

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

تأثیر انگاره آزادی دانشجویان در تمدن اسلامی با تأکید بر نگره استاد مطهری	
مهدیه سادات مستقیمی / نسیم سادات مرتضوی	۳
جامعه‌پذیری دینی در آموزه‌های قرآن، مطالعه موردی نهاد خانواده	
سید علی نقی ایازی و سید محمود مرویان حسینی	۲۵
حقوق و وظایف اخلاق اجتماعی متقابل در صحیفه سجادیه / سیدحسین شرف‌الدین	۴۹
رابطه جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی در کلام امام رضا (ع) / رحمت‌الله کریم‌زاده	۷۹
روش شهودی از نظر: هستی‌شناسی - معرفت‌شناسی - روش‌شناسی برگرفته از آراء و نظرات ملاصدرا / احسان نامدار جویمی	۱۰۱
روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم	
سید علی اصغر حسینی محمدآباد	۱۳۱
کاوش قرآنی در موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم	
جعفر ترک‌زاده و مهدی امیری	۱۵۳
ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمد حسین گلکاری	۱۹۲

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

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

تأثیر انگاره آزادی دانشجویان

در تمدن اسلامی با تأکید بر نگره استاد مطهری*

- مهدیه سادات مستقیمی^۱
- نسیم سادات مرتضوی^۲

چکیده

از اصول اساسی گفتمان تمدنی در دانشگاه‌های اسلامی، اصل آزادی است. جاذبه آزادی سبب شد که انقلاب اسلامی آغازگر تحول اجتماعی عظیمی در عصر جدید برای همه اقشار به‌ویژه نسل جوان و دانشگامیان شود. انگاره آزادی و قدرت این انگاره، هم در پیروزی و هم در تداوم این انقلاب و هم در نقش تمدن‌سازی آن بسیار تأثیرگذار است. در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و بر اساس آراء و دیدگاه‌های شهید مطهری سعی شده تصویری از تأثیر نقش تمدنی و جامعه‌سازی قدرت انگاره آزادی دانشجویان به تصویر کشیده شود. آزادی تفکر، آزادی عقیده، آزادی معنوی، آزادی اجتماعی و آزادی فرهنگی اقسام مهم آزادی‌هایی هستند که بستر نقش آفرینی را فراهم می‌کنند. در مجموعه نظام فکری استاد مطهری، آزادی تفکر با آزادی عقیده که بر مبنای دل‌بستگی پایه ریزی می‌شود، متفاوت است و از دیگر تصویرهای ذهنی تمدن‌ساز، آزادی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳.

۱. دانشیار گروه کلام و فلسفه دانشگاه قم (m.mostaghimi@2012gmail.com).

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی کرمان، (نویسنده مسئول) (nasim.mortazavi2012@gmail.com).

معنوی است که روشن بینی و بصیرت از آثار مهم آن تلقی می شود همان گونه که آزادی اجتماعی و آزادی فرهنگی، از جلوه های مهم آزادی هستند که در ساختن شبکه ها و سیستم های تمدن و بازخوانی و بازسازی اجتماع نقش بسیار نافذی دارند. در این مقاله براساس چشم اندازهای شهید مطهری به بررسی انگاره آزادی و بیان دستاوردهای آن پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: آزادی، قدرت انگاره، استاد مطهری، دانشجویان، تمدن سازی

مقدمه

نقش اعتقاد به خداوند در اندیشه انسان به قدری حائز اهمیت است که در کلام امیر سخن، آغاز و پایه دین معرفی شده است، به گونه ای که زیر سازی و زیر بنای همه افکار و اعتقادات و اخلاقیات انسان، خداشناسی بیان شده است و لایه ها، سایه ها و سویه های آن را در آزادی بشر در اقسام مختلف آن می توان ردیابی کرد چرا که شناخت اسماء و صفات الهی در شناخت بشر نقش بسزایی ایفا می کند، وقتی انسان به این واقعیت مهم دست یافت که جز وابستگی، فقر و نیاز و به عبارتی آزادی از قیود و وابستگی، مفهوم پیدا نمی کند و در بستر اصلاح طلبی دینی به سازندگی روحی و معنوی خود می پردازد و شناخت خدا در پرتو تحلیل قدرت انگاره های آزادی صورت گری می گردد، باز انگاری این مسئله حائز اهمیت می شود. از این رو نوشتار حاضر، گامی نو در شناخت خدا از طریق تحلیل انگاره های آزادی انسان است، تا بتواند با اهتمام به محوریت آزادی بشر خصوصا قشر جوان که حلقه مهم آنان در دانشگاه ها شکل می گیرد، به فرهنگ سازی تمدنی برخاسته از آرای اندیشمند آزاد منش؛ استاد مطهری، دست یازد و طریقی در خور اعتنا برای دست یابی به زوایای پیدا و پنهان سیاست های چشم انداز بیست ساله باشد. لذا انواع انگاره های آزادی را از اندیشه مطهر مورد واکاوی قرار می دهیم تا به نتیجه مطلوب در این مسیر دست یابیم.

۱- مفهوم انگاره آزادی

انگاره نوعی پنداشتن و انگاشتن است و به تعبیر دیگر نوعی تلقی از امری محسوب می شود. انگاره از گونه امر ذهنی، صورت و تصویر ذهنی است. اما این تصویر ذهنی

بیش از آنکه مفهوم و تصور باشد، نقاشی است که از اشیاء در ذهن باز می‌آفرینیم. شیوه‌ای که یک شخص، سازمان، محصول و مانند آنها خود را با آن شیوه به جامعه می‌نمایاند، نقاشی بیش و کم پایداری است که از آن سازمان یا محصول در اذهان عمومی ایجاد می‌شود. این نقاشی زشت یا زیبا، مثبت یا منفی و همراه با گونه‌ای ارزش و داوری است و چنین نقاشی از شخص یا سازمان، قابل تغییر است. به عبارتی انگاره صورت خیالی دارای قدرت است. مراد از داشتن قدرت، مؤثر بودن آن است. انگاره در احساسات و عواطف، داوری‌ها و باورها، تفسیرها، رفتار ارتباطی، انتخاب و تصمیم، تأثیر دارد. انگاره وقتی در جامعه زبان می‌آید، نه لفظی برای توصیف و بیان یکی از اوصاف شیء، بلکه همچون اسم بر امری دلالت می‌کند. اما ریشه این دلالت، نام‌گذاری نیست بلکه حاصل فرآیندی است که مهم‌ترین عنصر آن، جانشین‌سازی و به جای اسم نشستن صورت خیالی است (قراملکی، ۱۳۹۷: ۶۵). آزادی در لغت به معنای قدرت انتخاب، رهایی، ضدبندگی (دهخدا، ۱۳۷۷: ۷۷/۱)، استقلال در عمل و از آمیختگی رها شدن (راغب، ۱۴۱۲: ۲۲۴) است. حرّ با ضم به معنای نقیض عبد بر وزن احرار و حرار و حرّه به معنای نقیض امه بر وزن حرائر جمع بسته می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۷/۳). آزادی در نگاه شهید مطهری در کنار دو عنصر تربیت و امنیت از لوازم حیات و تکامل شمرده می‌شود. در بینش مطهر از آزادی، به نبودن مانع برای انجام کاری تعبیر شده است که با دو شرط کافی و یک شرط لازم، همراهی می‌کند. شرط اول، رهایی و تسلیم زنجیرهای موجود نشدن در آن قید شده باشد. و شرط دوم، حاکی از مانع فاعلی است که قوای ظاهری یا باطنی فاعل را محدود سازد. و شرط لازم در مفهوم آزادی، مفهومی اثباتی از آن را به تصویر می‌کشاند که معنای عصیان و تمرد در مقابل هر محدودیتی برای تکامل انسان را طراحی می‌کند. بنابراین انگاره ما از آزادی در نگاه شهید مطهری به گوه‌ری با ارزش و گرانبها برای بشر نقاشی می‌شود که نهال آن فقط توسط آزادی خواهان آبیاری می‌گردد و رهایی از قیود انسانی و ادب و اخلاق و تربیت، تصویری نادرست از آن راجلوه‌گری می‌نماید (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۵-۶۶). درتحلیل این مسئله باید گفت در نگاه شهید مطهری، مؤلفه‌های درون ذاتی مفهوم آزادی که هویت آن را تشکیل می‌دهند، عبارت از برداشتن مانع برای انجام کاری است و غیر از

مؤلفه‌های درون ذاتی، دوشروط امنیت و تربیت در پیش زمینه‌های ذهنی از هم‌نشین‌های مفهوم آزادی هستند. ضمیمه شدن سایه هم‌نشینی این دو شرط در کنار هویت معنای آزادی، مثبت بودن تعبیر آزادی را تثبیت و نهادینه می‌سازد و از آزادی یک انگاره می‌سازد. به تعبیر دیگر گویا مفهوم آزادی در دیدگاه علامه مطهری، زائد بر معنای لغوی و مؤلفه‌های درون ذاتی که هویت آن را تشکیل می‌دهند، دارای یک سری حاشیه‌های ذهنی است که این حاشیه‌های ذهنی سنجاق شده به آزادی، نوعی تصرف معنایی در آزادی ایجاد می‌کند و آنچه که از مفهوم آزادی به‌عنوان یک انگاره در ذهن متبادر می‌شود، معنایی فراتر از معنای لغوی را ترسیم می‌کند.

۲- تحلیلی از آزادی مبتنی بر تحلیل نظریه قدرت انگاره

با توجه به تعریفی که از انگاره شد می‌توان به این نتیجه رسید که انگاره در مبادی عمل، نقش بسیار مهمی را دارد و در بین مبادی نظیر مبادی شوقیه، مبادی ارادی، بیشترین تحریک را برای تحقق یک عمل به انجام می‌رساند زیرا اکثر مردم در مرحله خیال و تخیل هستند و از آن عبور نکردند و بیشترین چیزی که مبدأ میل اعمال افراد عامه را تشکیل می‌دهد همین صور خیالیه است. عمل‌ها و عکس العمل‌ها، کنش‌ها، منش‌ها و روش‌های افراد تحت تأثیر قدرت انگاره قرار می‌گیرد و از آنجا که در دیدگاه علامه مطهری، آزادی، انگاره بسیار زیبا و شیرینی است می‌تواند مبادی شوقیه را برای تحقق خود تحریک نماید و نوعی جذب و انجذاب در نفوس را به‌سوی این مفهوم برانگیزد و از این جهت می‌توان قدرت انگاره آزادی را مبتنی بر نظریه قدرت انگاره چنین تحلیل کرد که انگاره آزادی هرچقدر که زیباتر و هیجان آورتر و ضروری‌تر در اذهان ترسیم شود، روحیه آزادی طلبی در بین افراد آن جامعه بیشتر خواهد شد. در این مقاله، صور مختلف آزادی براساس قدرت انگاره تحلیل می‌شود که مهم‌ترین آنها در ذیل بازپژوهی می‌شود.

۲-۱- آزادی تفکر

در راستای سیاست‌های کلی چشم انداز بیست ساله جمهوری اسلامی ایران در

قسمت مسائل فرهنگی که وزارت علوم از مجریان اصلی آن شمرده می‌شود، اعتلا و عمق بخشیدن به معرفت دینی براساس تعالیم قرآنی در بین دانشجویان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از آنجا که دانشگاه خاستگاه اندیشه‌ها و طرح‌های نو است، آزادی تفکر با رویکرد قرآن بنیان در بازآفرینی و پویایی تمدن سازی در دانشگاه‌ها نقش اساسی ایفا می‌کند.

در نگره استاد مطهری، اسلام نه تنها برای آزادی تفکر، ارزش قائل شده است بلکه تفکر را به‌عنوان یکی از عبادات نهادینه کرده است. عبارت‌های مختلف احادیث در باب تفکر، تفاوت در نوع و موضوع تفکر را بیان می‌دارد، زیرا گاهی تفکری است که انسان را به اندازه یک‌سال عبادت به‌سوی کمال پیش می‌برد و نوعی از تفکر او را هفتاد سال پیش‌گام در حل مسائل قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۱۰: ۳۲۷/۷۱). ادل دلیل در این امر اجتهادی بودن اصول عقاید در اسلام مطرح می‌شود. طرح بسیاری از مسائل از جمله مسئله اعتقاد به خدا در زندگی انسان نوعی جهان بینی به او می‌دهد که در چگونگی زندگی کردن او بسیار مؤثر است. همان گونه که عدم اعتقاد به خدا چینش فکری او را تغییر می‌دهد. استاد مطهری مثالی اعجاز آمیز از قرآن در زمینه تصویرسازی توحید عملی می‌آورد ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/۲۹)، "انسانی که برده چند مالک است و آن مالکین شرکاء متشاکس‌اند و تضاد و ناسازگاری در عقیده دارند و انسانی که بنده یک آمر و حاکم است؛ توجه به این نکته که توصیه به برده در مثال قرآنی انگاره زیبایی از حالت درونی انسان را بیان می‌دارد؛ بدین معنا که انسان در درون خودش نمی‌تواند حکومت هیچ ایده‌ای را نپذیرد و آزاد مطلق زندگی کند که در این صورت مساوی است با خروج از انسانیت. لذا افکار مختلف، هدف‌ها و اندیشه‌های متفاوت، آرزوهای ناسازگار علت تشّت و گسیختگی در روان انسان است. بنابراین در توحید عملی حکومت چند معبود باعث تباهی می‌شود همان گونه که در توحید نظری حاکمیت چند خدا در عالم باعث فساد عالم می‌گردد. تأثیر خدا در زندگی انسان با وحدت روانی او رابطه مستقیم دارد. تصویر وحدت خدا در اندیشه انسان تصویر تسلیم یک قدرت و مقام شدن را نقاشی می‌کند برخلاف مشرکی که شخصیت او هم‌سازی و

همانگی ندارد و روح و روان او در گرو قدرت‌های متضاد و نامتحد است. در منظومه اعتقادی استاد مطهری دو نوع شیوه تفکر وجود دارد که در نوع اول به تفکر انسان اصالت می‌دهد و در نوع دوم هیچ اصالتی برای تفکر انسان قائل نیست و تابع شرایط عینی و ذهنی و فردی و اجتماعی است؛ در حالی که اصالت عقل و تفکر در انسان، روان او و جامعه او و به عبارت صحیح‌تر جهان بینی او را می‌سازد و او را از قید تفرقه و قطعه قطعه شدن روح نجات می‌دهد و از بیماری‌های تمدن یعنی بیماری بی‌ایمانی که در دوره تمدن پیدا شده رهایی می‌بخشد (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۰-۴۰)، برخی معتقدند که بهترین نوع قانون همان است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تصویب شده است؛ ولی عقیده پیروان مکتب انبیاء بر این است که هرگز عقل ناقص، قادر به وضع قانون کامل نیست، از این رهگذر آزادی انسان نیز با قانون خداوند سبحان تعیین می‌یابد و با این بینش توحیدی، تسلیم شدن به هرکسی جز خداوند و مأذون از جانب او محدود کننده آزادی یا سلب حریت است (جوادی، ۱۳۹۸: ۴۹۲).

از اثرات اجتماعی تفکر توحیدی تحولات اجتماعی در زندگی بشر است. نظامات زندگی حیوانات همان نظاماتی است که پنج هزار سال پیش داشته‌اند تمدن‌ها عین همان تمدن است ولی زندگی اجتماعی انسان دارای تحولاتی است که گاهاً منجر به انقلاب‌های بشری می‌گردد. اسلام در تمام شئون زندگی بشر انقلاب به وجود آورد، و متدش این است که انقلاب باید در تفکرات انسان شروع شود و در جهان بینی بشر پیدا گردد و انقلاب‌های دیگر به منزله شاخه‌ها و برگ‌ها و میوه‌های این انقلاب‌اند (مطهری، ۱۳۹۴: ۴۷)، لذا در منطق قرآن باید ریشه‌های انقلاب فکری تصحیح شود که آیه ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (ابراهیم/۲۴)، تصویر زیبایی از آن را رونمایی می‌کند. خداوند در این آیه کلمه طیبه را به درختی پاکیزه مثال می‌زند که ریشه دار باشد و تنه و شاخه‌های آن، رو به آسمان، درختی که تمام ایام سال را میوه می‌دهد. تجسم این مثال در اذهان دانشجویان تجسم اندیشه خدا در جامعه بشری است که با فطرت و وجدان آنها عجین شده است. همان گونه که انقلاب فکری پیامبر اسلام ﷺ از قولوا لا اله الا الله تفلحوا آغاز شد، از فکری که جهان بینی انسان را از ریشه تکان داد و از روزه و نماز و حج و زکات شروع

نگریدید. زمانی که بینش توحیدی در جامعه صورت‌گیری شود، تصویر عدالت، مساوات اجتماعی و... عقبه آن خواهد بود و استمرار آن استمرار سایر انقلاب‌ها در زندگی بشر را به دنبال دارد. بنابراین به تعبیر قرآن انسان‌ها دو دسته‌اند انسان‌های راقی و مترقی که تمام زندگی خود را بر پایه فکر منطقی بیان می‌کنند و قدرت انگاره آزادی تفکر در آنان به قدری زیاد است که علل و شرایط مادی نمی‌تواند خللی در آنها ایجاد کند به خلاف انسان‌هایی که فکر و اندیشه آنها از وهم و خیال‌شان سرچشمه می‌گیرد و تابع شرایط محیطی و تقلیدی و تلقینی آنهاست که در این‌گونه افراد اعتقادات روبنا هستند که اگر زیربناها تغییر کند فوراً فرو می‌ریزند (همان، ۶۲)، زیربنای شخصیت انسانی در بینش مطهر نیمی فکر و اندیشه و نیمی اراده اوست که با رنگ تقوا و رضای الهی نقاشی شده باشد. از مثال‌های قرآنی که تیپ شخصیتی انسان را در قالب اراده معرفی می‌کند آیه ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَأَنْهَارُ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (توبه/۱۰۹)، است که عده‌ای بنیاد کارشان بر مبنای تقواست به عبارتی زیربنای کارشان رضایت خداست و عده‌ای بنیان کارشان بر لب پرتگاهی استوار است. در فلسفه قرآنی، خداشناسی به صورت استدلالی و آزمایشی تجلی نموده است بدین معنا که از راه عقل و تفکر و برهان خدا را به مخاطبین عرضه کرده و از راه آزمایش و عمل و تجربه نتیجه معامله با خدا را در زندگی واکاوی نموده است ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (عنکبوت/۶۹)، لذا این اراده و تفکر است که سیر تطورات خلقتی انسان با حیوان را متمایز می‌کند و بر اساس بینش توحیدی نظام آفرینش است که انسان به تنعم یا تألم رهنمون می‌گردد هرچند انسان دارای اراده و اختیار است ولی انتخاب سرانجام کار با او نخواهد بود، نتیجه طریق ایمان، مجاورت با پروردگار و نتیجه مقصد کفر، دوری از رحمت الهی و ملابست با آتش خشم الهی است. براین اساس، آزادی محمود در پرتو تعالیم آسمانی متجلی است و رهایی مذموم، در پذیرش قوانین انسانی، کسی که انگاره ول شدن دارد، از او به ولن‌گار یاد می‌شود و هرزگی، ول‌گردی، اباحی‌گری، او را همراهی می‌کنند (جوادی، ۱۳۹۸: ۴۹۳).

در منظومه استاد مطهری ریشه اندیشه‌های باطل در قرآن معرفی شده، که یکی از

آنها، پیروی از گمان بیان شده که در صورت نزدیک شدن به ظن و گمان بالا، کأنه شخص یقین پیدا می‌کند، اظهار نظر جزمی می‌نماید و به استناد آیه ﴿وَإِنْ تَطَعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (انعام/۱۱۶)، اکثریت مردم روی زمین به دلیل پیروی از حدس و گمان گمراهند و انسان را به گمراهی می‌کشانند، که با بیان امام علی علیه السلام در نهج البلاغه بر افرادی که به‌عنوان "همج رعاع" یعنی مگسانی سرگردان نقاشی شده‌اند، مطابقت دارد (حکمت/۱۴۷)، در معرفی دیگر انگاره‌های اندیشه باطل، سنت‌گرایی و تجدد‌گرایی مطرح می‌شود که در قرآن به‌عنوان تبعیت کورکورانه از گذشتگان، پدران و مادران تعبیر شده است ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ (زخرف/۲۳)، علت مبارزه قرآن با تقلیدها، آزادی فکری نادرست بشر بوده است. نمونه‌هایی که می‌توان آنها را شاهد عینی برای دانشجویان آورد؛ چهارشنبه سوری و مد‌گرایی است که باید با مقیاس عقل و منطق سنجیده شود برای مثال می‌توان این نکته را متذکر شد که مدسازی یکی از نیرنگ‌های دنیای سرمایه‌داری برای ازدیاد مصرف است که اجرا می‌گردد. از دیگر منابع لغزش و خطا در اندیشه مطهر با تکیه بر قرآن پیروی از بزرگان و اکابر است ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ (احزاب/۶۷)، که غیر از پیروی از گذشتگان می‌باشد و مثال‌های عینی آن برای دانشجویان، جلوه‌گری قهرمان‌های هنری، اجتماعی، ورزشی، سیاسی و..... است که به پیروی از آنها در رفتار از جمله نوع لباس و گفتار آنها تغییراتی صورت می‌گیرد و نیز دلیل بسیاری از بدحجابی‌ها و سیاست‌های ناروا و سهل‌انگاری‌ها در عبادات در پیروی از هوای نفس نهفته است که از دیگر ریشه‌های اندیشه باطل باز انگاری می‌شود ﴿...إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ...﴾ (نجم/۲۳) (مطهری، ۱۳۹۲: ۷۴-۸۲).

