانده و طرفدار خونریزی نشان می‌دهد.

گذشته از صحنه‌های سخیف و توهین‌آمیز، یکی از شیطنت‌های فیلم آن است که مسلمانان را افرادی شکنجه‌گر معرفی کرده به طوری که در صحنه‌ای از فیلم یک زن سالخورده به نحو عجیبی شکنجه می‌شود.^{۲۲}

تولید و انتشار این گونه آثار هنری هرچند با واکنش مسلمانان سراسر جهان مواجه می‌شود، اما نیاز به واگویی نیست که هدف بنیان این گونه آثار هنری، موحش و مشوه جلوه دادن چهره اسلام نزد سایر ملل به منظور توجیه هجوم و حمله به مسلمانان و غارت منافع‌شان است.

لازم به ذکر است که اهداف تهاجمی غرب به اسلام در عرصه هنر منحصر به فیلم‌های سینمایی نیست و فضای بازی نونهالان را نیز اشغال نموده است. از باب نمونه در کارتون خرگوش «باگز بانی» که نماد انسانی غربی است، او حتی در بیابان به تمیزی اهمیت می‌دهد ولی در نماد اسلامی یک عرب شتر سوار، بیابان‌گردی بی تمدن، خشن و اسلحه به دست نمایش داده می‌شود که حتی در برخورد با حیوانی که به او سواری می‌دهد بسیار خشن و غیر انسانی رفتار می‌کند.^{۲۳}

برخورد با لایه‌های فساد (اصلاح موارد آلوده)

اصل اعتقاد به حکمت الهی بیان‌گر این حقیقت است، که هر موجودی درست و براساس اقتضای نظم کلی آفرینش پدید آمده است؛ بنا بر این، وقتی سخن از آسیب‌مندی فرد یا جامعه می‌رود، اصل موضوعی اول در آن، امکان بهبود یافتن است، با این وجود، نظر به عینیت رخدادها نمونه‌هایی در چند فرض قابل بررسی است:

۱. سیستم و دستگاه در اثر عارضه‌ای که به آن دچار شده، به گونه‌ای مورد آسیب و خسارت واقع شده که بخشی از آن ضایع گردیده و از دست رفته است. در این صورت امکان بازیابی جز با ترمیم به وسیله عمل جایگزین ممکن نیست. مثلی که برای این فرض می‌توان آورد، کلیه از کار افتاده در بدن انسان است.

در این فرض، آنچه آسیب‌دیده عضو اصلی است که مایهٔ فساد در ذات آن رسوخ کرده و آن را مستهلک ساخته و امکان بازیابی را از آن سلب نموده است. قرآن از این گونه فساد اخلاقی و رفتاری تعبیر به قساوت می‌کند و حکم به لاعلاج بودن (مهر بر دل‌ها) می‌کند (آیات ششم تا هجدهم سورهٔ بقره).
 شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی می‌گوید:

آهنی را که موریانه بخورد نتوان برد از آن به صیقل زنگ
 بر سیه دل چه سود خواندن و عظم نرود میخ آهنین بر سنگ

۲. فرد یا جامعه از نظر بدی وضعیت به درجه‌ای نرسیده است که فساد در عمق وجودش رخنه کرده و دستگاه اندیشه و ذهن او را ناکار ساخته باشد؛ در چنین اوضاع و احوالی امکان بازیابی وجود دارد؛ همچون بسیاری از عمل‌های جراحی روی دستگاه‌های آسیب‌دیده در بدن انسان. قرآن مجید در داستان مبعوث شدن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و اعزام به بارگاه فرعون، بنا را بر هدایت‌پذیری او می‌گذارد و می‌گوید: «شاید او یادآور شود، یا بترسد» (طه/۴۴). به طور معمول تیپ‌های عوام و روستایی و یا افراد اغوا شده توسط گروه‌های منحرف در این موقعیت قرار دارند.

۳. رنگ شدن و به صبغهٔ فاسد درآمدن است. تعبیر فرهنگ اسلامی از چنین موقعیت‌هایی «مواضع التهم» است. کسانی که در گروه‌های منحرف، فاسد و نابهنجار وارد شده‌اند و هنوز عضو اصلی تلقی نمی‌شوند (سمپات / پاراسمپات)، به آسانی می‌توانند از آن رهایی یابند و برائت حاصل کنند. به طور معمول نسل نوجوان و جوان در چنین موقعیتی (آستانهٔ فساد) هستند و اغلب در شرایط نجات بسر می‌برند.

افتادن در ورطهٔ فساد، گمراهی و انحراف همانند خراب کردن عمارتی است که زود انجام می‌شود. چه آن که بنا بر آموزهٔ معروف «الانسان مجلوب علی معصية الله» راه ضلالت و گمراهی بسان سرایشی تند است؛ هر چند که آباد

کردن و ساختن مدت‌ها طول می‌کشد.

خاتمه - بحث اخلاقی

چگونه گزینه‌ها فساد آفرین می‌شوند؟

اگر از راه طبیعی و براساس پیروی از سنت الهی نیاز غرایز تأمین شود، مفسده‌ای بر جای نمی‌گذارد، اما در صورتی که نیاز آنها از راه‌های غیر مشروع و غیر معقول و یا مصنوعی تأمین گردد، تضمینی در سلامت و درستی نتیجه رفتار وجود ندارد.

«ولع» یعنی ارزش فوق‌العاده یک امر، تصویری است که از جدایی طولانی انسان با یک نیاز طبیعی - و گاهی مصنوعی - به وجود می‌آید و نیاز به صورت چند برابر جلوه می‌کند تا آن جا که انسان، به جز آن، چیزی را ارزش نمی‌پندارد و همه چیز را در پای آن فدا می‌کند. عنوان این قسمت از طغیان غریزه را «نفس اماره» می‌گویند.

قرآن از آن چنین یاد می‌کند:

﴿وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ (یوسف/۵۳).

از زبان حضرت یوسف عليه السلام می‌گوید که: من خود را بی‌عیب نمی‌گیرم، چرا که نفس اماره به بدی می‌راند، مگر آنکه خدای تعالی بر من رحم کند. در چنین صورتی است که دنبال کردن راه‌های معقول و مشروع، به راحتی کنار نهاده می‌شود. اکنون اگر امر اجتماعی باشد، مانند ریاست‌طلبی و بزرگی‌خواهی، فساد سیاسی در پی می‌آورد و اگر متعلق آن اقتصادی باشد، فساد اقتصادی و در صورتی که ارضای غریزه جنسی باشد و از راه‌های مصنوعی دنبال شود، نتیجه‌اش فساد جنسی - اخلاقی است.

راه‌های غیرطبیعی ارضای غریزه‌ها اموری هستند که نتایج سودمند اقدامات

را در جهت‌های خاصی قرار می‌دهند و از رسیدن آن منافع به عموم جلوگیری می‌کنند، همانند پارتی بازی، توسل به رشوه و حق حساب، اعمال زور، قربت‌ها و نسبت‌ها و... (پژوهنده، ۱۳۸۲).

افراد زیبا می‌توانند با انتخاب همسر حتی قشر اجتماعی خود را عوض کنند... و از پایگاه اجتماعی خانواده عروس بهره جویند. چه پست‌ها و مقام‌هایی که به این خاطر رد و بدل نمی‌شود و حتی اداراتی که به وزارتخانه تبدیل نمی‌شوند تا داماد مقام مناسب کسب نماید. چه جنگ‌هایی که پادشاهان برای دستیابی به معشوقه خود نکرده‌اند (رفیع پور، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰).

میل به بقا یا غریزه ماندگاری از جمله غریزه‌های اصلی است که شماری از حواس، نهادها و غرایز دیگر را کنترل می‌کند، از جمله حس امنیت یا نیاز به تأمین زیر پوشش آن قرار دارد. حس نیاز به تأمین نیز از زیرمجموعه‌هایی حمایت می‌کند چون تأمین‌های روحی و مادی که خود در سطح گسترده‌ای عمل می‌کند. با این رویکرد در می‌یابیم که فقر مادی می‌تواند زمینه بسیاری از مفاسد اجتماعی و سازمانی باشد. به همین دلیل یکی از راه‌های جلوگیری از فساد اداری که در منابع دینی فراوان بر آن تأکید شده، تأمین معیشت کارگزاران و کارکنان حکومت است. امام علی علیه السلام در منشور حکومتی خود به مالک اشتر می‌فرماید: «آن‌گاه حقوق کافی به آنان بده؛ زیرا این کار آنها را در اصلاح خویشتن تقویت می‌کند و از خیانت در اموالی که زیر دست آنهاست، بی‌نیاز می‌سازد و حجتی بر آنهاست، اگر از دستوره‌های تو سرپیچی یا در امانت تو خیانت کنند» (امام علی، ۱۳۹۵ق، ص ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه مورد بحث واقع شد به این نتیجه می‌رسیم، که با وجود آن که می‌دانیم تنها راه‌هایی از محمضه تحریم در حال حاضر، اقتصاد مقاومتی است،

اما موانعی بر سر راه است که از اهم آنها فساد - در ابعاد مختلف - است. مفساد اقتصادی، اداری، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، علمی، هنری و معرفتی مانند اختاپوسی از هر طرف اقتصاد مقاومتی را تهدید می‌کنند. راهبرد نهایی از نظر نویسنده، مبارزه بی‌امان و بدون ملاحظه و جانب‌نگری خواص و نورچشمی‌ها، با فساد در هر شکل آن است؛ چنان که بدون آن راه نیل به هدف مسدود می‌باشد.