در راستای بازیابی و بازسازی آزادی تفکر در دانشجویان می‌توان؛ زمینه‌سازی به منظور ایجاد توانایی بحث و گفت‌وگو و نقد و ارزیابی سایر فرهنگ‌ها و ملل و تمدن‌ها که از سیاست‌های راهبردی شورای عالی انقلاب فرهنگی است (مصوب جلسه ۵۳۱ مورخ ۸۲/۱۰/۹)، اشاره نمود که پرده از مسائل خطیری در دانشگاه‌های اسلامی

برمی دارد و شبهات مختلفی پاسخ داده می‌شود؛ از جمله شبهه برتری اسلام و مسیحیت یا بالعکس رمزگشایی می‌شود، وقتی قشر جوان ما واقف شدند که در مسیحیت اصول دین، منطقه ممنوعه برای ورود عقل و فکر و در اسلام عقل منطقه لازم الورد برای حل مسائل بنیادین است. انگاره آزادی تفکر در ذهن آنها نقاشی می‌شود و معبری جهت رشد و ترقی معرفی می‌گردد؛ همان‌گونه که ماکس وبر بر خلاف کارل مارکس، برای فکر و ایمان و عقیده، اصالت قائل بود. او معتقد بود انقلاب پروتستان‌ها، یک انقلاب فکری بود که به احیاء عقل پرداختند و تطابق دین و عقل را مطرح کردند و واسطه‌گری کشیشان را حذف کردند و اصالت به انسان دادند، برخلاف کاتولیک‌ها که دیواری میان دنیا و آخرت کشیدند، لذا می‌توان نتیجه گرفت که آزادی فکر و اندیشه می‌تواند منشاء انقلاب و تحول و پیشرفت شود (لوویت، ترنر، ۱۳۸۵: ۱۰۴). بنابراین تمدن سازی دانشگاه‌ها در افق چشم انداز با رویکرد تطبیقی در بین ملل و ادیان از اهمیت بسزایی برخوردار است همان‌گونه که بهترین روش در اسلام برای جلوگیری از هرگونه انحرافات فکری، ایجاد فضای مناسب برای تبادل اندیشه‌ها و تضارب آراست که قرآن از آن به مرابطة یاد می‌کند ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/۲۰۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۸۷)، لذا در پرتو انگاره آزادی تفکر، انسان تصویری صحیح از جهان بینی الهی را در مسیر زندگی خود ترسیم کرده و گام‌های خود را بر مبنای این تفکر بر می‌دارد، چرا که نقشه نقاشی شده در ذهن او حکایت از افق روشن اعتقاد به یک معبود و رهایی از ماسوی الله دارد و قيود بردگی نفس را کنار زده و با فطرت خود، به کمال نهایی که همان حریت او در لباس عبودیت است خواهد رسید و از اندیشه‌های باطل که برخاسته از قيود و نشأت گرفته از وهم و خیال است، دوری می‌گزیند.

۲-۲- آزادی عقیده

بر اساس دیدگاه شهید مطهری، مبنای اعتقاد و انعقاد روح انسان گاهی از تفکر نشأت می‌گیرد ولی در اکثر موارد، این مبنای بر پایه دل‌بستگی پایه ریزی می‌شود. ریشه دل‌بستگی‌ها، تعصب، جمود و خمود و سکون، تعریف می‌شود که اولین اثر آن، ایجاد

مانع برای آزادی تفکر است. لذا پرستش انواع ارباب در تاریخ بشریت زائیده آزادی عقیده است نه آزادی فکر و بیان که به صورت تدریجی جزء سنن و مآثر ملی می‌گردد، و از رسوم آن ملت به شمار می‌آید، و در تمدن سازی آنها نقش مهمی ایفا می‌کند (مطهری، ۱۳۹۴، ۵۴). بنابراین انجام مطالعات و تحقیقات مستمر برای ارتقای ارزش‌ها و باز آفرینی سنت‌های ملی و مذهبی و انقلابی بر وفق نیاز و متناسب با اقتضائات نوین که از سیاست‌های اجرایی مصوب شورای عالی انقلاب به منظور تحقق سیاست‌های راهبردی است، در راستای این مهم شمرده می‌شود (مصوب جلسه ۵۳۱ مورخ ۱۰/۱۰/۸۲)، برخی مفسرین در تفسیر آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره/۲۵۶)، به بیان دیدگاه قرآن درباره آزادی عقیده پرداخته‌اند (دایرة المعارف قرآن کریم ۱۳۸۲: ۱۲۶/۸؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۳۷/۳-۳۹؛ سیدقطب، ۱۴۱۲: ۱/۱-۲۹۱).

علامه طباطبایی نیز به بیان تفاوت معنای آزادی در اسلام و در تمدن غربی پرداخته و ضمن پذیرفتن آزادی در اظهار عقیده در مقام بحث علمی، برخی انحرافات در معنای آزادی عقیده در اسلام را رد کرده و محدوده آزادی در اسلام را مشخص می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴/۱۱۶-۱۱۷؛ ۶، ۳۵۱/۳-۳۵۳).

مفهوم آزادی عقیده در منظومه فکری استاد جوادی آن است که انسان در نظام تکوین آزاد آفریده شده و کاملاً در اثبات یا نفی، قبول یا رد و ایمان یا کفر آزاد است، اما پس از انتخاب مسیر در نظام تشریح، قادر به انتخاب نتیجه نخواهد بود زیرا نتایج اعمال، اعتباری نیستند بلکه حقیقی و تکوینی‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۴۷۵).

انگاره آزادی عقیده در دانشگاه‌های اسلامی، بالاترین اشتباه در نگره شهید مطهری است همان‌گونه که به صراحت اعلامیه جهانی حقوق بشر، این اشتباه را مرتکب شده است، و بشر را از آن جهت که بشر است و دارای حیثیت و استعداد انسانی است محترم می‌شمارد و از این رو باید عقیده او نیز محترم شمرده شود. دلایل قرآنی متعددی شاهد مدعای ماست؛ از جمله آزادسازی عقیده بت پرستی توسط حضرت ابراهیم با شکستن بت‌ها و قرار دادن تبر برگردن بت بزرگ که با ارجاع به نفوسشان تصویر انگاره آزادی زنجیر عقیده، در ذهن آنان باز سازی می‌شود. این مورد در فلسفه هگل و کارل مارکس به از خود بیگانگی تعبیر شده است (مطهری، ۱۳۹۲: ۶۰-).

۶۴). همان گونه که رسول اکرم ﷺ از جامعه عرب جاهلی، این زنجیر اعتقادی را باز کرد و فکرشان را آزاد نمود ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (اعراف/ ۱۵۷)، و نیز آزادی عقیده بر مبنای تفکر با آیه ﴿لَا إِكْرَامَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره/ ۲۵۶)، سازگاری دارد. شاهد تاریخی ما محاکمه، تفتیش عقاید و مخالفت با اربابان کلیسا و به دنبال آن آزار عیسوی‌ها و یهودی‌ها در قرون وسطی است (مطهری، ۱۳۹۴: ۴۳). و بهترین شاهد وجدانی ما، شخصی بودن دین در نگاه غربی‌هاست که با آزادی عقیده ارتباط مستقیم دارد و هر کس، هر دینی را جهت نیاز درونی خود انتخاب کند آزاد است. تلقین و تذکر مسلمان شدن ایرانیان در هنگامه حکومت ایرانی نه تسلط حکومت اعراب، برای دانش پژوهان از دیگر شواهد تاریخی در حل مسئله به‌شمار می‌آید.

در نظرگاه مطهری، دو علت جهت پیدایش و گسترش تمدن جهانی اسلام معرفی شده است که اولین آن، تشویق اسلام به تفکر و تعلیم و تعلم که در متن قرآن متذکر شده است و دومین علت آن، احترامی است که اسلام به عقاید ملت‌ها قائل شده، و به عبارتی تساهل و تسامحی که اسلام راجع به عقاید ملت‌های مختلف اجرا می‌کند. لذا اعتراض و تشکیک و ایجاد شبهات در دانشجویان، پرده‌هایی از ابهام را کنار می‌زند و خرافات و اوهامی که توسط برخی دشمنان خدمت‌گزار مطرح می‌شود که توسط اساتید در دانشگاه‌ها تبیین می‌گردد که سبب معرفی منطق فلسفی اسلام می‌گردد و زنده بودن دین را بیان می‌دارد؛ از جمله زمینه‌سازهای نهاد تمدن ساز به‌شمار می‌رود (همان، ۴۹). در دیدگاه شهید مطهری باید در دانشکده‌های الهیات، استادی که مؤمن به مارکسیسم است و ماتریالیسم دیالکتیک را شناخته باشد و به خدا اعتقاد ندارد حتی با هزینه‌گزارف تدریس نماید، آزادی عقیده خود را به دور از هرگونه اغفال و تمسک به آیه قرآن بیان دارد. نه اینکه یک استاد مسلمان، این مسائل را تدریس نماید. بنابراین استاد مسلمانی که شعار "اتحاد، مبارزه، آزادی" را مطرح می‌کند، هدف او از بیان این تصویر سازی چیست؟ آزادی قلم او، آزاد سازی به منزله (کالمستجیر من الرضاء بالنار) است یا آزاد سازی من الرضاء بالظلم؟ در پرتو این آزادی فریبنده، تفاسیر مادی جلوه‌گری می‌کند که برای مثال غیب در آیه ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (بقره/ ۳)، را "انقلاب" تفسیر می‌کند که باید نظام امپریالیستی واژگون شود تا این انقلاب استتار شده، به مرحله شهادت خود

برسد (همان، ۵۶). لذا در گفتمان رقیب، رهیافت آزادی عقیده، رهایی از چهار چوب اعتقادات خاص و عدم التزام به حقیقت شریعت است بلکه می‌توان بر مبنای پلورالیسم دینی، چهار ضلع اعتقادات آنها را نقاشی کرد که در مکتب اسلام، بطلان زیر بنا و اضلاع آن امری مشهود است.

شفاف سازی تفکر آزاد در نگاه دانشجویان، آزادی از هر نوع اختناق و منافق‌گری و توطئه‌گری را طراحی می‌کند و آنان را در پرده‌ای از ابهام و دوگانگی عقاید قرار نمی‌دهد، و در زیر لوای اسلام یا مظاهر اسلام تصویر سازی در اذهان آنان صورت نمی‌گیرد. بنابراین توجه به نقش الگویی استادان در رفتار سازی دانشجویان و الگوسازی براساس آنکه از دیگر مؤلفه‌های راهبردی دانشگاه، توسط شورای عالی انقلاب فرهنگی طراحی و تصویب شد، از مسائل مهم در مرمت و حفظ و توسعه این نهاد مدرن به شمار می‌رود.

۲-۳- آزادی معنوی

از سیاست‌های راهبردی شورای عالی انقلاب فرهنگی جهت توسعه و پویایی تمدن سازی دانشگاه توجه به مؤلفه‌های ذیل است:

۱. گسترش و تقویت ایمان و اعتقاد اسلامی، تهذیب و تزکیه نفس و اعتلای عقلانی و علمی دانشجویان
۲. تقویت روحیه آرمان‌گرایی، کمال‌جویی، آزادگی، ایثارگری، حقیقت‌جویی و..... دانشجویان

که با ترسیم آزادی معنوی در بینش مطهر سازگاری و هم‌نوایی دارد. در اندیشه مطهر از آزادی معنوی به "تزکیه نفس" و "تقوا" تعبیر شده است که در واقع آزادی انسان از قید و اسارت خویش است. ایشان معتقد است که تقوا از "وقی" به معنای حفظ و صیانت و نگهداری می‌باشد ولی تا کنون دیده نشده که در ترجمه‌های فارسی، این کلمه را به این صورت ترجمه کنند بلکه به معنای پرهیزکاری و خوف و ترس ترجمه می‌شود که لازمه صیانت و حفظ می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱). تقوا به معنای عام کلمه لازمه زندگی هر فردی است که می‌خواهد انسان باشد و تحت فرمان عقل زندگی

نماید و از اصول معینی پیروی نماید. بنابراین از مختصات دین‌داری نیست (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۶۰). آزادی معنوی به دو صورت قابل تصویر سازی ذهنی است: اول اینکه انسان خود را از آلودگی‌های معاصی حفظ کند و از محیط گناه آلود دور نگه دارد که تقوای ضعف نام دارد و در الگوی ذهنی دوم، در روح خود، حالت قوتی به وجود آورد که به او مصونیت روحی و اخلاقی دهد که به تقوای قوت، تصویر سازی می‌شود، و زمانی که به پرهیزکاری معنا شود همان انگاره تقوای ضعف را بازاندیشی می‌نماید که عقب نشینی کردن‌ها را در نظرها مجسم می‌نماید، و نتیجه آن اجبار عملی است بدون اینکه نفس خود را از قید تمایلات نفسانی آزاد سازد و به آزادی معنوی منجر گردد (همان، ۱۶۲). به همین دلیل تقوا نوعی مصونیت است که در کلام حضرت علی علیه السلام "فصونوها و تصونوها" بیان شده است (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹). و آثار آن در کلام امیر سخن به زیبایی به تصویر کشیده شده است «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ، وَ ذَخِيرَةٌ مَعَادٍ، وَ عِثْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ، وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ بِهَا يَنْجَحُ الطَّالِبُ، وَ يَنْجُو الْهَارِبُ وَ تُنَالُ الرَّغَائِبُ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰)؛ هر آینه ترس از خدا کلید رستگاری و درست کاری و اندوخته روز بازپسین [و آزادی از هر بندگی و رهایی از هر تباهی است]، هر که را نیازی باشد، نیازش بدان برآید. هر که گریزان است رهایی یابد. هر که را خواسته ای است به خواسته های خود برسد. یا می‌فرماید: «إِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ. وَ بَصْرٌ عَمَى أَفْتَدِيكُمْ. وَ شِفَاءٌ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ. وَ صِلَاحٌ فَسَادِ صُدُورِكُمْ، وَ طَهْوَرُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ، وَ جَلَاءُ عَشَا أَبْصَارِكُمْ، وَ أَمْنٌ فَرَعِ جَاشِكُمْ، وَ ضِيَاءٌ سَوَادِ ظُلْمَتِكُمْ» (همان، خطبه ۱۹۸)؛ همانا تقوای خدا داروی درد قلب‌های شما و بینا کننده کوری دل‌هایتان و شفابخش بیماری جسم‌هایتان و برطرف کننده تباهی سینه‌هایتان و پاک کننده آلودگی جان‌هایتان و روشنی بخش ضعف چشم‌هایتان و فرو نشاننده ترس و اضطراب دل‌هایتان و زداینده سیاهی ظلمتتان است. بنابراین از آثار آزادی معنوی، اصلاح جامعه است که در مسائلی مانند طلاق که آمار آن در قشر جوان روز به روز فزونی می‌یابد، تأثیرگذار است که کاهش طلاق با افزایش تقوا، رابطه مستقیم دارد. همان گونه که بین آزادی معنوی و سلامت بدن رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. روشن بینی و بصیرت از لوازم تمدن سازی جهان اسلام به شمار می‌آید که از آثار آزادی

معنوی محسوب می‌گردد و آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال / ۲۹)، به آن اشاره دارد و به حکمت عملی نیز تعبیر می‌شود. تصویرسازی انگاره شناخت دوست و دشمن از دیگر آثار آزادی معنوی است که در بازسازی ذهنی دانشجویان بسیار مؤثر است و در کلام حضرت امیر به آن اشاره شده است. همان‌گونه که آثار آن در تجلی کشف معارف الهی و تلطیف احساسات جلوه‌نمایی می‌کند و در کلام شعرای قدیم تصویر واضحی از این مطلب به چشم می‌خورد. از دیگر جنبه‌های آزادی معنوی پیروزی بر شداید و مشکلات است که آیه ﴿... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا...﴾ (طلاق / ۲)، پرده از آن می‌گشاید، از آنجا که انسان موجودی مرکب است، تضاد و ضدیت درونی بر او حکومت می‌کند، حال اگر دانشجویان در دانشگاه‌ها را به قضاوت درباره خود بتوان دعوت نمود و قاضی و مدعی و مدعا علیه در وجود او به یک صورت نقاشی شود تصویر ذهنی او در مورد خودش چگونه خواهد بود؟ در زمانی که صددرصد قیام علیه منافع اوست آیا آن را سلب و به دیگری تفویض می‌نماید؟ استاد در آموزش آزادی معنوی به دانشجو و تصویرسازی روح متعالی آزادمنشی و آزاد اندیشی وظیفه‌ای مهم ایفا می‌کند که دانشجو بتواند علیه خود حکم نماید که هر کس درون او واعظی نباشد، موعظه دیگران در او اثر نمی‌کند، بنابراین آزادی معنوی قسمت عالی انسانی انسان است که از قسمت حیوانی و شهوت آزاد شده باشد و در واقع بزرگترین هدف انبیاء عظام می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۴: ۹۱)، هم‌چنانکه دنیای غرب، آشفته‌گی و سرگردانی انسان را در بی‌ایمانی و دوری از خداوند یاد آور شده ولی براساس آموزه‌های اسلام، زندگی در تفسیر دقیق و معنادار از بندگی و تقوا تبیین شده است که در آزادی بنده از قید هواهای نفسانی منطوی است. مؤید ما، سخن علامه جوادی از تفسیر زندگی در حدیث بندگی رونمایی می‌شود چنانکه ایشان قائل است هدف حیات انسان برای نوپایان "عبادت" و برای متوسطان "عبودیت" است؛ اما هدف نهایی بسی فراتر از این دو است و آن مظهر ربوبیت، به عبارتی حریت عبد است در لباس عبودیت حق، که این هدف حیات برای اخص خواص، صورت‌نمایی شده است (جوادی، ۱۳۹۸: ۱۷۷).

۲-۴- آزادی اجتماعی

تمدن، محصول اجتماعی شدن است و با پیچیده شدن روابط انسانی تعریف می‌شود. تمدن، واحدی عام برای تحلیل یک اجتماع است که علاوه بر توجه به ابعاد مادی زندگی بشری به ابعاد روحی و معنوی آن نیز توجه دارد. در منظومه فکری مطهری، یکی از حماسه‌های قرآنی، موضوع آزادی اجتماعی است که در آیه ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/۶۴)، به آن اشاره شده است. در این آیه همه ملت‌ها را به پرستش یک معبود دعوت می‌کند که با جمله ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾ بیان می‌گردد و با جمله ﴿لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ نظام اسارت و استثمار و لا مساوات را ملغی و آزادی اجتماعی را تصویر سازی می‌کند. در اعلامیه حقوق بشر، علت العلل تمام جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها، بی احترامی به آزادی دیگران مطرح شده است. سه عامل مهم در سلب آزادی اجتماعی تأثیرگذار است، عامل اول؛ آن است که افراد سلب‌کننده آزادی با دلیل سودجویی و منفعت‌پرستی و قدرت باعث سلب آزادی دیگران می‌شوند. و عامل دوم؛ که مربوط به آزادی افراد سلب شده است، دو دلیل رخوت و سستی و ضعف به‌عنوان عوامل مهم سلب آزادی معرفی شده‌اند. و سومین عامل؛ قوانین اجتماعی و تشکیلات اجتماعی است به‌گونه‌ای که افراد اجتماع نتوانند آزادی خودشان را تأمین کنند (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۰۵). رهیافت اسلام در بازدارندگی این عوامل، محدود کردن قدرت سودجویان و تعلیم و تربیت روح حقیقت‌جویی و مبارزه با زبونی و ضعف می‌باشد. در نگاه دانشجویان امروز، استاد مارکسیست، سخن عیسوی و محمدی می‌گوید و استاد معارف، سخن مارکسیستی را در ذهن آنان پرورش می‌دهد. در منظومه فکری استاد مطهری، دو رمز موفقیت در بازنمایی آزادی اجتماعی، صداقت و دوری از نفاق و قدرت اجرایی در جامعه است. از اصول مهم در نظام فکری ایشان عدم تفکیک آزادی معنوی از آزادی اجتماعی است چرا که این دو در هم تنیده شده‌اند بدین معنا که اندیشه‌های اومانستی و لیبرالیستی، انسان را در قیود اسارت و بندگی نفس قرار می‌دهد در حالی که اندیشه‌های الهی، آزادی حقیقی را به فرد و

جامعه تزریق می‌کند. در پرتو اندیشه‌های ملحدانه، فرد در قیود مادی اسیر شده که از اثرات آن افسارگسیختگی و بی بندوباری می‌باشد، به عبارتی آزادی معنوی از بین رفته و بانابودی اجتماع قرین می‌گردد.