گستره بحث در این نوشته بسیار زیاد است و هر یک از عناوین فساد در خوری بحث علی حده دارند؛ در عین حال تلاش شده است با نظر به دیدگاه «الاهم فالهم» نگاهی موشکافانه به جوانب مسائل انداخته شود و در هر بخشی با ارائه راهبرد مناسب چاره کار نیز نشان داده شود.

پی‌نوشت‌ها

1. Resistive economy

۲. اینترنت، ویکی پدیا فارسی، ذیل کلمه اقتصاد مقاومتی:

http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%AF_%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%AA%DB%8C#cite_note-bank-4

۳. رک: اینترنت، ویکی پدیا فارسی، همان.

۴. برای توضیحات بیشتر ر.ک. راغفر، حسین (۱۳۹۲)،

<http://www.resna.ir/fa/newsagency/45609?p1518=1>

۵. ۱۳۹۳/۱۱/۲۹ ایراد شده در جمع مردم آذربایجان شرقی.

۶. Edward Bunt Tylor وی در سال ۱۸۷۱م، با انتشار کتاب Primitive Culture مفهوم فرهنگ را از تعریف کلاسیک خارج ساخت و بدین سان تعریف کرد؛ این تعریف هنوز در مجامع علمی و فرهنگی موضوعیت دارد.

۷. الفساد؛ نقیض الصلاح؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۳۳۵؛ المفسدة: خلاف المصلحة؛ مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، ج ۳، ص ۱۲۱ (نرم افزار جامع الاحادیث، نور ۲).

8. Curruption

۹. یکی از اندیشمندان این روش را از این جهت بسیار خطرناک توصیف می‌کند که در شأن صدور احادیث، هر کس به مذاق حال خودش می‌تواند نمونه‌ای را پیدا می‌کند و در این صورت با الگوهای بسیار متناقض رو به رو می‌شویم؛ از این گذشته، روش نسخه‌برداری یک نوع قشری‌گری را دامن می‌زند؛ مثلاً راجع به تراشیدن ریش، وقتی حکم آن را

می‌خواهند، تاریخ را ورق می‌زنند با نمونه‌ای برخورد می‌کنند که می‌گوید: «حلق اللحیة کاملته» و بنابراین می‌گویند نباید ریش را تراشید. همچنین برای حد ریش و نیز راجع به تصویر و مجسمه، یا برای موسیقی، مثلاً موردی پیدا می‌شد که پیامبر ﷺ یا صحابه از جایی رد می‌شدند که عده‌ای مشغول نوازندگی بودند، پیامبر ﷺ یا صحابه آنها را سرزنش کردند، لذا نتیجه می‌گیرند که حکم موسیقی چنین و چنان است. ر.ک. لاریجانی، محمد جواد (۱۳۸۰)، «مدیریت سیاسی علوی»، نشریه پژوهشی اندیشه حوزه، سال هفتم، شماره ۳۲-۳۳ (با تنقیح).

۱۰. ر.ک. کتابخانه اینترنتی سایت تبیان، (تاریخ مراجعه ۱۳۹۴/۲/۹):

<http://library.tebyan.net/newindex.aspx?pid=102834&ParentID=46558&BookID=1060&MetaDataID=399&Volume=1&PageIndex=88&PersonalID=0&NavigateMode=CommonLibrary&Content=>

۱۱. Terminology به فرایندی اطلاق می‌گردد که به مطالعه اصطلاح Term می‌پردازد.

۱۲. هایدن هایمر (A. J. Heidenheimer) براساس تفاوت دیدگاه مردم و نخبگان سیاسی نسبت به فساد، سه نوع فساد را از هم متمایز ساخته است:

فساد سیاه: کاری است که از نظر توده‌ها و نخبگان منفور است (مانند زیرمیزی گرفتن کارشناسان مالیاتی، اطباء، مهندسين ناظر و...);

فساد خاکستری: کاری که اکثر نخبگان منفور می‌دانند اما مردم نسبت به آن بی تفاوت هستند؛ مانند کوتاهی کارمندان در اجرای قوانینی که مردم دوست ندارند و نخبگان مفید می‌دانند (نظیر کوتاهی در اجرای مراحل هدف‌مندی یارانه‌ها که موجب رشد گرانی و بالا رفتن نرخ تورم می‌شود) و:

فساد سفید: کاری که ظاهراً خلاف قانون است ولی نخبگان و مردم مهم و مضر نمی‌دانند. (نظیر سوار شدن بیش از ظرفیت مجاز در ناوگان حمل و نقل شهری)؛ (حبیبی، ن، فساد اداری، تهران، انتشارات وثقی، ۱۳۷۵، ص ۱۵).