بنابراین ارتقاء سطح دانش و بینش سیاسی و اجتماعی دانشجویان و تجهیز آنها با توانایی‌ها و قابلیت‌های مورد نیاز برای تحلیل مسائل جامعه و جهان در تحقق آرمان‌های اسلامی و نیز ارتقاء سطح دانش و معرفت دینی و سیاسی و اجتماعی استادان متناسب با رشته تحصیلی، علایق و تجارب آنان و همچنین حل مشکلات اجتماعی و معیشتی دانشجویان به منظور فراهم آوردن بستر لازم برای فعالیت‌های علمی فرهنگی و دینی آنان؛ از جمله تدابیر سیاست‌های راهبردی شورای عالی انقلاب جهت اعتلای کانون تمدن یعنی دانشگاه‌ها محسوب می‌شود که باید در گفتمان تمدنی مورد بازخوانی و مذاقه بیشتری قرار گیرد.

۲-۵- آزادی بیان

در مجموعه اندیشه شهید مطهری، یکی از دلایل بقای اسلام، انگاره آزادی بیان است که به گروه‌های مختلف اجازه طرح افکار خود را می‌دهد و ضبط افکار آنان توسط علمای مذهبی، دلیلی بر بقای تفکرات آنها می‌باشد که کتب احتجاجی حدیثی، ادعای ما را ثابت می‌کند. مغنیه در ذیل آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۳۰)، از اینکه خداوند به ملائکه اجازه اعتراض داده است، آزادی بیان را نتیجه می‌گیرد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۸۱/۱)، در نگره بینش مطهر، تنها راه حفظ از کیان اسلام، ایجاد آزادی بیان در اندیشه است، و بیان مارکسیست باید با نام لنین، استالین، مارکس و انگلس باشد و با قالب‌های اسلامی و منطق فریب همراه نگردد. نقاشی آزادی در بیان استاد معارف، باید واضح گردد و حد و مرز آن روشن شود و این بهترین مواجهه با افکار مخالف است که در منطق اسلام بیان گردیده است (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۰). علامه جوادی آملی در باب تفاوت آزادی اندیشه با آزادی اظهار اندیشه بیان می‌کند:

از باب «تعریف الأشياء بأضدادها» درک بایسته معنای «آزادی اندیشه» در گرو فهم معنای بردگی و اسارت اندیشه است. برخی آزادی اندیشه را با رهایی و نیز آزادی اظهار اندیشه خلط کرده و آن را دستاویزی برای ارزش‌های لیبرال‌دموکراسی قرار می‌دهند؛ در حالی که اندیشه حقیقی فراحسی است و آزادی یا اسارت آن، در درجه نخست، معلول عوامل حسی بیرون از جان انسان نیست. آنچه می‌تواند عقل و اندیشه را به اسارت درآورد شهوت و غضب و وهم است که هر سه از قوای درونی نفس‌اند. پس آزادی اندیشه در گرو رهایی از شهوت و غضب و وهم افسارگسیخته است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۳۷-۳۸).

هم‌چنانکه تفکرات قرآنی تصویر رستگاری را درآزادی از حرص و بخل از هوای نفس به تصویر می‌کشاند ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (تغابن/۹)، روایات نیز آزادی را در ترک شهوات صورت‌گیری می‌کنند، «من ترک الشهوات کان حراً» (مجلسی، ۱۴۱۰: ۲۳۹/۷۴؛ حرانی، ۱۳۶۳: ۸۹)، لذا آزادی اندیشه در نگاه استاد مطهری با کلام وحی هماهنگی و هم‌نوازی دارد. ولی آزادی اظهار اندیشه در جهت سوق دادن انسان به سمت کمالات انسانی بایسته است و برای ایجاد انحراف در نظام اسلامی باطل و ناشایست است، زیرا نشر عمومی افکار الحادی در نظام اسلامی، که بر توحید و تقوا استوار است، اختلال و بی‌نظمی می‌آورد. انسان در اسلام صاحب کرامت و آزادی حقیقی است. خداوند آزادی انتخاب راه را به او اعطا و طریقه گزینش بهترین را به وی آموخت (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۷۸)، همان‌گونه که از آیه ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/۱۸)، استنباط آزادی در انتخاب سخن برتر استنباط می‌شود که مؤلفه‌های راهبردی سیاست‌های اجرایی مصوب شورای عالی انقلاب فرهنگی در راستای ساخت دانشگاه اسلامی و نهادی تمدن‌محور در زمینه آزادی بیان به شرح ذیل می‌باشد که لازم و ضروری است این موارد در اذهان اقدار دانش‌پژوه بازان‌اندیشی و هم‌اندیشی شود.

۱. قانون‌مند کردن فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی دانشجویان به منظور فراهم کردن محیطی سالم و آزاد و مطمئن برای بحث، گفت‌وگو، تحرک و ارتقای اندیشه دینی.
۲. تقویت تشکل‌های متنوع علمی، دینی، فرهنگی و صنفی دانشجویان به منظور افزایش نشاط و تحرک و مشارکت آنها.

۳. تعظیم شعائر مذهبی برای اعتلای روح دین باوری و احترام به ارزش‌های مذهبی متناسب با فضای علمی و فرهنگی دانشگاه.
 ۴. طراحی و اجرای برنامه‌های هدفمند فرهنگی، اجتماعی و فوق برنامه در قالب فعالیت‌های مشارکتی.
 ۵. معرفی چهره‌های پرتلاش و موفق در حوزه‌های فرهنگی، علمی و اجتماعی متناسب با شرایط روز و محیط‌های دانشگاهی.
 ۶. بسترسازی مناسب برای تبادل آزاد اطلاعات و اخبار مورد نیاز برای تحلیل مسائل جامعه و جهان به منظور تحقق آرمان‌های اسلامی.
 ۷. تلاش برای افزایش قدرت نقد و دوری از سطحی نگری در میان دانشجویان.
 ۸. ترویج و تقویت روحیه قانون‌گرایی در میان دانشجویان و تشکل‌ها و نهادهای دانشجویی.
 ۹. به رسمیت شناختن تشکل‌های مختلف باسلايق و گرایش‌های متنوع و متکثر سیاسی اجتماعی و فرهنگی در دانشگاه و در چهارچوب قوانین و مقررات.
 ۱۰. زمینه‌سازی مناسب برای ارتباط متقابل و گفت‌وگوی همدلانه دانشجویان دانشگاه‌ها با طلاب علوم دینی (مصوب جلسه ۵۳۱ مورخ ۸۲/۱۰/۹).
- البته باید خاطر نشان کرد که آزادی بیان در محیطی باید باشد که مخاطبان آن، قدرت فهم و تشخیص سره از ناسره و حق از باطل را داشته باشند وگرنه دچار انحرافات فکری گشته و زمینه‌های تشمت افکار و عقاید نادرست در جامعه فراهم خواهد شد. لذا ضروری به نظر می‌رسد که در مجامع علمی و تخصصی که اهل فن حضور دارند و از تخصص لازم بهره‌مند هستند به ایراد بیان و نقد و تحلیل مسائل پرداخته شود و در مکان‌های عمومی که افراد قدرت تصویرگری اندیشه‌های صحیح را از ناصحیح ندارند اجتناب گردد.

۲-۶- آزادی فرهنگی

جبر محیط یکی از عذرهایی است که امروزه به‌عنوان متناسب شدن با اقتضائات زمانی و مکانی مطرح می‌شود. برخی از دانشجویان، شرکت در مجالس حرام،

بدحجابی و دیدن فیلم‌های مستهجن و... را از اقتضائات محیطی می‌دانند در حالی که از نظر اسلام، این عذر مسموع نیست. قرآن در این زمینه می‌فرماید: ﴿...قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا...﴾ (نساء/۹۷). در مجموعه معرفتی استاد مطهری، یکی از نکات برجسته سیره زندگی رسول اکرم ﷺ تقدم عقیده بر جان و مال و آب و خاک است که منتهی به هجرت می‌شود. این سلوک ظاهری با سلوک الی الله باید توأمان باشد به عبارتی هجرت جسمی و هجرت روحی که در آیه ﴿مَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (نساء/۱۰۰). متذکر آن شده است، همراه هم باشد. تعمیم این آیه به طالبان علم در تفاسیر، از مشهودات قرآنی این مسئله به شمار می‌آید. لذا دانشجویانی که جهت ازدیاد ایمان، جلای وطن می‌کنند و هدف آنها اصطیاد نیازهای اسلامی است هرچند در پوشش لباس پزشکی جلوه‌گری نمایند مهاجر الی الله محسوب می‌شوند. بحث هجرت همان‌گونه که در نهج البلاغه مسطور است اختصاص به زمان و مکان معین ندارد بلکه به حکم و وضع اول خودش باقی است «الهجرة قائمة على حدها الأول» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹). از مصادیق دیگر هجرت در منظومه فکری استاد مطهری، هجرت از گناهان است که در روایت «المهاجر من هجر السيئات» (کلینی، ۱۴۲۹: ۲/۲۳۵) به آن اشاره شده است و نکته حائز اهمیت آن است که اسلام هر دو هجرت را مورد مذاقه قرار داده بدین معنا که هجرت عملی چیزی است که هجرت از سیئات، جای آن را پر نمی‌کند و بالعکس آن نیز صادق است (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۳۸) بنابراین اساتید باید انگاره آزادی از قیود و وابستگی به شهر و دیار و آزادی از بند شهوات و امیال و خصلت‌های روحی ناروا را در ذهن جوانان باز آفرینی نمایند. در این راستا توجه به مقتضیات زمان و نیازها و علایق و رشته‌های تحصیلی دانشجویان در برنامه ریزی‌های فرهنگی و ارائه چهره‌ای متین و جذاب از آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی و بستر سازی مناسب جهت هجرت برخی دانشجویان که زمینه آلودگی به گناهان در محیط دانشگاه و پیرامون آن برای آنان فراهم است و نیز توجه به حفظ عفاف در مراکز آموزشی به‌ویژه تنظیم روابط بین دانشجویان دختر و پسر که از مصادیق هجرت از گناه شمرده می‌شود، باید از شاخصه‌های نمادین در بازانگاری آزادی فرهنگی در دانشگاه‌ها قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

برای تبیین اهداف و دستاوردهای راهبردی شورای عالی انقلاب فرهنگی در زمینه گفت‌وگو تمدن ساز که نقطه کانونی آن در دانشگاه متمرکز می‌شود، بهره‌گیری از اندیشه‌های متعالی استاد مطهری مسیری روشن در پیش روی ما قرار می‌دهد. در تلاش پیش رو که قدرت انگاره‌های آزادی در منظومه فکری استاد مطهری به تصویر کشیده شده است، با تعابیری چون آزادی تفکر، آزادی عقیده و... روبه‌رو می‌شویم که توحید عملی را به دنبال دارد و چالش‌های الهیات را پاسخ می‌دهد. در این بینش آزادی عقیده به معنای آزادی از دلبستگی‌ها است. آزادی معنوی و نقش آن در تفکرات استاد مطهری، تقوای الهی را به دنبال دارد و نتیجه آن آزادی اجتماعی است که در قالب صداقت و دوری از نفاق در قدرت اجرایی جامعه نمایان می‌شود. همان‌گونه که حفظ کیان اسلام در بینش مطهر در گرو آزادی بیان تعریف شده است و تصویر سازی آزادی فرهنگی در هجرت عملی و هجرت از گناه خلاصه می‌شود. بنابراین تحلیل قدرت انگاره‌های آزادی در نگره استاد مطهری می‌تواند در بستر سازی تمدنی آمیخته با فرهنگ غنی اسلام که در چشم انداز بیست ساله پیش بینی شده است راه گشا باشد.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۳.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسیرتسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
۶. —، جامعه در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۹۸.
۷. —، ولایت فقیه، قم، اسراء، ۱۳۹۷.
۸. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ ۱، بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲.
۱۰. رضا، محمد رشید، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ۱۲جلد، چاپ ۱، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰جلد، چاپ ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۱۲. قراملکی، احدفرامرز، ناسخیان، علی اکبر، قدرت انگاره، چاپ ۳، قم، نشر مجنون، ۱۳۹۷.

۱۳. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، فی ظلال القرآن، ۶ جلد، چاپ ۳۵، بیروت، دار الشروق، ۱۴۲۵.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - دار الحديث)، ۱۵ جلد، چاپ اول، قم، دار الحديث للطباعة والنشر، ۱۴۲۹.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ۳۳ جلد، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰.
۱۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دایرة المعارف قرآن کریم، ۱۰ جلد، چاپ ۳، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲.
۱۷. مطهری، مرتضی، آزادگی بندگی، تهران، بینش مطهر، ۱۳۹۴.
۱۸. —، آزادی انسان، تهران، بینش مطهر، ۱۳۹۴.
۱۹. —، خدا در زندگی انسان، تهران، بینش مطهر، ۱۳۹۴.
۲۰. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، ۷ جلد، چاپ ۱، قم، دار الکتب الإسلامی، ۱۴۲۴.
۲۱. مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی، دبیرخانه، تهران، ۱۳۹۷.

جامعه‌پذیری دینی در آموزه‌های قرآن

مطالعه موردی نهاد خانواده*

- سیدعلی نقی ایازی^۱
□ سیدمحمود مرویان حسینی^۲

چکیده

هر جامعه‌ای برای بقاء خود به اجتماعی کردن اعضایش نیازمند است تا بتواند به ایجاد شخصیت فردی و الگوهای ثابت فکر، احساس و عمل کمک کرده و جایگاه آحاد جامعه و نظام ارزشی و هنجاری مشترک را از این مسیر نمایان سازد. در این میان، نهاد خانواده اهمیت مضاعفی داشته و دین اسلام نیز اهتمام و توجه ویژه‌ای داشته است. مطالعه پیش روی با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی به استخراج و تفسیر اجتماعی گزاره‌های جامعه‌پذیری دین و مباحث پیرامونی آن در نهاد خانواده بر اساس آموزه‌های قرآن می‌پردازد. کاوش‌های این تحقیق به تأثیر عناصر ساختی والدین و فرزندان، احساسات و عواطف خویشاوندی و پایگاه اجتماعی مطلوب خانواده در سطح کلان نظام اجتماعی در فرایند جامعه‌پذیری دست یافته است و به عواملی مانند تجانس فرهنگی و استمرار بر انجام مناسک دین‌داری به منظور تثبیت درونی سازی عناصر دینی پرداخته

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (a.ayazi@isca.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد (marvian@razavi.ac.ir).

است. کارکردهای جامعه‌پذیری مورد پردازش قرار گرفته و از وجود تقلیدهای کورکورانه و انحرافات و کج‌روی موجود در جامعه و رذائل در نهاد آدمی به‌عنوان آسیب‌های این مکانیزم یاد شده است.

واژگان کلیدی: زمینه‌های جامعه‌پذیری، عوامل جامعه‌پذیری، کارکردهای جامعه‌پذیری، آسیب‌های جامعه‌پذیری، خانواده.

مقدمه

تعمیق ایمان دینی به‌عنوان عالی‌ترین درجهٔ دین‌داری مورد توجه دین‌پژوهان بوده است و به وضعیتی اطلاق می‌شود که هر یک از اجزاء و عناصر دین‌ورزی در فرد درونی شده و زمینهٔ کنش‌های مبتنی بر آن را فراهم سازد. معادل این واژه در ادبیات جامعه‌شناسی با عنوان جامعه‌پذیری دینی به کار می‌رود؛ زیرا در مکانیزم جامعه‌پذیری، باورهای هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و زیباشناختی، عواطف و نمادها منتقل می‌شود (گی‌روشه، ۱۳۷۰: ۱۵۴). خصوصیت دینی هر یک از عناصر یادشده در جامعهٔ متدینان بر اساس آموزه‌های دینی مورد تبادل قرار گرفته، خصلت اجتماعی به خود گرفته و در افراد جامعه درونی می‌شود و فرد آمادگی عمل منطبق با این دسته از مؤلفه‌ها را پیدا می‌کند.

با این وصف، جامعه‌پذیری «فرایندی است که به انسان‌ها، راه‌های زندگی کردن در جامعه را می‌آموزد، شخصیت می‌دهد و ظرفیت‌های او را در جهت انجام وظایف فردی و به‌عنوان عضو جامعه، توسعه می‌بخشد» (کونن، ۱۳۷۲: ۱۰۳). خصوصیت دینی چنین مکانیزمی، راه‌های زندگی کردن و شکل‌گیری شخصیت و ظرفیت مبتنی بر شریعت را در فرد درونی می‌سازد.

بر اساس این مکانیزم، «جامعه تنها هنگامی می‌تواند به‌طور مؤثر عمل کند که اعضایش به شیوهٔ پیش‌بینی‌پذیر و منظمی رفتار کنند. اگر هر فرد هر طور که دلش می‌خواهد رفتار کند، بدیهی است که بی‌نظمی، برخوردها و مناقشات بسیاری به‌وجود خواهد آمد. در روند جامعه‌پذیری، اعضای جامعه می‌آموزند، که با یک‌دیگر ارتباط برقرار کنند و نسل‌های متوالی، آموزش‌هایی را که برای حفظ حیات جامعه لازم است

فرا می‌گیرند، و به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهند» (همان، ۱۲۶). به نظر کارکردگرایان ساختاری اگر کنشگران جامعه یک چنین چیزهایی را یاد نگیرند و بلکه ذهن خود نسازند، جامعه امکان‌پذیر نخواهد بود و ما می‌دانیم که این یادگیری‌ها فقط در فرآیند جامعه‌پذیری به صورت رسمی و غیر رسمی امکان‌پذیر است. (ویسی، ۱۳۷۵: ۸۳).

جامعه دینی به عنوان قسمی از انواع جوامع نیز از این قاعده مستثنی نبوده و نیازمند به اشاعه و تعمیق عناصر دین‌داری در بین پیروان خویش می‌باشد و طبیعی است که بخش معتناهی از این عناصر از ناحیه متدینین به آن شریعت در بین آحاد جامعه درونی می‌شود. به عبارت دیگر، جامعه‌پذیری دینی از آن جهت در فرایند دین‌ورزی دارای اهمیت است که این مرحله استعداد و ظرفیت برای وقوع کنش‌های مؤمنانه را ایجاد می‌کند. این مهم، ضرورت بررسی عالمانه عوامل تعمیق بخشی به آن را مضاعف می‌نماید.

در جهت تحقق این مهم، کارگزاران بسیاری متولی درونی سازی عناصر دین‌داری هستند. خانواده، گروه همسالان، مدرسه، رسانه و... در این نوشتار، به مطالعه موردی نهاد خانواده بر اساس آموزه‌های قرآن اشاره می‌شود. نهاد خانواده به دلیل نقش مؤثر در جامعه‌پذیری، بسترسازی، حمایت و نظارت بر ارتباطات و چاره‌اندیشی به منظور بهبود و ارتقاء آن، دارای اهمیت مضاعفی است. دلیل برای اهمیت خانواده این است که خانواده مسئولیت اصلی اجتماعی کردن (جامعه‌پذیری)، کودکان را در سال‌های اولیه و حیاتی زندگی به عهده دارد. خانواده جایی است که کودکان نخستین وابستگی‌های عاطفی نزدیک و صمیمی خود را در آن برقرار می‌سازند، زبان را یاد می‌گیرند و درونی کردن ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی را در آن آغاز می‌نمایند. خانواده بر همه ابعاد وجودی کودکان کم‌سال احاطه دارد (رابرتسون، ۱۳۷۲: ۱۲۸).

خانواده خودآگاه یا ناخودآگاه، هویت فردی، فرهنگی و اجتماعی اعضایش را با توان ارتباطی خویش شکل می‌دهد و در به فعلیت درآوردن عاملیت افراد نقش دارد. درک اولیه فرد از هویت و رشد شخصیت افراد با تلاش آگاهانه و ناآگاهانه خانواده مرتبط است. اگر والدین فرزندان را به طرز مناسبی با ارزش‌های پایدار و هنجارهای مناسب تطبیق دهند، آنان قابلیت عملکرد مناسب در شرایط زمانی و مکانی متفاوت را

می‌بایند و استراتژی مناسبی در مواجهه با تکنولوژی نوین اتخاذ می‌کنند. در شعاع هویتی، فرد کسانی را که متعلق آنهاست درون گروه و مقوله مثبت، و افرادی را که به آنها تعلق ندارد، برون گروه می‌شناسد. بنابراین می‌توان تناظری میان گرایش فرد به دیگران و اعتماد به آنها با مقوله بندی هویتی یافت. خانواده منبع هنجارسازی است و می‌تواند در به فعلیت درآوردن هنجارهای اخلاقی و غیر اخلاقی مؤثر باشد. بنابراین نقش خانواده بسیار مؤثر بوده و به این مهم در آیات قرآن اشاره شده است.

با این وصف، خانواده به‌عنوان اولین کانونی که فرد در آن قرار می‌گیرد، دارای اهمیت شایان توجهی است. اولین تأثیرات محیطی که فرد دریافت می‌کند از محیط خانواده است و حتی تأثیر پذیری فرد از سایر محیط‌ها می‌تواند نشأت گرفته از خانواده باشد.