۱۳. «مقاصد الشریعه مقاصد و غایاتی است که شارع برای تحقق آنها احکام را وضع کرده است و علم مقاصد الشریعه توجه و کشف و دانستن این اهداف است».

این اهداف و اغراض گاهی در قالب نصوص شرعی منعکس شده است و علماء هم با استفاده از راه کارهایی مثل استظهار و استقراء نصوص شرعی و عقل، در پی کشف و شناخت این مقاصد هستند و تقریباً از مراحل اولیه شکل‌گیری بحث مقاصد به این مطلب رسیده‌اند که اسلام به پنج یا شش چیز خیلی اهمیت داده و آنها را جزء اهداف و غایات احکام شریعت دانسته است: حفظ نفس و حفظ دین و حفظ عقل و حفظ نسل و حفظ مال و حفظ آبرو. این‌ها را از اهداف و مقاصد ضروری دانستند در کنار مقاصد حاجی و تحسینی که رتبه‌های کم اهمیت‌تر مقاصد هستند. ر. ک: میهن دوست، محمد هادی (۱۳۹۴)، «جایگاه اهداف و «مقاصد شریعت» در فقه اسلامی»، (پایان‌نامه سطح سه)، سایت شبکه الاجتهاد؛

<http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid=3773>

۱۴. به نقل از: ابن قیم الجوزی، *الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة*، ص ۲۴۸.
 ۱۵. بر این اساس فقهای عظام نیز رشوه را ولو در قالب توجیه شده‌ای باشد از مصادیق «سحت» و «اکل مال بباطل» دانسته‌اند. سایت الف مبادرت به استفتاء فوق، از مراجع عظام نموده است. ر. ک:

<http://www.alef.ir/vdcdfo0xsyt0ss6.2a2y.html?234313>

۱۶. قمی، حاج شیخ عباس (بی تا)، *سفینه البحار*، ماده کلمه غرق.

۱۷. سایت ریاست جمهوری اسلامی ایران: <http://www.president.ir/fa/82879> (۱۷ آذر ۱۳۹۳).

۱۸. به نقل از منبع:

Jens Chr. Andvig and Odd-Helge F jeldstad (2000), "Research on Corruption. A Policy Oriented Survey", Commissioned by NORAD., p. 15-18.

۱۹. ر. ک: مجموعه قوانین سال ۱۳۶۸، ص ۷۸۳، (پاورقی) در ۹ بهمن ۱۳۶۸ ماده واحده قانون شمول اجرای قانون نحوه اجرای اصل ۴۹ در مورد ثروت‌های ناشی از احتکار و گران‌فروشی و قاچاق تصویب گردید و تصریح شد دادگاه‌های مربوط به اجرای اصل ۴۹ موظفند ثروت‌های محتکرین، گران‌فروشان و قاچاقچیان را مورد بررسی دقیق قرار داده و نسبت به ضبط و ثبت و اخذ آن قسمت که در اثر احتکار و گران‌فروشی و قاچاق کسب گردیده به عنوان مجازات به نفع دولت اقدام نمایند. با این ترتیب موارد نامشروع اصل ۴۹ گسترش یافته و مصادیق دیگری به آن اضافه شده است.

۲۰. سایت مشرق نیوز در گزارش مستندی خاطرنشان ساخت که:

امروز مهم‌تر از سیطره سیاست‌مداران آمریکایی بر هالیوود، سلطه صهیونیسم بر این صنعت سینمایی است که خود آمریکایی‌ها بارها بدان اذعان داشته‌اند، جالب آنکه ۱۲ نفر اول لیست یک‌صد فرد مؤثر بر سینمای آمریکا، همگی یهودی‌اند، این درحالی است که آنها تنها ۴ درصد از کل جمعیت آمریکا را تشکیل می‌دهند.

همچنین «لویس بی مایر»، یکی از پیشگامان یهودی هالیوود در کتاب «امپراتوری از میان خودشان؛ چگونه یهودیان هالیوود را ابداع نمودند.» به این مسأله اعتراف کرده و «هلن توماس» روزنامه‌نگار مشهور آمریکایی در مصاحبه با روزنامه دیترویت فری پرس آمریکا می‌گوید: صهیونیست‌ها گردانندگان اصلی کنگره آمریکا، کاخ سفید، هالیوود و وال استریت هستند و هیچ شکی در این نیست. امروز متأسفانه، من به عنوان یک آمریکایی می‌توانم از رئیس جمهور کشورم انتقاد کنم ولی به آسانی نمی‌توانم یک اسرائیلی را مورد انتقاد قرار دهم.

۲۱. با عنوان: «هالیوودی‌ها درباره اسلام چه می‌گویند»

<http://www.mashreghnews.ir/fa/news/>

<http://20ist.com/archives/13317>

۲۲. به نقل از سایت:

<http://www.mashreghnews.ir/fa/news>

۲۳. همان؛

منابع و مأخذ

• قرآن مجید.

- **نهج البلاغه (۱۳۹۵ق)**، بتصحیح صبحی صالح، افست ایران، قم، انتشارات دار الهجره.
- ۱. آذر، ادوارد و مون، چونگک این (۱۳۷۹)، «امنیت ملی در جهان سوم»، تهران، پژوهشگاه مطالعات راهبردی.
- ۲. ابن ابی جمهور احسائی (۱۴۰۵ق)، **عوالی اللالی**، چهار جلدی، قم، انتشارات سیدالشهداء (ع).
- ۳. ابن شعبه، حسن بن علی الحرانی (۱۳۶۳)، **تحف العقول عن آل الرسول**، ترجمه احمد جنتی عطائی، (دو جلدی)، تهران، علمیه اسلامیه.
- ۴. پژوهنده، محمد حسین (۱۳۷۴)، «مفهوم فرهنگ از دیدگاه متفکران»، نشریه اندیشه حوزه، س ۱، ش ۲.
- ۵. پژوهنده، محمد حسین (۱۳۸۲)، «موانع درونی خدمت رسانی»، نشریه پژوهش های اجتماعی اسلامی، ش ۴۳.
- ۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۱)، **تفسیر نمونه**، زیر نظر آیت الله مکارم شیرازی، (دوره ۲۷ جلدی)، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ۷. حبیبی، نادر (۱۳۷۵)، **فساد اداری**، تهران، انتشارات وثقی.
- ۸. الحرانی، ابومحمد، حسن بن علی بن حسین بن شعبه حلبی (۱۴۰۴ ق)، **تحف العقول عن آل الرسول**، یک جلدی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- ۹. حسنی، علی و شمس، عبدالحمید (۱۳۹۱)، «راه کارهای مبارزه با فساد اداری براساس ارزش های اسلامی»، اسلام و پژوهش های مدیریتی، ش ۵.
- ۱۰. خاکپور، برات علی و پیری، عیسی (۱۳۸۴)، «آسیب شناسی اجتماعی شهر و نقش سرمایه های اجتماعی و کالبدی شهروندان در کاهش آن»، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، س ۲، ش ۲.
- ۱۱. خامنه ای، سید علی (رهبر انقلاب اسلامی):
- <http://leader.ir/> و <http://farsi.khamenei.ir/>
- ۱۲. دادگر، یدالله و نظری، روح الله (۱۳۸۸)، «بررسی شاخص فساد مالی در ایران و کشورهای برگزیده جهان»، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۲۶۳.
- ۱۳. راغفر، حسین (۱۳۹۲)،
- <http://www.resna.ir/fa/newsagency/45609?p1518=1>
- ۱۴. رسولی، هاشم (دانشجوی دوره کارشناسی ارشد مهندسی و مدیریت ساخت - دانشگاه علم و صنعت) (بی تا)، «راه کارهای اسلام برای سلامت نظام اداری و رشد ارزش های اخلاقی در آن»، وزارت راه و شهر سازی، دفتر مدیریت عملکرد.
- ۱۵. رضایی، بیژن (بی تا)، «راه کارهای مقابله با فساد اداری»، نشر وزارت راه و شهر سازی - دفتر مدیریت عملکرد.