بنابراین، اهمیت پرداختن به موضوع «جامعه‌پذیری خانواده»، ریشه در اهمیت نهاد خانواده دارد و موقعیت ویژه‌ای است که این نهاد در ساخت اجتماعی دارد. تحلیل‌های ساختی خانواده در فرایند جامعه‌پذیری، نوع تعاملات و روابط بین اعضاء را در راستای تحقق حداکثری برای تعمیق عناصر فرهنگی تبیین می‌کند. این نوع تفکر، الگوهای متنوعی از میزان و چگونگی جامعه‌پذیری ارائه می‌دهد.

۱- پیشینه تحقیق

در موضوع یاد شده به‌طور مشخص دو مقاله استقراء شد. مقاله جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی قرآن (خیری و بصیرت، ۱۳۹۷)، بر این باور است جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی اسلامی، امری لازم است و باید متناسب با فرهنگ اسلامی باشد. از این رو، پرداختن به جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی از نگاه منابع اسلامی را ضروری می‌داند. سؤال اصلی این است که جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی قرآن چگونه است؟ برای روشن شدن این بحث، تبیین شده است که اساس نظام اجتماعی قرآن را باورها، ارزش‌ها و هنجارهای دینی تشکیل می‌دهد. عملیاتی شدن این مجموعه فرهنگی در نظام اجتماعی با جامعه‌پذیری است؛ و به عناصر آن شامل (روش، محتوی و عوامل) پرداخته شده است. در این عناصر، موارد از روش آموزشی، تقلید و تأثیرپذیری از گروه

مرجع و در محتوی، بخش فرهنگ‌شناختی شامل باورها، ارزش‌ها و هنجارها، و عوامل جامعه‌پذیری، مانند خانواده، آموزش و پرورش، همسالان و رسانه‌های جمعی توضیح داده شده‌اند و موارد از آیات قرآن متناسب با بحث‌ها، مطرح و تبیین شده‌اند. نتیجه تحقیق حاضر این بوده که جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی قرآن مبتنی بر نظام الهی توحیدی است. از این نظر، همه آموزه‌های اجتماعی پذیرفتنی نیست، بلکه فرایند جامعه‌پذیری متناسب با فرهنگ قرآنی در باورها، ارزش‌ها و هنجارها می‌باشد.

مقاله دیگر با عنوان، قرآن و جامعه‌پذیری (حسامی، ۱۳۸۸)، با رویکرد نظری و تحلیلی و با کنکاش در آیات قرآنی می‌کوشد تا نشان دهد قرآن کریم ضمن احترام به جماعت انسان‌ها، همگان را به پذیرش همه آموزه‌های اجتماعی فرا نمی‌خواند، بلکه سرپیچی از آموزه‌های ناسازگار با اسلام را مطلوب می‌شمارد. بنابراین، در نگاه قرآن، اجتماعی شدن در گروه‌های مؤمنانی که هنجارها و ارزش‌گذاری‌های خود را بر پایه ارزش‌های اسلام بنا می‌کنند، محترم است، نه در هر گروه و اجتماعی.

آنچه تحقیق حاضر را از مطالعات مشابه متمایز می‌کند، مطالعه میان رشته‌ای این تحقیق و استخراج و تحلیل گزاره‌های جامعه‌شناختی از قرآن است و به‌طور مشخص به نهاد خانواده پرداخته و به عوامل، زمینه‌ها، کارکردها و آسیب‌های احتمالی بر اساس آیات قرآنی اشاره شده است.

بنابراین هدف از نگارش این مقاله بازسازی برخی آراء و دیدگاه‌های علوم اجتماعی و به‌طور مشخص در حوزه جامعه‌پذیری با رویکرد قرآنی و بهره‌افراز آموزه‌های این کتاب آسمانی در بین جوامع انسانی است.

۲- روش‌شناسی

روش مطالعه در این پژوهش، روش کیفی برگزیده شده و مشخصاً از تکنیک تحلیل محتوای کیفی استقرائی به‌عنوان یکی از مکانیزم‌های روش کیفی استفاده شده است. در این مکانیزم، شناخت واقعیت جز با درک آن به مثابه یک کل واحد و به هم پیوسته، ممکن نمی‌شود. همچنین فهم معانی مستتر در پیام‌ها تنها با گذر از سطح و با رسوخ به معانی پنهانی که در پس اجزای متن نهفته‌اند، میسر خواهد شد. در تحلیل

محتوای کیفی، با در نظر داشتن کاستی‌ها، محقق فعالانه وارد فرایند تحقیق می‌شود و به درک موضوع تحقیق با در نظر گرفتن بافت ارتباطی که موضوع مطالعه در آن ریشه دارد (نظیر نیت مؤلف و زمینه فرهنگی موضوع)، ویژگی‌های متن (مانند بافت غیر زبانی، نشانه‌شناختی، دستوری و....) ویژگی‌های گروه هدف و دریافت کنندگان اقدام می‌کند (Mayring, 2003: 267). مسیر حرکت در تحلیل محتوای کیفی عمدتاً از متن به سمت بیرون کشیدن مقولات و سپس ایجاد مدل‌ها و نقشه‌های مفهومی است. از این رو، کاربرد بیشتر منطق استقراء در آن، پذیرفته شده است (Eio&Kingas, 2007: 107). استفاده از رویکرد استقرائی که از آن به عنوان تحلیل محتوای متعارف هم نام برده شده است، بیشتر زمانی ضرورت می‌یابد که اطلاعات کافی درباره یک پدیده وجود ندارد و محقق می‌خواهد دانش زمینه‌ای لازم را در این خصوص فراهم کند. این شیوه تحلیل محتوا، بیشتر به دنبال تقلیل اطلاعات و ارائه توصیفی دقیق پیرامون یک موضوع است. در اینجا تحقیق از طریق توجه به مضامین مسلط و متداول در داده‌هاست (Thomas, 2006: 2).

بنابراین، به منظور دستیابی به توسعه مفهومی جامعه‌پذیری دینی در آموزه‌های قرآن با تأکید بر نهاد خانواده، گردآوری داده‌ها از میان آیات وحی نخستین مرحله است که باید اقدام نمود؛ آنچه خلاقیت و اتقان کار را در این زمینه تضمین می‌کند، احاطه پژوهشگر به تفسیر اجتماعی آیات وحی و فهم جامعی از جامعه‌پذیری دینی است. در این میان گرایش تفسیر اجتماعی از اهمیت بیشتری برخوردار است که به منظور تشریح و تأیید بر مفهوم پردازی‌ها صورت گرفته است.

«مقصود از تفاسیر اجتماعی، مجموعه‌ای از شروح، توضیحات، استنباطات و تحلیل‌هایی است که مفسران در طی قرون و اعصار در ذیل آیات اجتماعی قرآن مجید عرضه کرده‌اند. آیات اجتماعی نیز به آیاتی اطلاق می‌شود که به زندگی اجتماعی انسان و لوازم و آثار و پیامدهای آن مربوط باشد» (تقی زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۷۰).

یکی از مسائل اساسی در عرصه پژوهش، سنجش صحت و دقت یافته‌های تحقیق است؛ از این جهت، توجه به ارزیابی‌های علمی، به منظور افزایش مشروعیت و مقبولیت علمی نتایج پژوهش، امری ضروری و اجتناب ناپذیر است؛ از این اقدام در پژوهش‌های

کیفی به قابلیت اعتبار تعبیر می‌شود. قابلیت اعتبار در این مطالعه، نشان دادن رابطه بین کدگذاران (داوران) در نتایج کدگذاری بوده و به معنای میزان توافقی است که کدگذاران مستقل، هنگام ارزیابی ویژگی‌های یک پیام یا متن به دست می‌دهند. واژه خاص مورد نظر برای سازگاری در تحلیل محتوا، «توافق بین کدگذاران» است و این امر در تحلیل محتوا مورد نیاز است. زیرا میزان کمیت‌های مشابهی را که قضاوت‌های متفاوت به هر پدیده می‌دهند، اندازه می‌گیرد.

۳- یافته‌های تحقیق

۳-۱- عوامل و زمینه‌های مؤثر بر جامعه‌پذیری دینی در خانواده

۳-۱-۱- عنصر ساختی والدین

پدر و مادر، وظیفه و مسئولیت خطیر تربیت کودکان را به‌عنوان نخستین اولویت کارکردی خود بر عهده دارند، بلکه می‌توان گفت؛ کودکان معاصر، بیش از کودکان گذشته از میان الگوهای متحرک محیطی، نزدیک و همانند خود، به پدر و مادر اقتدا می‌کنند و به‌گونه غیر ارادی رفتار آنان را الگوی رفتاری و سرمشق زندگی خویش قرار می‌دهند. بر این اساس الگوبرداری رفتاری فرزندان از والدین نسبت به دیگر عوامل تربیت‌پذیری از اهمیت بیشتری برخوردار است.

آیه سی و ششم سوره بقره^۱، شیطان را عامل دوری آدم و حوا از بهشت و نعمت‌های آن و کرامتی که داشتند، معرفی می‌کند. محتوای آیه یاد شده گواه بر این مطلب است که پدر و مادر، در تعیین پایگاه و منزلت اجتماعی فرزندان‌شان مؤثرند. چنانکه ذکر احسان به پدر و مادر پس از موضوع ربوبیت خداوند در آیه ۲۳ سوره اسراء^۲ می‌تواند اشاره به اهمیت و منزلت اجتماعی والدین در تربیت و رشد انسان باشد.

۱. ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾.

۲. ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.

آیه ۲۸ سوره مریم^۱ نیز گواهی دیگر بر تأثیر والدین در جامعه‌پذیری است «ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره». استبعاد مخاطب نسبت به والدین حضرت مریم نسبت به اتهامی که به وی زده شد حاکی از آن است که والدین در جامعه‌پذیری فرزندان تأثیر شگرف و عمیقی دارد «والدین تو (مریم)، افراد عقیفه، صالح و پاکیزه بودند؛ تو از کجا این سلوک ناصواب را برگزیدی» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۵/۳۹).

تربیت صحیح اطفال و پرورش صفات پسندیده، که تعبیری دیگر از جامعه‌پذیری است، یکی از وظایف اسلامی و اجتماعی پدران و مادران است. والدین مکلف هستند فرزندان خویش را به پاکی و نیکی تربیت کنند و عملاً آنها را افرادی شایسته و با فضیلت بارآورند (فلسفی، ۱۳۴۸: ۲۸۶).

حضرت سجاد علیه السلام درباره اهمیت درونی سازی عناصر فرهنگی توسط والدین به فرزندان و نوع رابطه ایشان چنین فرموده‌اند: «حق فرزندان است که بدانی وجود او از تو و نیک و بدش در این جهان وابسته به تو است و با دارا بودن قدرت واسطه پدری، مسئول تربیت وی هستی، باید رفتار تو درباره فرزندان هم مانند رفتار مرئی شایسته‌ای باشد که تربیت صحیحش در این جهان مایه زیبایی و جمال اخلاقی فرزند گردد» (همان، ۲۸۷).

۳-۱-۲- وجود فرزندان صالح

طبق مفاد آیه سی و هشتم سوره آل عمران^۲، انگیزه حضرت زکریا از اینکه گفت: پروردگارا مرا از ناحیه خود فرزندی و نسلی پاک ببخش، «منظورش از ذریه طیبه، فرزندی بود که نزد خدا کرامتی شبیه به کرامت مریم و شخصیتی چون او داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۳/۲۷۴).

در این آیه، به یکی از عوامل جامعه پذیر کننده در نهاد خانواده اشاره شده و آن عضویت فرزندان صالح و نوع روابط شان در کانون خویشاوندی است، چون گروه‌ها و

۱. ﴿يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعْثًا﴾.

۲. ﴿هَئِنَّا لِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾.

افرادی که انسان با آنها کنش متقابل چهره به چهره دارد (خانواده، همسالان، گروه همبازی و...) تأثیر تعیین کننده‌ای در شکل‌گیری شخصیت و کنش‌های اجتماعی او دارند. زیرا «میزان تأثیرگذاری کارگزاران اجتماعی شدن بر جامعه پذیر شونده‌گان با یک‌دیگر برابر نیست. یکی از عواملی که بر میزان تأثیرگذاری آنان مؤثر است، میزان تعامل آنها با یک‌دیگر است و هر چه تعامل بیشتر باشد، احتمال تأثیرگذاری بیشتر است» (صدیقی اورعی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۴۲).

۳-۱-۳- پایگاه اجتماعی مطلوب

وجود عناصر مطلوبی چون منزلت اجتماعی شایسته و پیشینه مثبت خویشاوندی، زمینه تشکیل خانواده کارآمد و مؤثر را فراهم می‌سازد. تشکیل نهاد خانواده با چنین خصوصیتی می‌تواند تأثیر مثبتی در ساخت کلان جامعه داشته باشد. آیه نود و یکم سوره هود^۱ به پایگاه خانوادگی حضرت شعیب علیه السلام اشاره می‌کند که باعث دوری وی از گزند حوادث شد و تا حدی زمینه جامعه‌پذیری قومش را فراهم آورد.

مردم زمان حضرت شعیب علیه السلام خطاب به وی «گفتند: ما تو را در بین خود ضعیف می‌بینیم که نه به دستورات اعتنایی هست و نه به سخنان، آنگاه تهدیدش کردند اگر ملاحظه این عده قلیل از بستگانت نبود تو را به‌طور یقین سنگ‌سار می‌کردیم، ولی ملاحظه جانب این چند نفر خویشان تو را کردیم و متعرض تو نمی‌شویم، سپس دنبال آن تهدید، اضافه کردند که تو در بین ما قوی نیستی و مقام منیعی نداری و اگر بخواهیم تو را می‌کشیم و تنها چیزی که تاکنون ما را از این کار بازداشته، رعایت جانب بستگان تو بوده است (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۵۶۰/۱۰).

موقعیت و پایگاه خانواده هر فرد، نوع تعامل جامعه را با فرد مشخص می‌کند (آخوندی و ایازی، ۱۳۹۰: ۴۳). آیات متعدّد در سوره شعرا که پیامبرانی همچون هود، صالح، لوط، نوح با تعبیر اذ قال لهم اخوهم با مردم خویش صحبت کرده و آنان را دعوت به

۱. ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقْتَ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرُّكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾.

ایمان کرده‌اند، ناظر به جایگاه منزلت خانوادگی و تأثیر در دعوت می‌باشد. البته این برادری در مدار خانواده کلان و قومیت واحد است. به طریق اولی خانواده سببی، اثرگذاری بیشتری دارد.

۳-۱-۴- ابراز احساسات و عواطف

برقراری روابط مبتنی بر عواطف و صمیمیت در بین اعضاء خانواده و شبکه خویشاوندی، نوعی هم‌تغییری بین اعضاء ایجاد می‌کند، به طوری که ابراز محبت و صمیمیت تعاملی، میزان و ضریب آن را مضاعف کرده و به سایر ابعاد نظام خویشاوندی و آحاد جامعه تسری پیدا می‌کند. در این سنخ از روابط، افراد عموماً قواعدی را شکل می‌دهند که متناسب با نگرش‌های پذیرفته شده باشد. آیات ۲۳ و ۲۴ سوره اسراء^۱ روابط عاطفی و خاص گرایانه را از مختصات خانواده دانسته است. این خصوصیت منجر به تسهیل در امر اجتماعی شدن اعضاء خانواده در سطح خرد و نظام اجتماعی در سطح کلان می‌شود. از دیگر سو، روابط عاطفی و تولید عاطفه در خانواده، انسجام و نظم اجتماعی را در جامعه فراهم می‌سازد؛ عدم توجه به این مهم منجر به اختلال در روابط عاطفی و خاص گرایانه در خانواده شده و روابط ابزاری و عام‌گرایانه به تدریج جای‌گزين آن خواهد شد (آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۳۲۷).

آیه ۲۱ سوره روم^۲ نیز ثبات، استحکام و پایداری خانواده را وابسته به میزان احساسات، عواطف و روابط دوستانه و عاطفی معرفی می‌کند.

آیه ۱۹ سوره نساء^۳ نیز بر این معنا دلالت می‌کند «روابط درون‌گروهی خانواده نباید بر اساس خودکامگی باشد، بلکه باید بر اساس عاطفه استوار بوده، اعضاء همواره در

۱. ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٍ وَلَا تَهْزُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا * وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْمِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾.

۲. ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

۳. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلْ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾.

راستای تحکیم و تثبیت نهاد خانواده گام بردارند» (آخوندی و ایازی، ۱۳۸۹: ۳۰۰/۱)، در ادامه همین سوره آیه ۲۱ اشاره می‌کند، اگر روابط سلطه‌ابزاری که در تعارض با روش‌های جامعه‌پذیری است، جای‌گزین عواطف و صمیمیت‌ها شود فروپاشی نظام اجتماعی خانواده از پیامدهای آن خواهد بود.

آیه سی و ششم سوره نساء^۲ در مقام بیان ابراز احساسات و عواطف عملی بوده که چنین معنایی از آن استفاده می‌شود

بنابراین، روابط صمیمی تابع انتظارات اجتماعی است و به شیوه‌ای کم و بیش صریح به تبیین عاطفه و عشق می‌پردازد. این امر زمینه‌درونی سازی عناصر فرهنگی را دو چندان می‌کند.

دومین نکته مهم این آیه، سلسله مراتب این روابط صمیمی و عاطفی است که از والدین شروع و به بردگان ختم می‌شود.

مطالعات برین نشان می‌دهد که چگونه هنجارها روابط صمیمی را تعیین می‌کنند، این مطالعات نشان می‌دهند که هنجارها دارای کارکردهای فرهنگی و دوره‌ای هستند. نتایج تحقیقات دیگر نشان می‌دهد که افراد از احساسات عاطفی، عاشقانه، متأثر از هنجارهایی در روابط صمیمانه برخوردارند و برای تبیین هیجانات خود از واژه‌های خاصی استفاده می‌کنند (ربانی و کجاف، ۱۳۸۶: ۸۱).

روابط صمیمی در خانواده نوعی هنجار است که به هر میزان درون نظام خویشاوندی بهتر صورت گیرد، فرآیند جامعه‌پذیری در این نهاد به‌درستی انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، مهرورزی و رفتار عاطفی والدین با فرزندان، زمینه ساز شکل‌گیری عزت نفس و هویت خانوادگی شده و او را از احساس حقارت و کمبودهای اجتماعی که پایه بزهکاری و کج‌روی اجتماعی است باز می‌دارد.

۱. ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا﴾.

۲. ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِالْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾.

۳-۱-۵- تجانس فرهنگی

یکی از عوامل و بستر مناسب جامعه‌پذیری در نهاد خانواده، تجانس فرهنگی است. به این معنا که عناصر فرهنگی اعضاء خانواده، مشابهت‌های بسیار با هم داشته تا عناصر موجود بتوانند بهبود وضع موجود را در پی داشته و در جهت تعالی و اهداف پیش روی گام بردارند.

همسان همسری یا هم کفو بودن از لحاظ دینی و مذهبی به‌عنوان مصداقی از تجانس فرهنگی در نهاد خانواده است. براساس تعریف فرهنگ، مجموع رفتارهای اکتسابی و ویژگی اعتقادی اعضاء یک جامعه معین (کوئن، ۱۳۷۲: ۵۹)، اعتقادات دینی یکی از زیر شاخه‌های فرهنگ است. هر چقدر زن و مرد از لحاظ اعتقادات دینی مشابه هم باشند، اختلاف و کشمکش بین‌شان کمتر است (یعنی همسان همسری براساس فرهنگ و دین باعث کاهش انحراف و اختلافات بین زن و مرد می‌شود) لذا هر چقدر زن و مرد اعتقادات دینی‌شان به هم شباهت بیشتری داشته باشد یعنی اینکه هر دو فرآیند جامعه‌پذیری را به درستی و به‌طور مشابه پیموده باشند، در نتیجه در سعادت و سلامتی با هم زندگی می‌کنند، در حالی که هیچ تعارض و دشمنی با هم ندارند.

بدین‌سان، همسان همسری بر بنیان تعلق دینی، در دوره‌ی ما به‌صورتی روشن و استوار تجلی می‌کند و همچون گذشته بر پیوندهای زناشویی اثر می‌گذارد و حتی گاه بر عوامل دیگری که به تدریج اهمیت خود را از دست می‌دهند پیشی می‌گیرد (ساروخانی، ۱۳۸۲: ۶۴).

آیه‌ی دو بیست و بیست و یک سوره بقره^۱، به این مهم اشاره کرده و از همسان همسری، مصداقی از تجانس فرهنگی، به‌عنوان یکی از شرایط تشکیل زندگی مشترک و ایجاد خانواده بیان می‌کند.

با تشکیل خانواده، زن و مرد، در نوع و محبت کنش‌های اجتماعی یک‌دیگر نقش داشته و ارزش‌ها و باورهای مورد قبول یک‌دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند. به‌عبارت

۱. ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا مَؤْمِنَةٌ كَافِرَةٌ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبُكُمْ أَوْلَانِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾.

دیگر شخصیت زن و مرد در نهاد خانواده تحت تأثیر کنش متقابل یک‌دیگر قرار دارد. آیه ۱۸۷ سوره بقره^۱ با تعبیری دیگر حکایت از این معنا می‌کند «این تعبیر نهایت ارتباط معنوی مرد و زن و نزدیکی آنها را به یک‌دیگر و نیز مساوات آنها را در این زمینه کاملاً روشن می‌سازد؛ زیرا همان تعبیر که دربارهٔ مردان آمده دربارهٔ زنان هم آمده است بدون هیچ تغییر» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۶۵۰/۱).