۱۶. رضایی، محمد رضا (۱۳۹۳)، «علل و عوامل فساد اداری»، (کارشناس بازرسی دفتر مدیریت عملکرد وزارت راه و شهرسازی و لیسانس حقوق) منبع: سایت وزارت راه و شهرسازی، تاریخ برداشت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰.
۱۷. رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸)، *آناتومی جامعه*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۸. روشه، گگی (۱۳۶۷)، *کنش اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی زاده، چاپ دانشگاه مشهد.
۱۹. سایت ریاست جمهوری اسلامی ایران (۱۷ آذر ۱۳۹۳):
<http://www.president.ir/fa/82879>
۲۰. سیف‌الله، مراد (۱۳۸۸)، «تبارشناسی تهدیدهای نرم اقتصادی علیه جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات بسیج، س ۱۲، ش ۴۴، ۶۱.
۲۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (۱۴۱۳ق)، *فقیه من لا یحضره الفقیه*، (چهار جلدی)، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵)، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه (ده جلدی).
۲۳. ضمیری، عبدالحسین و نصیری، حامد رضا (۱۳۸۹)، «حکمرانی مطلوب و نقش شفافیت در تحقق آن»، پژوهشنامه فساد اداری؛ زمینه‌ها و راهبردها، آدرس اینترنت:
http://www.csr.ir/Pdf/Issues444/whole.fesad.9%20_black_.1.pdf
۲۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی (دوره ۲۰ جلدی)، قم، نشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۵. عضدانلو، حمید (۱۳۷۳)، «چیستان تهاجم فرهنگی»، نشریه جامعه سالم، ش ۱۶.
۲۶. علیزاده ثانی، محسن و فانی، علی اصغر (۱۳۸۶)، «تأثیر فساد اداری بر توسعه انسانی جوامع»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، س ۲، ش ۱ و ۲.
<http://www.iranethics.ir/files/site1/pages/03.pdf>
۲۷. غلامی، مجید (بی تا)، *عارضه فساد مالی*، نشر وزارت راه و شهرسازی، دفتر مدیریت عملکرد.
۲۸. فرخ سرشت، بهزاد (۱۳۸۳)، «بررسی عوامل مؤثر در بروز فساد اداری به منظور ارائه الگویی جهت کاهش اثرات آن در روند توسعه جمهوری اسلامی ایران»، دانش مدیریت، ش ۶۶.
۲۹. فیاضی، عمادالدین و جوادی، هادی (۱۳۹۰)، «تاریخچه‌ای از فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی مبشران آمریکایی در ایران دوره قاجار»، پیام بهارستان، ۲، س ۳، ش ۱۱.
۳۰. دبیرخانه شورای بازنگری قانون اساسی (۱۳۶۸)، «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، چاپخانه مجلس شورای اسلامی، تهران.
۳۱. القرشی، باقر شریف (بی تا)، *نظام حکومتی و اداری در اسلام*، ترجمه عباسعلی سلطانی، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۳۲. قمی، حاج شیخ عباس (بی تا)، *سفینه البحار*، بی جا، ماده کلمه غرق.

۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی* (۸ جلدی)، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۳۴. لاریجانی، محمد جواد (۱۳۸۰)، «مدیریت سیاسی علوی»، نشریه پژوهشی اندیشه حوزه، ش ۷، ص ۳۳-۳۲
۳۵. ماه پیشانیان، مهسا (۱۳۹۰)، «بسترهای فرهنگی و اجتماعی در جنگ نرم»، فصلنامه مطالعات بسیج، س ۱۴، ش ۵۰، ۱۳؛ برگرفته از: ابراهیمی - محمدی، ۱۳۹۱.
۳۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق) *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۳۷. مدنی، سید جلال الدین (۱۳۷۴)، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، نشر مؤلف، چاپ سوم.
۳۸. مرادی، یاسر (۱۳۹۳)، سایت دانشنامه رشد:
<http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara-index>
۳۹. مور، استفن (۱۳۸۱)، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ دوم، ۲۷۳، نظریه کوهن.
۴۰. میری پور فرد، فریا (بی‌تا)، «فساد اداری و اقتصادی در ایران»، مؤسسه اندیشه و پژوهش طرح هزاره (اندیشگاه طرح هزاره).
۴۱. میهن دوست، محمد هادی (۱۳۹۴)، «جایگاه اهداف و مقاصد شریعت در فقه اسلامی»، (پایان نامه سطح سه)، سایت شبکه الاجتهاد
<http://ijtihad.ir/NewsDetails.aspx?itemid=3773>
۴۲. نیکبخت، محمد صالح - حقوق دان (۱۳۹۳)، سایت تحلیلی ایرانی.
<http://iranalyze.ir/fa/?p=3202>
1. Craig, William L., *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, Illinois: 2008, 2th part. (۱۳۹۲).
 2. [http://dma.mrud.ir/Portal/File/ShowFile.aspx?ID=a ec242a1-1ea3-4e36-98e0-fa32e2a2e3ae](http://dma.mrud.ir/Portal/File/ShowFile.aspx?ID=a%20ec242a1-1ea3-4e36-98e0-fa32e2a2e3ae)
 3. http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%AF_%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%AA%D8%B%8C#cite_note-bank-4.
 4. http://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%82%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D8%AF_%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%88%D9%85%D8%AA%D8%B%8C#cite_note-bank-4.
 5. [http://www.iranvision1404.com/lib/cms/webDirectory.php?group_page = 1003&op=view&id=742&pIdx=0](http://www.iranvision1404.com/lib/cms/webDirectory.php?group_page=1003&op=view&id=742&pIdx=0)
 6. Jens Chr. Andvig and Odd-Helge F jeldstad (2000), "Research on Corruption. A Policy Oriented Survey", Commissioned by NORAD., p. 15-18.
 7. Jens Chr. Andvig and Odd-Helge F jeldstad (2000), "Research on Corruption. A Policy Oriented Survey", Commissioned by NORAD., p. 15-18.
 8. http://www.csr.ir/Pdf/Issues444/whole.fesad.9%20_black_.1.

And at the end, the note ends with clarifying a moral strategy and achieving the end result.

Key words: corruption, resistance economy, soft war

The Obstacles of Occurrence of Resistance Economy

□ *Muhammd Hussein Pazhouhandeh*

In challenge with hostile policies of the West, the unique path which is in harmony with our self- glory and dignity is an approach to resistance economy but besides the temptations from devils which it faces, there is corruption in different shapes. In this note, the author (based on his scientific ability) has tried to pen damage procedures which it confronts from this area, alongside with presenting practical strategies. The present note (which discusses with descriptive method and library, archiving and documentary method and in the fundamental-strategic base) has comprised of one introduction and three main parts: introduction provides the definition of some concepts firstly which is used during the discussion and in the second position it considers the general results of corruption and advances strategies to systematize resistance economy. The first part, it takes into consideration the economic corruption and its relation to resistance economy and how it threatens. The second part has analyzed political-bureaucratic corruption: damages and its consequences, its backgrounds, channels and roots and some of its types and informing one strategy. It is criticized and analyzed the reason of not being paid much attention to face these damages by those who are responsible for. The third part has argued the other branches of corruption such as scientific, cultural and artistic corruption. The writer has analyzed norm violation in the field of social morality.

codified based on Imami jurisprudence has accepted this opinion (civil code, Article 300 previously and Article 500, although this attitude has opponents among the Islamic jurists. From the other side, in recent years with arising the feminist movements, it has been tried to state that Islam and especially Shi'a jurisprudence has no necessary dynamic and it has led to gender discrimination and in some cases it has caused the aggression against women. This paper aims to study the purpose (hikmah) of this dissimilarity (difference) between diya (punitive compensation) of women and men from the view of Imami dynamic jurisprudence and Islamic law, the comprehensiveness of Islamic ordinances (ahkam) and philosophy of this difference with documentary method. Therefore, after presenting the several debates which have been taken apart between these two opinions, it revealed that according to Shi'a these Islamic ordinances (ahkam) are valid and not against the noble Quran and Sunnah and it accords with other available Islamic decrees (rules) in legal system of Islam. Also psychic and bodily differences between men and women are necessity of creation order and it does not induce changes of Islamic ordinances (ahkam).

Key words: Imami jurisprudence, gender discrimination the nature of diya (punitive compensation), differences between men and women

religious teachings in forming and promoting social capital, this note tries to make clear the religious position in enhancing its factors and components with analyzing the literature and theoretical bases of social capital. The results indicate that the increase of the religious tendencies and ideological beliefs in society assists to develop social capital. The religious with creating unique world view (Weltanschauung) among the community of people establishes a harmony and sympathy and people with following the religious instructions (commands) achieve a common understanding of material and social issues around themselves and it creates a ground to emerge a mutual confidence and a social coherent and participation.

Key words: social, the religious behaviors, confidence, social participation, religious

The Examination of the Evidences of the Dissimilarity (Difference) of the Diya (Punitive Compensation) of Women and Men

- *Abdu al-Reza Asghari*
- *Amir Reza Ghane*
- *Abbas Noormanipour*

According to the fatwa (legal opinion concerning Islamic Law) of the Islamic famous jurists and some of Sunni Islamic schools of jurisprudence (fiqh) (the Hanbali school), there is dissimilarity (difference) between diya (punitive compensation) of women and men and the Islamic penal code which has been

training of people in an analytic method meanwhile identifying the witnesses of Qayamat' or Judgment day. From the view of the noble Quran and with using Zīyārah Amīn Allāh it is cleared that there is a relationship between believing the witnesses and reducing in sin and increasing in good deeds. Consequently, a lot of hope to meet God is resulted by happiness. The results of this hope are: satisfying with fate, thanking God and patience. The mentioned cases help to improve individual and social life and *to*increase Life expectancy and facility to tolerate difficulties.