بنابراین فرآیند جامعه‌پذیری هیچ وقت متوقف نمی‌شود و با تشکیل خانواده ارزش‌ها و باورهای زن و مرد تحت تأثیر یک‌دیگر قرار می‌گیرد و فرآیند درونی شدن باورها و ارزش‌ها نیز تداوم می‌یابد. نکته دوم در مورد همسان همسری این است که همسانی بین دو فرد نه تنها آنان را به‌سوی یک‌دیگر جذب می‌کند. بلکه پیوند و وصلت ایشان را استوارتر می‌سازد. به سخن دیگر، ناهمسانی میان زوج، سرچشمهٔ کشمکش‌های خانوادگی است. جلوهٔ همسان رفتاری زوجین که نتیجه همسان همسری است به گونه‌های مختلفی مشاهده پذیر می‌شود. مانند آنچه که در آیات ۸ و ۹ سورهٔ دهر^۲ دربارهٔ حضرات فاطمه و علی علیه السلام بیان شده است.

۳-۱-۶- مناسک دینی

یکی از عواملی که موجب طراوت، تازگی و پویایی دین و حرکت آن به جلو می‌شود، اجرای مناسک است. کارکرد مناسک، نوعی تمرین جامعه‌پذیری دینی است که منجر به فرهنگ‌پذیری دینی و درونی‌سازی عناصر دین و ورزی در بین اعضای خانواده می‌شود. آیهٔ پنج‌ج‌ه و پنج سورهٔ مریم^۳، یکی از نقش‌های مرد در خانواده را نظارت و کنترل و تعیین جهت‌گیری‌ها در نهاد خانواده معرفی کرده است» (آخوندی و ایازی، ۱۳۹۰: ۲۲۱). شکل این نوع نظارت بر اساس آنچه در آیه بدان اشاره شده، استمرار مناسک دینی است.

۱. ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٌ لَهُنَّ﴾.
 ۲. ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾.
 ۳. ﴿وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾.

شکل ۱- عوامل و زمینه‌های جامعه‌پذیری دینی



۳-۲- کارکردهای جامعه‌پذیری دینی در خانواده

خانواده کارآمد با توجه به منابع اسلامی، خانواده‌ای است که با پای‌بندی اعضای آن به باورهای دینی و رعایت حقوق و اخلاق اسلامی، زمینه کشف و پرورش قابلیت‌ها و توانایی‌های آنان را در ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری فراهم می‌کند (صفورایی پاریزی، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۲). از نظر پارسنز، هر سازمان اجتماعی که بخواهد به مؤلفه‌های کارآمدی دست یابد لازم است عمل‌کردهای چهارگانه ذیل را تأمین کند.

یک. حفظ و نگهداری الگوهای فرهنگی بنیانی (آموزش و پرورش و جامعه‌پذیری با میانجی‌گری خانواده در بسیاری از جوامع بزرگ‌تر، همین نقش را ایفا می‌کند).
 دو. انسجام بخشیدن به اعضای خود در یک کار دسته جمعی هماهنگ (معمولاً دین و نظام قانونی این وظیفه را برعهده دارد).

سه. وصول به اهداف جامعه (که از راه سیاست انجام می‌گیرد).

چهار. سازگاری (انطباق با محیط) که از طریق اقتصاد انجام می‌پذیرد (توسلی، ۱۳۷۱: ۲۴۷).

مجموعه فرآیندهایی که به مدد آنها اجتماعی شدن افراد تحقق می‌یابد، کارکرد حفظ الگو در جامعه می‌باشد. از طریق جامعه‌پذیری است که فرهنگ به عاملان انتقال می‌یابد و توسط آنان درونی شده و عامل مهمی در انگیزش رفتار اجتماعی آنان به حساب می‌آید (همان، ۲۵۰). نتیجه چنین فرایندی، ایجاد شخصیت فردی والگوهای نسبتاً ثابت فکر، احساس و عمل می‌شود و منجر به توسعه توانایی‌های شناختی و استعدادهای عاطفی خواهد شد (رابرتسون، ۱۳۷۲: ۱۲۵-۱۱۲).

۳-۲-۱- اصلاحات خویشاوندی

اصلاح اجتماعی گاه میان دو فرد، گاه خانواده و گاه جامعه اسلامی است و این نوع اصلاح زوایای گوناگونی دارد: سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی، اداری و... آنچه در این نوشتار به‌عنوان کارکرد جامعه‌پذیری از آن سخن می‌گوییم اصلاحات در نظام خانواده به‌عنوان نهادی در کنار نهادهای اجتماعی است که بر دیگر نهادها تأثیرگذار است.

موضوع آیه هشتاد و پنجم سوره صافات^۱ درباره گفت‌وگوی حضرت ابراهیم و بستگانش بوده و درباره دومین کارکرد جامعه‌پذیری است. حضرت در قالب پرسش‌های انکاری در مقام بیان حقایقی هستند که موجب توسعه شناختی پرستش می‌شود. این امر می‌تواند زمینه باز اجتماعی شدن خویشاوندان را فراهم آورد. نوع سؤالات مطرح شده در آیه، اظهار تعجب بوده و در نظر داشته تا بفهماند این عمل شما سخت، عجیب و غریب است.

در فرایند اصلاح اجتماعی و فرهنگی، اولین گروه از مخاطبین که برنامه‌های اصلاح اجتماعی و فرهنگی در میان آنها اجرا می‌شود، خویشاوندان هستند (آخوندی و ایازی، ۱۳۹۰: ۵۸۵).

۱. ﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ﴾.

اصلاحات خویشاوندی که در آیه ۲۱۴ سوره شعراء^۱ بدان تصریح شده و پیامبر ﷺ را مأمور به دعوت خویشاوندان به اسلام و اصلاح در نگرش و رفتار ایشان می‌کند، بدین معناست که فرد به درستی ارزش‌ها و باورهای خانواده و جامعه را بازسازی کرده و بر اساس آن بتواند یک جامعه سالم یا به تعبیر افلاطون مدینه فاضله‌ای ترسیم نماید که دیگر در آن هیچ نقص و عیبی وجود نداشته باشد. این مهم می‌تواند به روش‌های گوناگونی محقق شود. طرح پرسش‌های انکاری و تعجبی، نوعی معرفی هنجار نادرست است.

در آیه نود سوره نحل^۲ «خدای سبحان ابتدا آن احکام سه گانه (عدالت اجتماعی، احسان و بخشش به نزدیکان) را که مهم‌ترین احکامی هستند که اساس اجتماع بشری با آن استوار است و از نظر اهمیت یکی پس از دیگری قرار دارند، ذکر فرموده است. زیرا از نظر اسلام، مهم‌ترین هدفی که در تعالیمش دنبال شده صلاح مجتمع و اصلاح عموم است» (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۲/۴۷۵).

در این آیه، یکی از کارکردهای جامعه‌پذیری، صلاح مجتمع و اصلاح عموم بیان شده است. احسان و بخشش افراد ثروتمند به افراد فقیر در شبکه خویشاوندی، باعث اجرای عدالت در بین اعضاء شده و همین امر موجب توزیع و تثبیت ارزش‌های یک جامعه به شمار رفته و فرآیند تحقق جامعه‌پذیری را تسهیل کند.

از دیگر سو باید توجه نمود که اصلاح شبکه خویشاوندی در چنین وضعیتی، باعث اصلاح جامعه نیز می‌شود. طبیعی است که گستره این وضعیت می‌تواند تراکم جامعه‌پذیری را در بین متدینان فراهم آورد.

۳-۲-۲- تأثیرگذاری در سعادت فردی

در آیه صد و سیزده سوره صافات^۳ به یکی از ارزش‌های مهم در نهاد خانواده، یعنی برکت، اشاره شده است. دین مبین اسلام، برای خانواده جایگاه و اهمیت ویژه‌ای قائل

۱. ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾.

۲. ﴿إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾.

۳. ﴿وَبَارِكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾.

است؛ زیرا خانواده می‌تواند عامل بسیار قوی و مؤثری در سعادت یا شقاوت انسان باشد. آنگاه که پدر و مادر در قبال وظایف سنگین و بسیار مهم خود نسبت به فرزندان احساس مسئولیت کرده، وظیفه شرعی و عقلی خود را در این باره عمل نمایند. به یقین فرزندان لایق، شایسته، مسئولیت‌پذیر و مفیدی به جامعه تحویل خواهند داد. در صورت اهمال و سهل‌انگاری، فرایند تعمیق ایمان دینی در نهاد خانواده، دیگر عوامل جامعه‌پذیر کننده می‌تواند تأثیرات خود را بر این فرایند، سیطره بخشیده و تعمیق ایمان دینی را مختل کرده و نتایج مطلوبی به جای نخواهد گذاشت. چنانکه در تفسیر اجتماعی ذیل این آیه استنباط می‌شود «شخصیت فرزندان در خانواده به گونه‌ای مطلق و حتمی، تماما تحت تأثیر ارزش‌ها و باورهای خانواده نیست» (آخوندی و ایازی، ۱۳۹۰: ۵۸۸).

بر این اساس، علاوه بر نهاد خانواده، عوامل دیگری نیز در تربیت کودک نقش دارند، که ممکن است متناسب یا ناهماهنگ با ساخت فرهنگی خانواده باشد. مرحوم فلسفی در کتاب خود، جوان از نظر عقل و احساسات، از این عوامل با نام کودک و رفتار دیگران یاد می‌کند.

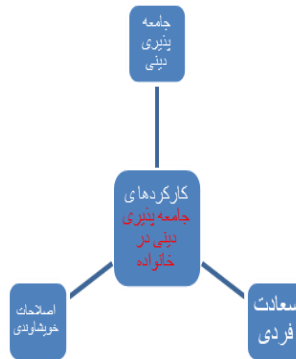
«محیط خانواده، آموزشگاه و سایر اطرافین کودک سازنده خلق و خوی اجتماعی وی هستند. آنان هستند که با روش‌های پسندیده یا ناپسند خود، به‌طور آگاه یا ناآگاه شخصیت طفل را پایه‌گذاری می‌کنند و استعداد اجتماعی شدن کودک را به فعالیت در می‌آورند. آنان هستند که در طول دوران کودکی، طفل را برای زندگی اجتماعی مهیا می‌سازند و او را برای همکاری با مردم و سازش با محیط می‌سازند. علاوه بر موارد بالا، محیط اجتماعی قادر است به آسانی جوانان را هم‌رنگ خود نماید و صفات و خلقیات خانوادگی آنان را که هم‌آهنگ روش‌های اجتماعی نیست به دست فراموشی بسپارد» (ربانی و کجیاف، ۱۳۸۶: ۹۸).

درباره نقش خانواده در تربیت فرزندان سالم و افرادی که عنصری سالم در فرایندهای اجتماعی باشند می‌توان به آیه ۵۸ سوره اعراف^۱ اشاره کرد که می‌فرماید: «و

۱. ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي حَبَّتْ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًّا كَذَٰلِكَ نُنصِّرُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُشْكُرُونَ﴾.

سرزمین پاکیزه گیاهش به فرمان پروردگار می‌روید، اما سرزمین‌های بد طینت و شوره‌زار جز گیاه ناچیز و بی ارزش از آن نمی‌روید)). تفسیر نور در ذیل این آیه چنین می‌نویسد: اگر با دید وسیع به این آیه بنگریم، شاید بتوان یکی از مصادیق سرزمین پاک را که محصول پاک می‌دهد، خانواده پاک بدانیم (قرآنی، ۱۳۸۸: ۸۶/۳).

شکل ۲- کارکردهای جامعه‌پذیری دینی



۳-۳- آسیب‌شناسی جامعه‌پذیری دینی در خانواده

۳-۳-۱- تقلید جای‌گزین جامعه‌پذیری

در آغاز قرن بیستم، نفوذ اجتماعی در خصوص تمایل افراد به تقلید از دیگران بوده است. نفوذ اجتماعی نشان می‌دهد که اجتماع بر روی فرد اثر می‌گذارد و تغییراتی را در سطح رفتار ایجاد می‌کند و اما تقلید یکی از فرایندهای نفوذ اجتماعی است که نوعی جاذبه پنهانی دارد و به منظور شباهت با دیگران به کار می‌رود (ربانی و کجاف، ۱۳۸۶: ۹۷).

به رفتار حاصل از الگوگیری و سرمشق‌گیری از رفتار فرد دیگر، تقلید گویند.... به عبارت دیگر تقلید، بازسازی فعال کیفیات و خصوصیات ادراک شده رفتار موجودی دیگر است، تقلید یک جنبه پیوسته از کنش است. در نظریه پیاز، تقلید برون‌سازی است. اصطلاح تقلید متفاوت یا متمایز برای بیان تقلیدی به کار می‌رود که در غیاب

الگو یا نمونه مورد تقلید صورت می‌گیرد. در این پدیده رفتار شخص به‌واسطه مرجع، تقلید می‌شود. به‌عبارت دیگر شخص با مشاهده یک مدل می‌تواند رفتار مشابه آن را در خود ایجاد کند. در تمایز این نوع از نفوذ پذیری (تقلید)، با همانند سازی گفته‌اند که در همانند سازی یک پیوند عاطفی شدید وجود دارد، در حالی که تقلید فقط تکرار واکنش‌های مشخص شده و قابل مشاهده دیگران است (همان، ۹۸).

تفاوت تقلید با جامعه‌پذیری در این است که تقلید یکی از انواع یادگیری است که فرد آن را یاد می‌گیرد. در حالی که جامعه‌پذیری مکانیزم درونی سازی است، لذا این دو مکانیزم ماهیت متفاوتی دارند.

آیه شصت و نه و هفتاد سوره صافات^۱ به این نکته اشاره می‌کند. پیروی کورکورانه و عدم آگاهی، امر شایسته نبوده و از ثبات لازم برای تداوم رفتار نیز برخوردار نیست. تقلید کورکورانه در باورها و عقاید باعث می‌شود فرد بدون اختیار و به‌صورت مکانیکی در سطح کنش‌ها و ارزش‌ها بدون تفکر عمل نماید.

۳-۳-۲- وجود انحرافات و کج‌روی در جامعه

یکی از آثار اختلال جامعه‌پذیری در نهاد خانواده، وجود انحراف در جامعه است. اگر خانواده نتواند ارزش‌های خود و جامعه‌اش را در بین اعضاء درونی کند، همین امر باعث کج‌روی و انحراف در خانواده و جامعه می‌شود. آیات هفتاد و سه و چهار سوره مؤمنون^۲ به این مهم اشاره می‌کند. ایمان نداشتن به آخرت نشانه درونی نشدن باورها و ارزش‌هاست. همین امر باعث کج‌روی و انحراف در جامعه می‌شود. چنانکه در ذیل برداشت همین آیه در تفسیر راهنما اشاره شده است.

«وجود کج‌روی و انحراف و جرم در جامعه، نشانه درونی نشدن باورها و ارزش‌ها است» (آخوندی و ابازی، ۱۳۹۰: ۳۳۲).

خانواده به‌عنوان بستر مناسب برای درونی سازی باورها و ارزش‌های اجتماعی شناخته شده که می‌تواند نظم اجتماعی را در بین اعضای جامعه ایجاد، تقویت و توسعه

۱. ﴿هُم عَلَىٰ آثَارِهِم بِهَرَعُونَ * إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ صَالِينَ﴾.

۲. ﴿وَإِنَّكَ لَتَدْعُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاجِبُونَ﴾.

بخشد. اختلال و نارسایی احتمالی که در نهاد خانواده به وجود آمده، می‌تواند انحرافات اساسی در متن جامعه را موجب شود.

۳-۳-۳- وجود ردائل انسانی

از شیوه‌هایی که جامعه به رفتار اعضاء نظارت کرده و نظم اجتماعی را برقرار می‌سازد، نظارت از طریق اجتماعی شدن است. در واقع کارآیی افراد در جامعه زمانی بیشتر می‌شود که موافق نقش‌هایی که برعهده دارند رفتار کنند، و گرایش مردم به عادات و آرزوهای‌شان همان چیزی باشد که جامعه، مطلوب تلقی می‌کند.

چنانچه مردم طبق انتظار جامعه رفتار کنند، نظارت اجتماعی برقرار می‌شود. بخش عمده فرآیند اجتماعی شدن کودک شامل یادگیری گرایش‌ها، آرزوها، عادات و نقش‌های اجتماعی است. اگر کسانی در اجرای نقش‌های اجتماعی با مشکل مواجه می‌شوند، به این دلیل نیست که وظایف مربوط به آن را یاد نگرفته‌اند. بلکه ممکن است به دلیل مجموعه نقشی باشد که در موقعیت‌های مختلف اجتماعی برعهده گرفته و چه بسا مورد علاقه آنها نیز نبوده و از آن احساس رضایت نمی‌کنند. اجتماعی شدن افراد جامعه به این معنی است که مردم جامعه عاداتی کسب کنند و آرزوهایی داشته باشند که برای جامعه مطلوب است.

چنانچه اعضای جامعه به شکل مشابهی اجتماعی شوند، بدون تفکر و داوطلبانه به اموری خواهند پرداخت که جامعه از آنان انتظار دارد و از لحاظ رسم، عادات و آرزوها مشابهت‌هایی با هم پیدا می‌کنند.

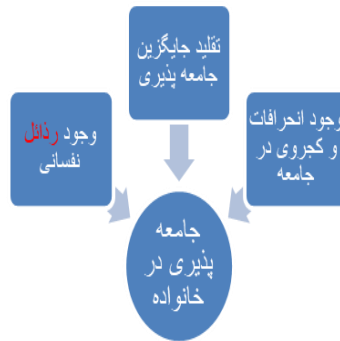
آیه صد و سی و یک شعراء^۱، بر مسئله اسراف در دو سوی شهوت و غضب و خروجشان از رسم عبودیت (خروج قوم عاد) تفریع شده، می‌فرماید: چون چنین هستید، پس از خدا بترسید و او را اطاعت کنید و دستورات او را درخصوص ترک اسراف و استکبار به کار بندید (طباطبایی، ۱۳۷۷: ۱۵/۴۲۰).

«علل بسیاری از ناهنجاری‌ها و انحرافات اجتماعی، درونی نشدن ارزش‌های دینی و یا ناپای بندی به آنهاست» (آخوندی و ایازی، ۱۳۹۰: ۳۹۳). در این زمینه قرآن کریم در آیه

۱. ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾.

۱۷۰ سوره بقره^۱ از نقش پدران به عنوان گروه مرجع در شکل گیری شخصیت انحرافی و هنجارشکن یاد می کند.

شکل ۳- آسیب شناسی جامعه پذیری در خانواده



نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش آمد و تأکیدی که بر کارکردهای جامعه پذیری خانواده بدان اشارت شد، می توان از خانواده به عنوان کوچک ترین واحد اجتماعی و یکی از گروه های نخستین تأثیرگذار یاد کرد و نقش آن را در تعیین کننده گی بر جامعه پذیری دینی برشمرد، و از این رهگذر می توان فرزندان سالم به جامعه تحویل داد و در نتیجه باعث برکت برای خانواده و جامعه فراهم آید.

از دیگر سو نباید از شرایط، عوامل و زمینه های لازم برای تحقق این فرایند مهم و تأثیرگذار غفلت جست. شرایطی که توفیق بیشتر جامعه پذیری را فراهم می آورد. خانواده کانون تجلی و ابراز محبت ها و صمیمیت ها و بروز توانمندی هاست. عناصر ساختی حاکم بر نظام خانواده و خویشاوندی می تواند توزیع مهر و محبت در نهاد خانواده را تنظیم کند.

تشکیل خانواده ها شایسته است مبتنی بر هم کفو بودن طرفین صورت گیرد. زیرا این

۱. ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

امر مبنایی برای جامعه‌پذیری است. هرگونه تخلف از این اصل بنیادین می‌تواند مبنای اختلافات و تضاد بین اعضاء خانواده باشد و نقش تربیتی که بر عهده خانواده است را مختل سازد و فرزندان ناصالح را تربیت کند.

تداوم مناسک، تمرین دین‌داری است و بر اساس آموزه‌های دینی تذکری است برای التفات و توجه به ذات لایتناهی الهی که موجب سعادت دنیوی و اخروی آدمی شده و کارکرد آن در نهاد خانواده منجر به اصلاحات در نظام خویشاوندی می‌شود. طبیعی است عدم توجه به این دسته از عوامل و زمینه‌ها منجر به ناکارآمدی نهاد خانواده می‌شود و در نتیجه آسیب‌های قابل توجهی به نظام اجتماعی وارد می‌نماید.

شکل ۴- شمای کلی از وضعیت جامعه‌پذیری دینی در خانواده



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوندی، محمد باقر و ابازی، سید علی نقی، اندیشه‌های اجتماعی در قرآن، مشهد، انتشارات خاتم، ۱۳۹۴.
۳. —، مفاهیم اجتماعی در قرآن، ج ۱، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۴. —، مفاهیم اجتماعی در قرآن، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
۵. تقی زاده داوری، محمود، مجموعه مقالات اجتماعی، قم، شیعه شناسی، ۱۳۸۸.
۶. توسلی، غلامعباس، نظریه‌های جامعه شناسی، ج ۳، تهران، سمت، ۱۳۷۱.
۷. حسامی، فاضل، قرآن و جامعه‌پذیری، معرفت، ۱۳۸۸، ش ۱۴۶، ۳۷-۵۶.
۸. خیری، حسن، بصیرت، محمد یاسین، جامعه‌پذیری در نظام اجتماعی قرآن، پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۳۹۷، ش ۳۴-۳۲، ۷.
۹. رابرتسون، یان، درآمدی بر جامعه، مترجم: حسین بهروان، تهران، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۱۰. ربانی، رسول و کجباف، محمدباقر، روان شناسی اجتماعی (دیدگاه و نظریه‌ها)، ج اول، اصفهان، نشر دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۶.
۱۱. روشه، گی، مقدمه‌ای بر جامعه شناسی عمومی، کنش اجتماعی، ترجمه: هما زنجانی زاده، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۰.
۱۲. ساروخانی، باقر، مقدمه‌ای بر جامعه شناسی خانواده، تهران، سروش، ۱۳۸۲.
۱۳. صدیق اورعی، غلامرضا، فرزانه، احمد، باقری، مهدیه، محمدی، سیده شیوا، مبانی جامعه شناسی (مفاهیم و گزاره‌های پایه)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹.
۱۴. صفورایی پاریزی، محمد مهدی، شاخص‌های خانواده کارآمد، پژوهش نامه مطالعات اسلامی زنان و خانواده، سال اول، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۵۸-۲۹.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، تفسیرالمیزان، مترجم، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۶. فضل الله، محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹.
۱۷. فلسفی، محمدتقی، جوان از نظر عقل و احساسات، ج ۱، ۵، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۴۸.
۱۸. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۶.
۱۹. کوئن، بروس، مبانی جامعه شناسی، ترجمه: غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
۲۰. ویسی، روضان، جامعه‌پذیری، استاد راهنما: بهجت یزدخواستی، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۵.
21. Elo, Satu & Kyngas, Helvi (2007). The Qualitative Content Analysis Process. Journal of a Advanced Nursing. 2008. Wiley online library
22. Mayring, Philip (2003). In: A Companion To Qualitative Research. Edited by Uwe Flick, Ernest Von Kardorff and Ines Steinke. London: Sage .
23. Thomas, David R. (2006). A General inductive approach for qualitative data analysis. American Journal of Evaluation. Vol27. No. 2

حقوق و وظایف اخلاق اجتماعی متقابل

در صحیفه سجادیه*

□ سیدحسین شرف‌الدین^۱

چکیده

افراد جامعه بسته به موقعیت و نوع نسبی که با یکدیگر دارند، از حقوق و تکالیف متقابلی برخوردارند. مراد از «حق»، قدرت، سلطه یا نوعی امتیاز مدنی است که از طرف عرف، قانون یا نظام اخلاقی (در حقوق اخلاقی) برای اشخاص، گروه‌ها یا سازمان‌هایی بر ذمه کسانی، مقرر و منظور شده و آنها اعتباراً می‌توانند ادای آن را در قالب الگوهای پذیرفته شده، از افراد ذی‌ربط مطالبه و استیفا کنند. بدیهی است که برخورداری از هر حق، با نوعی تکلیف به صورت متقابل یا با واسطه ملازم است. امام سجاد علیه السلام در ضمن برخی دعاها صحیفه و نیز در رساله حقوق خود به بخش قابل توجهی از حقوق و تکالیف متقابل اخلاقی (و تاحدی قانونی و الزامی)، افراد عموماً و مؤمنان خصوصاً، توجه داده است. نوشتار حاضر در صدد است تا با غور و تأمل در ادعیه مختلف صحیفه سجادیه فهرستی از این حقوق و تکالیف را استخراج کرده و آنها را در حد مجال، توضیح و تفسیر نماید. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که از دید صحیفه سجادیه، مؤمنان در جامعه اسلامی و در روابط و مناسبات اجتماعی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، قم.

خویش از چه حقوق و وظایفی به صورت متقابل برخوردارند. روش این مطالعه، تحلیل محتوای کیفی فرازهای منتخب از ادعیه صحیفه سجاده است. واژگان کلیدی: حق، حقوق، تکلیف، اخلاق، عرف، مؤمنان.

مقدمه

عموم اعضای جامعه بسته به موقعیت و نوع پیوند و ارتباطی که با یک‌دیگر دارند، از حقوق و تکالیف متقابلی نیز نسبت به هم برخوردارند. در منابع دینی (آیات، روایات و ادعیه)، و به تبع آن در منابع فقهی و اخلاقی اسلام به این حقوق و تکالیف دست کم در خطوط کلی، توجه داده شده است. «حق» و جمع آن حقوق، در اصطلاح، قدرت یا امتیازی است که از طرف قانون یا عرف برای فردی یا جمعی مقرر شده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۳: ۲۱۶). حق معانی مختلفی دارد و مقصود در اینجا معنایی است که در برابر «تکلیف» قرار می‌گیرد. حق، در این معنی چیزی است که به نفع فرد و بر عهده دیگران است و تکلیف، چیزی است که بر عهده فرد و به نفع دیگران است. به بیان دیگر، حق «برای فرد محق و مستحق» است و تکلیف «بر فرد مکلف» (آقابخشی، ۱۳۷۶: ۳۷۲).

اساساً افراد جامعه بر پایه یک رشته روابط، مناسبات و وابستگی‌های متقابل، استحقاق برخورداری مشروط از برخی امتیازات را می‌یابند که مجموعاً به نام «حقوق» یا حقوق اجتماعی شناخته می‌شوند. این حقوق متضمن مجموعه‌ای از اختیارات، مزایا و سلطه‌هایی است که منشأ و خاستگاه قانونی دارند (همان). گفتنی است که حق و تکلیف در عرصه حقوقی (نه ارتباط افراد با خدا)، دو امر متلازم‌اند؛ یعنی در مقررات حقوقی، هر تکلیف ملازم با حقی است که برای دیگران در نظر گرفته شده و هر حقی نیز تکلیفی را برای دیگران به همراه دارد.

استاد مصباح یزدی^۱ در بیان این تلازم می‌نویسد: در تمامی مواردی که حق را در مورد امور اجتماعی و روابط انسان‌ها با هم به کار می‌بریم، حق ملازم با تکلیف است؛ یعنی به همراه جعل و اثبات حقی برای یک نفر (من له الحق)، تکلیفی نیز برای فرد دیگری (من علیه الحق) اثبات می‌شود. تلازم حق و تکلیف نیز به دو گونه تصویر

می‌شود:

۱) جعل حق برای کسی (مثل نفقه برای زن)، وقتی اثر دارد که دیگری (شوهر)، ملزم و مکلف باشد این حق را محترم بشمارد؛

۲) اثبات هر حقی برای فرد در امور اجتماعی، تکلیفی نیز برای همان فرد اثبات می‌کند. برای مثال، اگر در جامعه به افراد امتیازات و حقوقی داده می‌شود، آنها نیز در مقابل، موظف و مکلف خواهند بود که به جامعه خدمت کنند.^۱

استادجوادی آملی، نیز در توضیح ویژگی‌های نظام حق و تکلیف معتقد است: حق و تکلیف هر چند جزو حکمت عملی هستند و در قلمرو باید و نباید قرار دارند اما جزو اعتباریات محسوب نمی‌شوند. هر یک از این دو عنوان، هم مسبوق به ملاک‌های تکوینی و حقیقی‌اند که منبع و پشتوانه عینی قوانین حقوقی و قواعد فقهی و تکلیفی به حساب می‌آیند و هم ملحق به پاداش و کیفر تکوینی و حقیقی‌اند که در قیامت ظهور می‌کنند. از این رو، برای شناخت حقوق و تکالیف انسان، باید ماهیت او را شناخت؛ چه نظام حقوق و تکالیف الهی «انسان محور» است. جایگاه‌شناسی نیز از اموری است که در تعیین «حقوق بشر» نقش اساسی دارد. نمی‌توان برای همه افراد در جایگاه‌های مختلف حق مساوی قائل شد. افراد ممکن است به اعتبار اصل وجودشان حقوق مشترک داشته باشند، اما وقتی بحث از جایگاه می‌شود، گذشته از حقوق مشترک، حقوق اختصاصی هر ذی‌حقی مطرح می‌شود. جایگاه برابر، حقوق برابر، جایگاه بالاتر حقوق بیشتر و جایگاه پایین‌تر حقوق کمتر؛ مثلاً در یک اداره، همه افراد از آن جهت که «انسان»‌اند، حقوق مشترکی دارند، اما از آن جهت که هر کدام مقامی و سمتی دارند، حقوق متفاوتی هم خواهند داشت.

گفتنی است که بخش قابل توجهی از حقوق توصیه شده در منابع دینی، از نوع حقوق اخلاقی‌اند که با حقوق مصطلح تحت عنوان حقوق قانونی تفاوت‌هایی دارند. حق در یک تقسیم‌بندی کلی به دو نوع حق حقوقی (ناشی از جعل و دارای ضمانت اجرای رسمی)، و حق اخلاقی تقسیم می‌شود. به بیان برخی اندیشمندان، در ادبیات و

۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ج ۱، ص ۷۲-۷۳؛ همچنین ر. ک: همو، حقوق و سیاست در قرآن، ج ۱، ص ۳۱، ۸۰، ۱۷۲ و ۱۸۰.

فرهنگ اسلامی یکی از مواردی که واژه «حق» کاربرد فراوان دارد در زمینه مسائل اخلاقی است. ما در مورد برخی چیزها مفهوم حق را به کار می‌بریم در حالی که این گونه نیست که اگر شخص، آنها را رعایت نکند قابل پی‌گیری و مجازات به وسیله دولت باشد. این گونه حقوق را «حقوق اخلاقی» می‌نامند مانند حق همسایه، حق صلۀ رحم، حق استاد، حق شاگرد، حق مسجد، حق حیوانات و نظایر آنها. بسیاری از این حقوق از نظر فقهی حکم وجوبی دارند و رعایت آنها لازم است؛ اما در هر حال، عدم رعایت آنها حداکثر موجب گناه و استحقاق عذاب اخروی است و قابل پی‌گرد و جرمه‌دنیایی و حکومتی نیستند. حق حقوقی فقط در روابط بین انسان‌ها مطرح می‌شود، در حالی که حق اخلاقی در مورد رابطه انسان با حیوانات و حتی موجودات بی‌شعور و جمادات نیز وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۹۳/۱).

از جمله منابع دینی که به کلیات حقوق و تکالیف متقابل افراد عموماً و مؤمنان خصوصاً توجه داده است کتاب شریف صحیفه سجادیه و رساله حقوق امام سجاد (علیه السلام) است. نوشتار حاضر بر تحلیل و تفسیر اجمالی گزاره‌های منتخب صحیفه متمرکز خواهد بود.

۱- پیشینه

در شرح و تفسیر مضامین و آموزه‌های صحیفه سجادیه تاکنون آثار متعددی نگارش یافته که تنها برخی از آنها با موضوع نوشتار حاضر تناسب دارند؛ از این میان مهم‌ترین آثاری که می‌توان از آنها به‌عنوان پیشینه یاد کرد مقالات ذیل‌اند: «بررسی مبانی تربیت اجتماعی از دیدگاه امام سجاد (علیه السلام) در صحیفه سجادیه» تألیف فرشته ملاسلیمانی و همکاران، (روان‌شناسی تربیتی، شماره ۱۷، تابستان ۱۳۸۹)، که به بیان کلیاتی از مبانی و اصول تربیت اسلامی پرداخته است؛ «فرهنگ حقوق والدین در صحیفه سجادیه»، تألیف عبدالکریم پاک‌نیا (مبلغان، شماره ۱۶۵، اردیبهشت و خرداد ۱۳۹۲)، که در سه شماره متوالی به طرح کلیاتی از حقوق والدین پرداخته است؛ «بررسی اصول اخلاق اجتماعی در صحیفه سجادیه»، تألیف فریدین احمدوند (پژوهش‌های اخلاقی، شماره ۵، پاییز ۱۳۹۰)، که به توضیح برخی از ارزش‌های اخلاقی فردی و اجتماعی مورد توصیه صحیفه پرداخته

است؛ «تجلی قرآنی بایسته‌های اخلاق اجتماعی در صحیفه سجادیه»، تألیف الهه هادیان رسانی و کوثر بصام (حدیث و اندیشه، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵)، که به ذکر نمونه‌هایی از اخلاق اجتماعی مورد توصیه مشترک قرآن و صحیفه پرداخته است؛ «جلوه‌های اخلاق اجتماعی در ارتباط با همسایگان از منظر صحیفه سجادیه»، تألیف علی خیاط و مصطفی رمضان زاده خیرآبادی (پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۱۶، بهار ۱۳۹۷)، که به بیان شمه‌ای از بایسته‌های اخلاقی مؤمن در ارتباط با همسایگان پرداخته است؛ «شناسایی ابعاد نیازهای اجتماعی در صحیفه سجادیه»، تألیف حمید رضا ابراهیمی و همکاران (فصلنامه مدیریت اسلامی، شماره ۱۱۴، بهار ۱۴۰۰)، که به بیان اجمالی برخی نیازهای فردی و اجتماعی انسان از جمله نیازهای ارتباطی پرداخته است.

وجه تمایز نوشتار حاضر این است که هیچ‌یک از آثار فوق به بحث از حقوق و تکالیف متقابل مؤمنان به صورت جامع نه بخشی (مثل حقوق والدین یا همسایگان)، پرداخته است؛ هیچ‌یک به بیان حقوق و تکالیف به صورت توأمان پرداخته است؛ هیچ‌یک در مباحث مقدماتی و توضیحات ضمنی به شرح این دو مؤلفه به زبان حقوقی و جامعه‌شناختی پرداخته است.

۲- حقوق و تکالیف متقابل مؤمنان

با توجه به اینکه عمده‌ترین مبنای تقسیم بندی افراد در یک جامعه دین محور، موقعیت اعتقادی آنها و نوع نسبتی است که با نظام اعتقادی و ارزشی حاکم و غالب دارند. بی شک، موقعیت کانونی و جایگاه محوری و تعیین کننده از آن مؤمنان و موالیان به آن دین، خواهد بود. مؤمنان چه در ارتباط با یک‌دیگر و چه در ارتباط با ناهم‌کیشان، حقوق و تکالیف متقابلی دارند که در منابع مربوط عمیقاً به رعایت و ادای آن تأکید شده است. در نظام ارزشی اسلام، به‌طور طبیعی مؤمنان به این دین، به دلایل عدیده بر غیر مؤمنان از هر صنف و گروه ترجیح یافته‌اند. از این رو، عموم مؤمنان و نظام اجتماعی مبتنی بر جهت‌گیری‌های کلان اعتقادی و ارزشی دین، باید این تفوق و سیادت را در تمام برنامه‌ها، مناسبات و تعاملات ریز و درشت خود به رسمیت شناخته و عملاً بر آن مهر تأیید نهد. در مباحث مقدماتی این نوشتار به برخی از این حقوق توجه

داده شد.

قرآن کریم در آیات متعدد به جایگاه مؤمن و وظایف متقابل ایشان توجه داده است. برای نمونه، در برخی از آیات قرآن (آل عمران/۵۵)، به برتری مؤمن بر کافر توجه داده است؛ در برخی (شعراء/۲۱۵)، حضرت محمد ﷺ به تواضع در مقابل مؤمنان، و در برخی دیگر (انعام/۵۴)، به لزوم برخورد ملاطفت آمیز با ایشان توصیه شده است. در آیاتی (شعراء/۱۱۴)، به عدم طرد مؤمنان، به عنوان سیره عملی پیامبران الهی، توجه داده شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۳۹ سوره آل عمران و در بیان وجه برتری مؤمن می نویسد: ایمان امری است که با علو مؤمن قرین و توأم است و به هیچ وجه ممکن نیست با حفظ ایمان خود زبردست کافر شود، چون ایمان ملازم با تقوا و صبر است و ملاک فتح و ظفر هم در همین دو است (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۴/۴۰). تفسیر نمونه نیز در توضیح آیه ۱۴۱ سوره نساء به چرایی نفی سلطه کفار بر مؤمنان پرداخته و می نویسد: از آنجا که کلمه سبیل به اصطلاح از قبیل نکره در سیاق نفی است و معنی عموم را می رساند از آیه استفاده می شود که کافران نه تنها از نظر منطق بلکه از نظر نظامی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، و... خلاصه از هیچ نظر بر افراد با ایمان، چیره نخواهند شد. اگر پیروزی آنها بر مسلمانان را در میدان های مختلف با چشم خود می بینیم به خاطر آن است که بسیاری از مسلمانان، مؤمنان واقعی نیستند و راه و رسم ایمان و وظایف و مسئولیت ها و رسالت های خویش را به کلی فراموش کرده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۴/۱۷۵). در درون جامعه مؤمنان نیز، قاعدتا کسانی که مراتب بالاتری از ایمان، تقوا، کمالات و فضایل اخلاقی و اعمال نیکو دارند، بر سایرین ترجیح داده می شوند. بدیهی است که تأکید بر این رجحان بیشتر با هدف ترسیم خطوط کلان جامعه اسلامی صورت می گیرد؛ چه روشن است که این مقولات به دلیل ماهیت کیفی قابل اندازه گیری و نسبت سنجی نیستند و برتری مؤمنان و متقیان نیز الزاما به معنای استحقاق بیشتر برای دریافت امکانات و امتیازات بیشتر و خاص تر نیست. لازم به ذکر است که این قبیل ترجیحات اعتقادی در همه ادیان نسبت به کسانی که به دین و آیین آنها کافرند اعمال می شود و اختصاصی به اسلام ندارد. نکته پایانی اینکه این نوع قشر بندی و

تبعیض و ترجیح اعتقادی با موضع حقوق بشری اسلام در پذیرش کرامت ذاتی انسان و اعطای برخی حقوق و امتیارات به اقتضای این ویژگی مشترک، به عموم انسان‌ها، منافی نیست.

تردید نیست که مؤمنان در وجوهی با یک‌دیگر اشتراک دارند و به واسطه همین امور از سایرین تمایز می‌یابند. از جمله این مشترکات: پیوستگی اعتقادی و ارزشی به مثابه امت واحد (احساس هویت دینی مشترک فراتر از تعلقات سرزمینی و جغرافیایی، قلمروهای حاکمیتی (دولت - ملت)، اعصار و ادوار تاریخی، قومی و نژادی و...) [اعتقاد مشترک به وحدانیت خداوند، معاد، نبوت عامه و خاصه، فرشتگان الهی، کتب آسمانی، قرآن کریم، خانه کعبه به عنوان قبله مشترک، و بسیاری از عناصر نمادین دیگر]؛ تعلق روحی و پیوند ولایی مثبت عموم مؤمنان با یک‌دیگر؛ اقتدای عموم به اسوه‌ها و شخصیت‌های الگویی (پیامبر و ائمه علیهم‌السلام و مؤمنان فرهیخته و کمال یافته)، و الگوگیری از ایشان در عقیده و عمل؛ قدرشناس بودن نسبت به زحمات پیشینیان به پاس مجاهدت در راه دعوت، تبلیغ و گسترش دین؛ احساس مسئولیت متقابل ایشان در برابر یک‌دیگر و خیرخواهی و نیک اندیشی متقابل.

متأسفانه جامعه مؤمنان به‌رغم اشتراکات اعتقادی، ارزشی، هنجاری و نمادین فوق تحت تأثیر برخی زمینه‌ها، در گذر زمان دست‌خوش انشعاب و تفرق شده و درجاتی از اختلاف و تقابل را در طول تاریخ تجربه کرده است. اهم عوامل مؤثر در این عارضه ویران‌گر عبارتند از: درآمیختگی معارف دینی با سنت‌ها و رسوم قومی و آموزه‌های فرهنگی، ظهور تفسیرهای انحرافی و تنگ‌نظرانه، استفاده‌های ایدئولوژیک از دین جهت پیشبرد اغراض سیاسی و قومیتی، فراموش شدن رسالت‌های الهی دین به‌ویژه نقش آن در ایجاد همبستگی اجتماعی میان مؤمنان و بلکه پیروان ادیان الهی، درگیر شدن مسلمین در مجادلات کلامی و فقهی، نفوذ خناتان و فتنه‌انگیزان، ظهور رهبران و حاکمان مستبد، پدیده استعمار کهن، ظهور پدیده دولت - ملت، نفوذ برخی اندیشه‌های مدرن همچون پلورالیسم و نسبیت اعتقادی و عملی، سکولاریسم و...