Key words: Zīyārah Amīn Allāh, witness, observation, good deed, to meet God

The Examination of the Influence of the Religious Behaviors on Increasing Social Capital

- *Muhsen Moradi*
- *Houda Jajarmi*
- *Hussein Taheripour*

Social capital in every group or society determines the quality of the function of social organizations of that society. Justifiable rate of social capital make social actions facilitate, as in crisis situations it can be applied as a main source to resolve problems and processes. Social capital (in its scientific suggestions to solve social problems and the social expansion of civil organizations) considers the value and religious orientations as a necessity (essentials) and emphasizes on religious role as a concept of community builder increasingly. With respect to the role of

Imam Ali (Peace Be upon Him) reveals purposes and motivations of their objection which are chiefly deviation from the Islamic rules and criteria and also the behavior of Imam Ali (Peace Be upon Him) against them has been explored by this paper. It has been tried with studying the mentioned cases to evaluate the new angles of called the period of fitnah (civil strife). The actions of Imam Ali (Peace be upon him) mostly included the opponents' guidance and Justification, not using coercion, isolating opponents and not regarding them. A violent confrontation has been formed in special cases depending to the conditions and the form of opposition.

Key words: Imam Ali (Peace be upon him), opponents, those who remain [behind], Bayah (Oath of allegiance to a leader), giving up

The Consequences of Believing to the Observation of Witnesses in Human Life from the Perspective of the Noble Quran and Ziyārah Amīn Allāh

- *azam Parcham*
- *Nazila Adelfar*
- *Mahdi Motiee*

God the all-seeing (al-Basir) in all situations is the all-attesting (al-Shahid) of all activities and thoughts of His creature but He has appointed other witnesses to perfect His testimony. Some of those witnesses who have knowledge are allowed intercession also. Therefore, believing their testimony (šahāda) in the earthy life and the life after death has a colorful role. This note tries to present the consequences of believing them in human life and the religious

and it has analyzed the prominent components of the Islamic identity. With applying the religious and moral teachings of the noble Quran and the Infallibles (Ma'sūmūn), this paper has stated the nature of the identity and its types and has determined the backgrounds to achieve the Islamic identity under the principles of God-centered, desire for achieving the sublime and believing to life after death. At last, it has been clarified some of prominent parameters of Islamic identity and effective family solutions such as: fidelity to values, raising moral virtues, identifying virtuous (righteous) models, considering mutual rights, sexual training, promoting spiritual insight (basirah), time management, liability, expectation" (entezar) and Mahdavi's utopia.

Key words: human being, religious training, family, self-knowledge, the Islamic identity

The Governmental Sirah (Biographical Tradition) of Imam Ali (Peace Be upon Him) in Confronting Opponents

□ *Ali Reza Darehki*

The Caliphate (*khilafah*) and Imamate of *Imam Ali* (peace be upon him) for five years has specific features. The great occurrences at the end of *Caliphate (khilafah)* of Uthman and some years of *the Caliphate (khilafah)* and Imamate of *Imam Ali* (peace be upon him) is called the period of fitnah (civil strife). Persons and effective currents in these happenings entered with specific intentions and motivations and played a specific role in its creation. Classifying opponents and their action against the government of

is the way to access fortune and applying art and taste is an instrument to obtain mental peace are the same aspects respectively in the dimensions of ontology, epistemology, anthropology and axiology of both philosophers. From the other side, categorizing the world into different stages, different grouping of science and knowledge, grading the human being, the negative training method and being human morality inherent or acquired are the differential aspects respectively in the dimensions of ontology, epistemology, anthropology and axiology of the two philosophers.

Key words: philosophical bases, comparison, Farabi, Rousseau

The Parameters of Islamic Identity and the Role of Family in Establishing It from the View of the Noble Quran and Islamic Traditions (Ḥadīth)

□ *Khadijeh Abul Ula*

The family unit is the first training environment and the most important position of training of a natural aptitude of children. Parents desire to raise their children to the best way according to the religious and with self-knowledge and their children move around the pivot of monotheism (Tawhid). Families should know the requirements of the new age to improve their relationship with children and influence them and mean while notifying they should step purposefully and fully deliberately. This paper with analytic-descriptive look has had a special consideration to the identity subject and with assistance of the delight verses of the noble Quran and the words of the Infallibles (Ma'sūmūn)

Abstracts

A Comparison of Philosophical Bases and Educational Opinions of Farabi and Rousseau

- *Seif Allah Fazl Elahi Ghomshi*
- *Mahmud Omidi*
- *Hasan Nadjafi*

The main goal of this research is the comparative examination of the bases of ontology, epistemology and anthropology. The research method has been descriptive- documentary analysis and the tool of gathering information has been note-taking. The results of the research revealed that the universe as a well-ordered whole, the possibility of acquiring and understanding reality and knowledge through the senses, the purified creation of man and human being having a precious value in the world, moral virtue