۳- حقوق و تکالیف مؤمنان در کلام امام سجاد علیه السلام

در بخش قبل به وظایف اخلاقی عام مؤمنان در برابر یک‌دیگر اشاره شده و در این بخش به حقوق و تکالیف خاص مؤمنان در برابر برخی مرتب‌توانان که به لحاظ هنجاری از درجه الزام بیشتری نیز برخوردارند، اشاره می‌شود. همان‌گونه که در قبل بیان شد، طبق آموزه‌های دینی، مؤمنان از حقوق و تکالیف متقابلی نسبت به یک‌دیگر حتی فراتر از اینکه در یک جامعه و بافت اجتماعی زندگی کنند، برخوردارند و انتظار می‌رود که همگان در حد امکان به اقامه آن اهتمام ورزند. این نظام حق و تکلیفی عمدتاً اخلاقی و در مواردی و نسبت به برخی افراد، حقوقی (قانونی) است. از این رو، در مواردی با محورهای تذکر یافته در فصل قبل هم‌پوشانی اجتناب‌ناپذیر دارد. امام سجاد علیه السلام در فرازهای متعددی از دعاهای صحیفه و رساله حقوق خویش، به برخی از این حقوق و وظایف توجه داده‌اند که در ادامه بدان اشاره خواهد شد. بدیهی است که نفس داشتن حقوق و تکالیف متقابل و لزوم ادای متناسب آن، امری اجتماعی و ارتباطی است، اگرچه ممکن است افراد در مقام ادای وظیفه، خود را در یک چرخه تقابلی و داد و ستد رفتاری احساس نکنند.

برای مثال، از جمله حقوق متقابل مؤمنان، دعا و آرزوی موفقیت برای یک‌دیگر در پیشبرد امور دنیوی (اعم از فردی و اجتماعی)، و امور اخروی است. روشن است که افراد در مقام ادای چنین حقی به صورت فردی تصمیم گرفته و اقدام می‌کنند و توقع دریافت پاداشی هم از این رهگذر ندارند. گفتنی است آن دسته از دعاهایی که مؤمنان به صورت متقابل، موفقیت یک‌دیگر را در اصلاح و پیشبرد امور اجتماعی خود طلب می‌کنند، در صورت اجابت بازتاب اجتماعی داشته و قاعدتاً نتایج آن در حیات جمعی ایشان به ظهور خواهد رسید.

امام سجاد علیه السلام در فرازی، برای همه مؤمنان و تصدیق‌کنندگان رسولان الهی و تابعان آنها [در زمان‌ها و مکان‌های مختلف]، و نیز برای همه منسوبین به آنها (پدران، مادران،

همسران، فرزندان، خویشان، همسایگان و نسل و ذریه مؤمن آنها تا پایان تاریخ)، توفیقاتی را مسئلت می‌کند.^۱ جامعیت بیان امام علیه السلام، دلیل گویایی است بر اینکه پیوستگی و اتصال مؤمنان به ادیان الهی یا خصوص مسلمانان، امری فرامگانی، فرازمانی، فراقومیتی، فراملی و فرامنطقه‌ای است. منشأ این اتصال ایمان مشترک به حقایق خاص و اشتراک در یک جهان بینی (نظامی از مبانی و مفروضات هستی‌شناختی)، و ایدئولوژی (نظامی از بایدها و نبایدهای ارزشی اعم از اخلاقی و فقهی)، متعالی و دارای خاستگاه وحیانی است. به بیان دیگر، این پیوند ریشه در تعلقات فطری و وجودشناختی دارد نه تقیدات قومی، جنسی، سنی، شغلی، تحصیلی، موقعیتی، طبقه‌ای؛ و تعینات زمانی، مکانی، تاریخی و جغرافیایی.

۳-۱- حقوق متقابل مؤمنان

از دید امام سجاد علیه السلام بنیادی ترین حق متقابل مؤمنان این است که به فکر هم باشند، به امورات و مصالح یک‌دیگر تعلق خاطر داشته باشند و برای موفقیت یک‌دیگر در پیش‌برد امور مادی و غیرمادی، فردی و اجتماعی و کسب مراتب تعالی و تقرب دعا کنند. امام در ضمن فزاهای متعددی به مصادیق توفیقات و انتظارات آرزویی خود که قاعدتا برای عموم مؤمنان، ارجحیت بلامنازع دارد، اشاره می‌کند.

از منظر امام علیه السلام، آرزوی قلبی و دعای خاضعانه هر مؤمن برای هم‌کیشان خود، موفقیت ایشان در تحقق و تأمین امور ذیل خواهد بود (یا باید باشد):

- در مقام ایمان ورزی از ثبات قدم، استواری و استحکام برخوردار باشند؛^۲
- در عرصه اعتقاد و عمل از وسوسه‌های شیطانی در امان مانند؛^۳

۱. «اللَّهُمَّ وَأَتَّبِعِ الرَّسُلَ وَمُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَيْبِ عِنْدَ مُعَارَضَةِ الْمُعَانِدِينَ لَهُمْ بِالْكَذِبِ وَالْإِشْتِاقِ إِلَى الْمُرْسَلِينَ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ. اللَّهُمَّ وَأَوْصِلْ إِلَى التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ خَيْرَ جَزَائِكَ. اللَّهُمَّ وَصَلِّ عَلَى التَّابِعِينَ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَعَلَى أَرْوَاحِهِمْ وَعَلَى دُرِّيَّاتِهِمْ وَعَلَى مَنْ أَطَاعَكَ مِنْهُمْ» (دعای ۴، فراز ۱، ۹، ۱۳)

۲. «اللَّهُمَّ وَاجْعَلْ آبَاءَنَا وَأُمَّهَاتِنَا وَأَوْلَادَنَا وَأَهْلِيْنَا وَذَوِي أَرْحَامِنَا وَقَرَابَاتِنَا وَجِيرَاتِنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِي حِزْزِ حَارِزٍ وَحِصْنِ حَافِظٍ، وَكَهْفٍ مَانِعٍ» (دعای ۱۷، فراز ۱۰).

۳. «اللَّهُمَّ... وَالْيَسْبُوحُ مِنْهُ جُنَّتَا وَقِيَّةٌ، وَأَعْظَمُهُمْ عَلَيْهِ أَسْلِحَةٌ مَاضِيَةٌ» (دعای ۱۷، فراز ۱۰).

- از ابتلاء به بلا یا و آسیب‌ها و عوامل تهدید کننده و خوف‌انگیز ایمنی یابند؛^۱ [یا همه عوامل تضعیف کننده ایمان و اعتقاد مؤمنان و موانع بهره‌گیری ایشان از آثار و برکات فردی و اجتماعی ایمان مذهبی در زیست جهان خود]؛

- زندگی و سلوک خود را بر پایه سنت، آیین، شریعت و راه و رسم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در پیروی و متابعت از وی، و مصاحبت اعتقادی و عملی با حضرتش و خاندان مکرم او [ائمه اطهار علیهم السلام] سامان دهند؛

- به تقویت و تعمیق روح امید (و اتکال) به خداوند، متقابلاً قطع امید به دیگران (عدم وابستگی ذهنی و عینی به دیگران)، توفیق یابند؛^۲ [که بالطبع از رهگذر ایمان ورزی، عبادت و بندگی مخلصانه، دوری و تحرز از گناه، مراقبت از خود در مقابل وسوسه‌ها و لغزش‌ها و احساس حضور مداوم در محضر خداوند حاصل می‌شود]؛

- به داشتن رغبت و اشتیاق انحصاری به خداوند (نیازخواهی و احساس وابستگی به او به جای دیگران)، توفیق یابند؛^۳ [که خود مرتبه‌ای از توحید فاعلی است. اعتقاد مؤمن این است که همه نعمت‌ها انحصاراً از آن خداوند است و آنچه دیگران در اختیار دارند، نیز حقیقتاً از آن اوست]؛

- به تقویت خوف و خشیت از خداوند (پروای خداوند داشتن)، در خود توفیق یابند؛^۴ [داشتن خوف و خشیت از خداوند نیز محصول درک مقام ربوبی و عظمت خالق هستی است؛ چه به فرموده قرآن: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر/۲۸)، تنها بندگان عالم، از خداوند، خشیت دارند البته خدا عزیز و توانا و بسیار بخشنده گناهان است]؛

۱. «اللَّهُمَّ وَأَعِدْنَا وَأَهْلِيْنَا وَإِخْوَانَنَا وَجَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ مِمَّا اسْتَعَدْنَا مِنْهُ، وَأَجِرْنَا مِمَّا اسْتَجْرْنَا بِكَ مِنْ خَوْفِهِ» (دعای ۱۷، فراز ۱۵).

۲. «وَأُحْيِنَا عَلَى سُنَّتِهِ، وَتَوَفَّنَا عَلَى مِلَّتِهِ وَحُدُّ بِنَا مِنْهَا جَهَّ، وَاشْلُكْ بِنَا سَبِيلَهُ، وَاجْعَلْنَا مِنْ أَهْلِ طَاعَتِهِ، وَاحْشُرْنَا فِي زُفْرَتِهِ، وَأُورِدْنَا حَوْضَهُ، وَاشْقِنَا بِكَأْسِهِ» (دعای ۴۲، فراز ۲۰).

۳. «وَتَبِعْتُهُمْ بِهَا عَلَى اعْتِقَادِ حَسَنِ الرَّجَاءِ لَكَ، وَالطَّمَعِ فِيمَا عِنْدَكَ وَتَرَكِ النَّهْمَةَ فِيمَا تَحْوِيهِ أَيْدِي الْعِبَادِ» (دعای ۴، فراز ۱۵).

۴. «لِيَتَرَدُّهُمْ إِلَى الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ وَالرَّهْبَةِ مِنْكَ، وَتُرْهَدَهُمْ فِي سَعَةِ الْعَاجِلِ، وَتُحَبِّبَ إِلَيْهِمُ الْعَمَلَ لِلْآجِلِ، وَالْإِسْتِعْدَادَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (دعای ۴، فراز ۱۶).

۵. «لِيَتَرَدُّهُمْ إِلَى الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ وَالرَّهْبَةِ مِنْكَ» (دعای ۴، فراز ۱۶).

- از نافرمانی خداوند [و هرگونه لغزش و انحراف] بدورمانند؛^۱
- انس و ارتباط روحی و معنوی و تعلق خاطر به اولیای الهی، بندگان صالح و مؤمنان برگزیده^۲ اطاعت پیشگان، عبادت کنندگان و تعالی جویان^۳ و کسانی که به راه ایمان و به رشد و صلاح دعوت می کنند^۴، را عمیقاً پیشه خود سازند؛
- به بودن و زیستن در زمرة هدایت یافته گان، تقوا پیشگان، صالحان و رستگاران^۵ توفیق یابند؛ و در فراز دیگر، توفیق بودن و زیستن در زمرة مؤمنان موحد، ایمان آورندگان به خدا، رسول ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام [جماعت مسلمین]^۶، اطاعت پیشگان، مقربان و خاصان درگاه حق تعالی، استغفار کنندگان و تائبان، وفا کنندگان به عهد و میثاق الهی و طالبان رضایت و خشنودی خداوند^۷ مسئلت شده است؛
- به برخورداری از خوی های پسندیده نیکان، عابدان و شب زنده داران، هدایت یافتگان در پرتو نور قرآن، عاملان به وظایف و پروا پیشگان از هواخواهی و اقتدای به ایشان^۸ توفیق یابند؛
- به مصاحبت با مؤمنان نیکو خصال و نیکو کردار و امداد ایشان توفیق یابند؛^۹

۱. «وَتَوَلَّنِي بِمَا تَوَلَّيْتُ بِهِ أَهْلَ طَاعَتِكَ وَالرُّؤْفَى لَدَيْكَ وَالْمَكَانَةَ مِنْكَ» (دعای ۴۷، فراز ۸۷).
۲. «وَهَبْ لِي الْأُنْسَ بِكَ يَا أَوْلِيَّائِكَ وَأَهْلَ طَاعَتِكَ اجْعَلْ سُكُونِ قَلْبِي وَأُنْسَ نَفْسِي وَاسْتِعْنَائِي وَكَفَايَتِي بِكَ وَبِخِيَارِ خَلْقِكَ» (دعای ۲۱، فراز ۱۱ و ۱۲)
۳. «وَأَحْذِ بِقَلْبِي إِلَى مَا اسْتَعْمَلْتَ بِهِ الْقَائِنِينَ، وَاسْتَعْبُدْتَ بِهِ الْمُتَعَبِّدِينَ، وَاسْتَنْقَذْتَ بِهِ الْمُتَهَوِّينَ» (دعای ۴۷، فراز ۹۲).
۴. «وَوَفَّقْنِي لِمَا اسْتَعْمَلْتَهُ مِنْ سَدِّدِي، وَمَتَابَعَةٍ مِنْ أَوْشَدِي» (دعای ۲۰، فراز ۸).
۵. «وَإِنظُمْنِي فِي أَصْحَابِ الْبَيْمِينِ، وَوَجِّهْنِي فِي مَسَالِكِ الْأَمْنِينِ، وَاجْعَلْنِي فِي فَوْجِ الْفَائِزِينَ، وَاعْمُرْ بِي مَجَالِسَ الصَّالِحِينَ» (دعای ۴۱، فراز ۴).
۶. «اللَّهُمَّ وَاجْعَلْنِي مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ وَالْإِيمَانِ بِكَ، وَالتَّصَدِيقِ بِرَسُولِكَ، وَالْأَيْمَةِ الَّذِينَ حَتَمَتْ طَاعَتَهُمْ مِنْ مَنْ يَجْرِي ذَلِكَ بِهِ وَعَلَى يَدَيْهِ» (دعای ۴۸، فراز ۱۲).
۷. «وَتَعَمَّنِي فِي يَوْمِي هَذَا بِمَا تَتَعَمَّدُ بِهِ مَنْ جَارَ إِلَيْكَ مُتَّصِلًا، وَعَاذَ بِاسْتِغْفَارِكَ تَائِبًا وَتَوَلَّنِي بِمَا تَوَلَّنِي بِهِ أَهْلَ طَاعَتِكَ وَالرُّؤْفَى لَدَيْكَ وَالْمَكَانَةَ مِنْكَ. وَتَوَحَّدْنِي بِمَا تَتَوَحَّدُ بِهِ مَنْ وَفَى بِعَهْدِكَ، وَأَتَعَبَ نَفْسَهُ فِي ذَاتِكَ، وَأَجْهَدَهَا فِي مَرْضَاتِكَ» (دعای ۴۷، فراز ۸۶-۸۸).
۸. «اللَّهُمَّ... وَهَبْ لَنَا حُسْنَ سَمَائِلِ الْأَبْرَارِ، وَأَقِفْ بِنَا آثَارَ الَّذِينَ قَامُوا لَكَ بِهِ آثَاءَ اللَّيْلِ وَأَطْرَافِ النَّهَارِ حَتَّى تَطْهَرْنَا مِنْ كُلِّ دَنْسٍ يَطْهَرِيهِ، وَتَقْفُو بِنَا آثَارَ الَّذِينَ اسْتَضَاءُوا بِنُورِهِ، وَلَمْ يُلْهَبِهِمُ الْأَمَلَ عَنِ الْعَمَلِ فَيَقْطَعَهُمْ بِخَدِّعِ غُرُورِهِ» (دعای ۴۲، فراز ۹).
۹. «اللَّهُمَّ وَاجْعَلْنِي لَهُمْ قَرِينًا، وَاجْعَلْنِي لَهُمْ نَصِيرًا» (دعای ۲۱، فراز ۱۳).

- به مؤمنان و خاضعان درگاه حق، محبت قلبی داشته باشند؛^۱
- از طریق مشارکت در پیش‌برد برنامه‌ها و اهداف دین، به نصرت و یاری رسول اکرم ﷺ توفیق یابند؛^۲ [پای‌بندی قاطع به اسلام و تلاش مستمر در نشر و ترویج نظری و عملی تعالیم و آموزه‌ها و تحقق اهداف و آرمان‌های متعالی آن در حد امکان]؛
- به انجام نیکی‌ها، خیرات و صالحات توفیق یابند؛ و در فراز دیگر، به سامان دهی امور برپایه تقوا و فضیلت و اصلاح حال و روز و اوضاع و احوال توفیق یابند؛^۳
- آحاد مؤمنین از کسب محبوبیت متقابل در قلوب یک‌دیگر برخوردار شوند؛^۴
- آحاد مؤمنین از زندگی گوارا و آسوده برخوردار باشند؛^۵ [که بخشی از آن از طریق داشتن محبوبیت و اعتبار در جامعه حاصل می‌شود. بدیهی است که داشتن محبوبیت قلبی در میان مؤمنان هم به نیاز روانی و اجتماعی افراد پاسخ می‌گوید؛ علاوه که داشتن چنین موقعیتی، بالقوه آثار تربیتی و اجتماعی فراوانی به همراه دارد. از سوی دیگر، جامعه‌ای که در آن افراد فارغ از حب و بغض‌های صوری و منفعت طلبانه، و صرفاً به دلیل برخورداری از ملاک‌های اعتقادی و ارزشی محبوبیت داشته باشند، جامعه‌ای سالم و دین‌پسند است که نقش ایجابی و مثبتی در رشد و تعالی اعضا دارد]؛
- در زدودن کینه‌ها نسبت به سایر مؤمنان توفیق یابند؛^۶ [که بخشی از آن به مجاهدت شخصی و بخشی به عنایت خداوند بستگی دارد]؛
- از آزار و اذیت یک‌دیگر و سایرین به دور مانند؛^۷ [از جمله حقوق متقابل مؤمنان و مسئولیت اجتماعی ایشان در برابر یک‌دیگر این است که به هیچ وجه به ناحق
-
۱. «وَاعْظِفْ بِقَلْبِي عَلَى الْخَاشِعِينَ (دعای ۴۷، فراز ۱۲۷).
 ۲. «اللَّهُمَّ وَاجْعَلْنِي لَهُمْ قَرِينًا، وَاجْعَلْنِي لَهُمْ نَصِيرًا» (دعای ۲۱، فراز ۱۳).
 ۳. «وَاجْمَعْ عَلَى التَّقْوَى أَمْرَهُمْ، وَأَصْلِحْ لَهُمْ شُؤْنَهُمْ، وَاجْعَلْنَا مَعَهُمْ فِي دَارِ السَّلَامِ» (دعای ۴۷، فراز ۶۵).
 ۴. «وَاجْعَلْ لَنَا فِي صُدُورِ الْمُؤْمِنِينَ وُدًّا» (دعای ۴۲، فراز ۱۶).
 ۵. «وَلَا تَجْعَلِ الْحَيَاةَ عَلَيْنَا نَكَدًا» (دعای ۴۲، فراز ۱۶).
 ۶. «وَازْرَعْ الْعُلَّ مِنْ صَدْرِي لِلْمُؤْمِنِينَ» (دعای ۴۷، فراز ۱۲۷).
 ۷. «اللَّهُمَّ وَامْتَنِّ عَنِّي عَنِ أَدَى كُلِّ مُؤْمِنٍ وَمُؤْمِنَةٍ، وَمُسْلِمٍ وَمُسْلِمَةٍ» (دعای ۳۹، فراز ۱).

- موجبات اذیت و آزار و خسارت و اضرار مادی و معنوی یک‌دیگر را فراهم نسازند و درمقابل آزار و اذیت دیگران، از یک‌دیگر حمایت و دفاع کنند]؛
- از اعتبار و احترام فزاینده در میان معاصران خود برخوردار شوند؛ [بدیهی است که این امتیاز به‌واسطه نقش آفرینی مثبت و مشارکت فعال در رشد و تعالی جامعه مؤمنان، و ارائه خدمات انسانی حاصل شدنی است]؛
- نام نیکی از خود در میان آیندگان برجای گذارند؛ [این امتیاز نیز به‌واسطه ایمان ورزی، اعمال نیک، خدمات نوع دوستانه، میراث معنوی و باقیات صالحات حاصل شدنی است]؛
- از انعامات ویژه خداوند در دنیا و آخرت برخوردار و متنعم شوند؛^۳
- از خوشی‌ها و لذات زودگذر این جهانی، انصراف توجه و بی‌علاقگی نشان دهند؛^۴
- در کسب آمادگی هر چه بیشتر برای وصول به سعادت اخروی، موفق گردند؛ [دعایی عام که بالتبع ناظر به اصلاح امور این جهانی اعم از فردی و اجتماعی، مادی و غیر مادی، دینی و عرفی به‌عنوان مقدمه جهان آخرت است]؛
- مراحل انتقال آنها از این جهان، و ورود به عرصه قیامت [معافیت یا تخفیف سکرات موت]، و وصول به جایگاه امن و آسایش اخروی به آسانی طی شود؛ [توجه ضمنی به اینکه نوع زیستن ما در این جهان پیامدهایی دارد و همه مؤمنان و بلکه همه انسان‌ها، این انتقال قهری را یک‌سان به انجام نمی‌رسانند. درجه آلودگی و انحرافات اعتقادی و رفتاری افراد و به‌طور کلی، نوع زیستن آنها در این جهان،
-
۱. «وَذَكِّرْهُ نَأْمِيًا فِي الْآخِرِينَ» (دعای ۴۷، فراز ۱۲۷).
 ۲. «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» (دعای ۴۷، فراز ۱۲۷).
 ۳. «اللَّهُمَّ وَأَعْطِ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ مِثْلَ الَّذِي سَأَلْتُكَ لِنَفْسِي وَلِوَلَدِي فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا وَآجِلِ الْآخِرَةِ» (دعای ۲۵، فراز ۱۲).
 ۴. «وَتُرْهِدُهُمْ فِي سَعَةِ الْعَاجِلِ، وَتُحَبِّبِ إِلَيْهِمُ الْعَمَلَ لِلْآجِلِ، وَالْإِسْتِعْدَادَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ» (دعای ۴، فراز ۱۶).
 ۵. «وَتَعْمَدُنِي فِي يَوْمِي هَذَا بِمَا تَتَعَمَّدُ بِهِ مَنْ جَازَ إِلَيْكَ مُتَّصِلًا، وَعَادَ بِاسْتِغْفَارِكَ تَائِبًا» (دعای ۴۷، فراز ۸۶).
 ۶. «وَتُحَبِّبِ إِلَيْهِمُ الْعَمَلَ لِلْآجِلِ، وَالْإِسْتِعْدَادَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتُهَوِّنْ عَلَيْهِمْ كُلَّ كَرْبٍ يَجُلُ بِهِمْ يَوْمَ خُرُوجِ الْأَنْفُسِ مِنْ أُنْدَانِهَا وَتُعَافِيهِمْ مِمَّا تَقَعُ بِهِ الْفِتْنَةُ مِنْ مَحْدُورَاتِهَا، وَكَبَةِ النَّارِ وَطُولِ الْخُلُودِ فِيهَا وَتُصَيِّرْهُمْ إِلَى أَمْنٍ مِنْ مَقِيلِ الْمُتَّقِينَ» (دعای ۴، فرازهای ۱۹-۱۶).

- چگونگی عبورشان از این گذرگاه سخت را تعیین می‌کند].
- از پاداش‌های اخروی ویژه برخوردار شوند؛ [که بالطبع این نتیجه، از رهگذر داشتن زندگی سعادت‌مند و حیات طیب این جهانی حاصل خواهد شد]؛
- به همراهی و هم‌نشینی با یک‌دیگر در جهان آخرت^۲ و ملحق شدن به پیش کسوتان خود [از اهل ایمان]^۳ توفیق یابند.

مؤمنان مشمول این ادعیه

- امام سجاد علیه السلام در برخی فرازاها، مؤمنان مشمول این ادعیه را با ذکر ویژگی‌های اعتقادی و عملی توصیف می‌کنند:
- کسانی که رهرو راه رسولان الهی و دنبال‌کننده اهداف و آرمان‌های آنها بوده [و هستند]، و بر سیرت و طریقت ایشان زندگی کرده [و می‌کنند]؛ یعنی به دین آنها ایمان آورده و تدین ورزیدند، به هدایت آنها مهتدی شدند، در مسیر سلوک، با آنها همراهی و هم‌آوایی کردند؛^۴
- کسانی که در بینش و بصیرت مؤمنانه خویش و پیروی قاطع از آثار و نشانه‌های تابناک رسولان الهی و اهتداء و اقتداء به ایشان، دچار شک و تردید و اعوجاجات اعتقادی و عملی نشده [و نمی‌شوند]، و در صحت تمسک به میراث آنها، خرده‌گیری و مناقشه نکردند؛^۵
- کسانی که از سیره و طریق رسولان الهی، پشتیبانی و حمایت کردند؛^۶
- امام علیه السلام همچنین در برخی فرازاها، بعد از طلب رحمت و رضوان الهی برای اصحاب

-
۱. «اللَّهُمَّ تَجَاوَزْ عَنْ أَهْلِ دِينِنَا جَمِيعاً مَنْ سَلَفَ مِنْهُمْ وَمَنْ غَبَرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (دعای ۴۵، فراز ۵۵).
 ۲. «وَسَلِّمْ عَلَيْهِمْ وَعَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ، وَاجْمَعْ عَلَيَّ التَّقْوَىٰ أَمْرَهُمْ، وَأَصْلِحْ لَهُمْ سُنُونَهُمْ، وَاجْعَلْنَا مَعَهُمْ فِي دَارِ السَّلَامِ» (دعای ۴۷، فراز ۶۵).
 ۳. «وَوَافِ بِي عَرَصَةَ الْأَوَّلِينَ» (دعای ۴۷، فراز ۱۲۷).
 ۴. «الَّذِينَ قَصَدُوا سَمْتَهُمْ، وَتَحَرَّوْا وَجْهَهُمْ، وَمَضَوْا عَلَيَّ سَاكِنِيهِمْ» (دعای ۴، فراز ۱۰-۱۲).
 ۵. «لَمْ يَتَّبِعْهُمْ رَيْبٌ فِي بَصِيرَتِهِمْ، وَلَمْ يَخْتَلِجْهُمْ شَكٌّ فِي قَفْوِ آثَارِهِمْ، وَالْإِثْمَامَ بِهِدَايَةِ مَنَارِهِمْ» (دعای ۴، فراز ۱۱).
 ۶. «مُكَانِفِينَ وَمَوَازِرِينَ لَهُمْ، يَدِينُونَ بِدِينِهِمْ، وَيَهْتَدُونَ بِهَدْيِهِمْ، يَتَّقُونَ عَلَيْهِمْ، وَلَا يَتَّهَمُونَهُمْ فِيمَا أَدَّوْا إِلَيْهِمْ» (دعای ۴، فراز ۱۲).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به بیان اوصاف اعتقادی و رفتاری مشمولان دعای خود پرداخته است. اوصافی همچون: مصاحبت نیکو با حضرتش صلی الله علیه و آله، تلاش وافر در یاری و مساعدت، سبقت جستن در اجابت و پذیرش دعوتش، هجرت گزیدن از شهر و دیار (هجرت از مکه به مدینه)، برای آشکار ساختن دعوتش، مجاهدت و مبارزه با پدران و فرزندان کافرکیش خود با هدف بسط و استقرار رسالتش، ذوب شدن در عشق و ولای حضرتش، فاصله گرفتن از خاندان و قبیله غیر مؤمن خود به دلیل اعتصام به ریسمان ولایتش، مشارکت در ترغیب مردم به دین داری و پذیرش دعوتش، تلاش خستگی ناپذیر در اعزاز دین خدا همراه با تحمل مصائب سخت و توان فرسا؛^۱

امام علیه السلام همچنین، در برخی فرازاها، پیروان و محبان واقعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت مکرم ایشان، با اوصاف ذیل را مشمول دروهای صمیمانه، خالصانه و مکرر خود در هر بامداد و شامگاه قرار داده است:

اعتراف کنندگان به مقام و منزلتشان؛ تبعیت کنندگان از منهج و روششان؛ تعقیب کنندگان آثار و نشانه‌هایشان؛ دل‌دادگان به رشته محبتشان؛ متمسکان به ریسمان ولایتشان؛ پذیرندگان امامت و پیشوایشان؛ تبعیت کنندگان از فرامینشان؛ فعالان در اطاعت و پیرویشان؛ منتظران ظهور دولتشان (در عصر غیبت)، امیدواران به دریافت عنایتشان.^۲

۱. «اللَّهُمَّ وَأَصْحَابَ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أُبْلُوا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ، وَكَانَتْ قُوَّةُ، وَأَسْرَعُوا إِلَىٰ وَقَادَتِهِ، وَسَابَقُوا إِلَىٰ دَعْوَتِهِ، وَاسْتَجَابُوا لَهُ حَيْثُ أَسْمَعَهُمْ حُجَّةَ رِسَالَتِهِ. وَفَارَقُوا الْأَزْوَاجَ وَالْأَوْلَادَ فِي إِطْهَارِ كَلِمَتِهِ، وَقَاتَلُوا الْآبَاءَ وَالْأَبْنَاءَ فِي تَثْبِيتِ نُبُوَّتِهِ، وَاتَّصَرُّوا بِهِ. وَمَنْ كَانُوا مُنْطَوِينَ عَلَىٰ مَحَبَّتِهِ يَرْجُونَ تِجَارَةَ لَنْ كِبُورٍ فِي مَوَدَّتِهِ. وَالَّذِينَ هَجَرْتَهُمُ الْعَسَائِرُ إِذْ تَعَلَّقُوا بِعُرْوَتِهِ، وَانْتَفَتْ مِنْهُمْ الْقَرَابَاتُ إِذْ سَكَنُوا فِي ظِلِّ قَرَابَتِهِ. فَلَا تَنْسَ لَهُمُ اللَّهُمَّ مَا تَرَكُوا لَكَ وَفِيكَ، وَأَرْضِيهِمْ مِنْ رِضْوَانِكَ، وَبِمَا حَاشَا الْخَلْقَ عَلَيْكَ، وَكَانُوا مَعَ رَسُولِكَ دُعَاءَ لَكَ إِلَيْكَ. وَاشْكُرْهُمْ عَلَىٰ هَجْرِهِمْ فَيَكُ دِيَارَ قَوْمِهِمْ، وَخُرُوجِهِمْ مِنْ سَعَةِ الْمَعَاشِ إِلَىٰ صَبِيغِهِ، وَمَنْ كَثُرَتْ فِي إِعْزَازِ دِينِكَ مِنْ مَظْلُومِهِمْ» (دعای ۴، فرازهای ۳-۸).

۲. «اللَّهُمَّ وَصَلِّ عَلَىٰ أَوْلِيَانِهِمُ الْمُعْتَرِفِينَ بِمَقَامِهِمْ، الْمُتَّبِعِينَ مَنَهِجَهُمْ، الْمُتَّقِينَ آثَارَهُمْ، الْمُتَمَسِّكِينَ بِعُرْوَتِهِمْ، الْمُتَمَسِّكِينَ بِوَلَايَتِهِمْ، الْمُؤْتَمِنِينَ بِإِمَامَتِهِمْ، الْمُسْلِمِينَ لِأَمْرِهِمْ، الْمُجْتَهِدِينَ فِي طَاعَتِهِمْ، الْمُتَنْظِرِينَ أَيَّامَهُمْ، الْمَادِّينَ إِلَيْهِمْ أَعْيُنُهُمْ، الصَّلَوَاتِ الْمُبَارَكَاتِ الرَّائِيَاتِ الْغَادِيَاتِ الرَّائِحَاتِ» (دعای ۴۷، فراز ۶۴).

۳-۲- حقوق و تکالیف متقابل والدین و فرزندان

قرآن کریم در آیات متعدد به رعایت حقوق و تکالیف متقابل به‌ویژه در شبکه‌های خانوادگی و خویشاوندی توصیه‌های مؤکد فرموده است.

رابطه والدین و فرزندان نه براساس عدل که براساس احسان تنظیم شده است؛ زیرا اساس عدل و قسط بر این است که دو نفر یا بیش‌تر با هم روابط متقابل، و در نتیجه حقوق و تکالیف متقابل داشته باشند. بدیهی است که چنین رابطه و پیوندی میان والدین و فرزندان برقرار نیست. به بیان دیگر، رابطه فرزند با پدر و مادر، نوعی رابطه ویژه و نمایان‌گر وابستگی وجودی فرزند به آنها است. از این رو، قرآن کریم، احسان به پدر و مادر را توصیه کرده و آن را ملاک ارزش، در رابطه فرزند با والدین خود قرار داده است. برای نمونه، در آیه ۳۶ سوره نساء به دنبال امر به پرستش خدا و نهی از شرک، بلافاصله احسان به والدین را توصیه می‌کند و این، اهمیت فوق‌العاده حقوق والدین بر فرزند را نشان می‌دهد. و در برخی آیات (لقمان/۱۴)، امر به شکر خدا و شکر والدین را با یک فعل ذکر کرده که این خود بیش از پیش اهمیت حقوق والدین را نشان می‌دهد. آیه همچنین در ادامه فراتر از حقوق والدین، به حق ویژه مادر و زحماتی که در دوران بارداری، شیردهی و پرورش فرزند تحمل می‌کند، توجه داده است. بدیهی است که تعبیر به احسان، به دلیل اطلاق، همه انواع آن را شامل می‌گردد. در برخی آیات به مصادیق خاصی از آن همچون احسان مالی (بقره/۱۸۰)، و در برخی به احسان گفتاری و رفتاری (اسراء/۲۳ و ۲۴)، سفارش شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۵۶/۳-۶۳).

علامه طباطبایی نیز در توضیح احسان و عاق والدین می‌نویسد: قرآن کریم در چند جا احسان به پدر و مادر را در ردیف توحید و ترک شرک قرار داده و هر جا به آن امر کرده قبلاً به توحید و ترک شرک امر کرده است. این خود بهترین دلیل است بر اینکه عاق والدین بعد از شرک به خدای بزرگ در شمار بزرگ‌ترین گناهان، و یا خود بزرگترین آنهاست. اعتبار عقلی نیز مؤید این معناست؛ برای اینکه جامعه انسانی که هرگز انسان نمی‌تواند بدون آن زندگی و تدین داشته باشد امری است اعتباری و قراردادی که در حدوث و بقای خود بستگی به محبت نسل دارد، و سرچشمه محبت نسل نیز رابطه و علاقه‌ای است که در بین ارحام رد و بدل می‌شود، و معلوم است که

مرکز این رابطه خانواده است و قوام خانواده از یک طرف به پدر و مادر و از طرفی دیگر به فرزندان است. فرزندان موقعی احتیاج به رحمت و رأفت پدر و مادر دارند که پدر و مادر طبعاً مشتاق اولاد و شیفته پرورش آنانند، به خلاف پدر و مادر که احتیاجشان به فرزندان، موقعی است که پیری آنها را عاجز و زبون ساخته و از اینکه مستقلاً به ضروریات زندگی خود قیام کنند، بازشان داشته است. در چنین روزهایی جفای اولاد نسبت به آنان و متعارف شدن این جفاکاری در میان همه فرزندان نسبت به همه پدران و مادران باعث می‌شود تا عواطف تولید و تربیت به کلی از جامعه رخ بر بسته و کسی رغبت به تناسل و تربیت فرزند نکند. پر واضح است که چنین جامعه‌ای به سرعت رو به انقراض گذاشته و دیگر هیچ قانون و سنتی فساد روی آورده را جبران نمی‌کند، و سعادت دنیا و آخرت از آنان سلب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۵۱۵/۷).

والدین علاوه بر حقوقی که تحت عنوان احسان، بدان‌ها توصیه شده، به تکالیف سنگینی نیز در برابر فرزندان مکلف شده‌اند و متقابلاً فرزندان نیز علاوه بر تکلیف به ادای حقوق والدین، حقوقی دارند که والدین باید در حد امکان در راستای تأمین آن تلاش کنند. رابطه متقابل حق و تکلیف، در صورت رعایت دقیق، به تحکیم و تقویت پیوند طبیعی میان والدین و فرزندان کمک می‌کند. نظام اجتماعی مطلوب، باید علاوه بر آموزش این حقوق و تکالیف، در خصوص کیفیت و نحوه اجرایی شدن آنها نیز راه کارهای مناسب را تمهید کند.

امام سجاد علیه السلام در دعای بیست و چهارم صحیفه مشحصاً به حقوق و تکالیف متقابل والدین و فرزندان به زبان دعا توجه داده‌اند.

۳-۲-۱- تکالیف والدین و حقوق فرزندان

امام علیه السلام در فرازهایی والدین را به ادای حقوق فرزندان و انجام تکالیف خود در برابر ایشان توصیه و ترغیب فرموده‌اند. از آن جمله:

- [زمینه‌های لازم] برای حفظ و بقای فرزندان، شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های آنها و امکان بهره‌گیری خود از آثار وجودی فرزندان را فراهم سازند؛^۱

۱. «اللَّهُمَّ وَمَنْ عَلَيَّ بِنَاءٍ وَوَلَدِي وَيَا صِلَاحِهِمْ لِي وَيَا مَتَاعِي بِهِمْ» (دعای ۲۵، فراز ۱).

- [زمینه‌های لازم] برای طولانی‌شدن عمر فرزندان، افزایش موفقیت آنها در پرورش و تربیت اولادشان (نوه‌ها)، سلامت جسم و روحشان (درمقابل عوارض مختلف)، تقویت جسم و تعالی روحشان، سلامت دین و اخلاقشان، فراوانی و پیوستگی روزی و معیشتشان را فراهم سازند؛^۱
- [زمینه‌های لازم] برای موفقیت خود در پرورش، تربیت و مهرورزی به فرزندان، و افزایش کمی آنها (به‌ویژه اولاد ذکور) را فراهم آورند؛^۲
- [زمینه‌های لازم] برای سوق دهی فرزندان در مسیر نیکوکاری، کسب تقوا و فضیلت، بصیرت ورزی [و بصیرت افزایی]، پندپذیری [و عبرت آموزی]، اطاعت و بندگی خداوند، دوستی با دوستان خدا و نیکی بدان‌ها، دشمنی با دشمنان خدا و کینه ورزی بدان‌ها را تمهید کنند؛^۳
- [زمینه‌های لازم] برای موفقیت فرزندان در تبدیل شدن آنها به موجوداتی پرخیر و برکت و مفید به حال‌والدین [و جامعه] را فراهم سازند؛^۴
- [زمینه‌های لازم] برای مصونیت فرزندان از نفوذ و گزند شیطان/شیاطین را تمهیدکنند؛^۵
- [زمینه‌های لازم] برای موفقیت کامل فرزندان در دنیا و آخرت [در ساحت‌های مختلف زندگی] را تدارک بینند.

۱. «إِلَهِي ائْتِدْ لِي فِي أَعْمَارِهِمْ، وَزِدْ لِي فِي آجَالِهِمْ، وَزِدْ لِي صَغِيرَهُمْ، وَقَوِّ لِي ضَعِيفَهُمْ، وَأَصِحِّ لِي أَبْدَانَهُمْ وَأَدْبَانَهُمْ وَأَخْلَاقَهُمْ، وَعَافِهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ وَفِي جَوَارِحِهِمْ وَفِي كُلِّ مَا عَنَيْتَ بِهِ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَأَذْرِ لِي وَعَلَى يَدِي أُرْزَاقَهُمْ» (دعای ۲۵، فراز ۲).
۲. «وَأَعِنِّي عَلَى تَرْبِيَتِهِمْ وَتَأْدِيبِهِمْ، وَبِرَّهُمْ، وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ مَعَهُمْ أَوْلَادًا ذُكُورًا، وَاجْعَلْ ذَلِكَ خَيْرًا لِي، وَاجْعَلُهُمْ لِي عَوْنًا عَلَى مَا سَأَلْتُكَ» (دعای ۲۵، فراز ۵).
۳. «وَاجْعَلُهُمْ أَبْرَارًا أَتَّقِيَاءَ بَصْرَاءَ سَامِعِينَ مُطِيعِينَ لَكَ، وَلَاؤَلِيَانِكَ مُجِيبِينَ مُنَاصِحِينَ، وَاجْمَعِ أَعْدَائِكَ مَعَانِدِينَ وَمُتَّبِعِينَ، آمِينَ» (دعای ۲۵، فراز ۳).
۴. «وَأَعِنِّي عَلَى تَرْبِيَتِهِمْ وَتَأْدِيبِهِمْ، وَبِرَّهُمْ، وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ مَعَهُمْ أَوْلَادًا ذُكُورًا، وَاجْعَلْ ذَلِكَ خَيْرًا لِي، وَاجْعَلُهُمْ لِي عَوْنًا عَلَى مَا سَأَلْتُكَ» (دعای ۲۵، فراز ۵).
۵. «وَأَعِزَّنِي وَذَرِّبْنِي مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (دعای ۲۵، فراز ۶).
۶. «اللَّهُمَّ أَعْطِنَا جَمِيعَ ذَلِكَ بِتَوْفِيقِكَ وَرَحْمَتِكَ... لِنَفْسِي وَلِوَلَدِي فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا وَآجِلِ الْآخِرَةِ» (دعای ۲۵، فراز ۱۲).

۳-۲-۲- تکالیف فرزند و حقوق والدین

- به برتری حقوق والدین و ناتوانی خود در ادای آنها [آن گونه که باید یا انتظار می‌رود]، اذعان و اعتراف کند؛^۱
- از اینکه مبدا حقوق آنها تضييع شده و مورد بی توجهی قرار گیرد، مواظبت و مراقبت کند؛^۲
- حقوق ایشان بر خود را در مقایسه با حقوق خود بر آنها برتر و بزرگ‌تر شمارد؛^۳
- با آنها از روی تفضل و احسان [نه عدل و انصاف = تعامل پایاپای] تعامل کند؛^۴
- جهت ادای هر چه بهتر حقوق آنها [= انجام وظایف و تکالیف شناخته شده] از خداوند طلب توفیق کند؛^۵
- جهت ادای حقوق آنها [= انجام وظایف و تکالیف شناخته شده] و عدم سستی و تعلل در این خصوص از خداوند آمادگی روحی و جسمی مسئلت کند؛^۶
- نسبت به عظمت مقام آنها [و اینکه مبدا از ایشان تمرد و از ادای حقوقشان سرپیچی کند] همواره نگران و بیم و هراس داشته باشد؛^۷
- برای فرمان برداری مشتاقانه از آنها و انجام نیکی در حق ایشان [بدون احساس اکراه و اجبار] کسب آمادگی کند؛^۸

۱. «فَهَمَّا أَوْجِبَ حَقًّا عَلَيَّ، وَأَقْدَمُ إِحْسَانًا إِلَيَّ، وَأَعْظَمُ مَنَّةً لَدَيَّ مِنْ أَنْ أَقَاصَهُمَا بِعَدْلِ، أَوْ أُجَازِيَهُمَا عَلَيَّ مِثْلًا، أَيْنَ إِذَا - يَا إِلَهِي - طَوَّلْتُ سُدِّيهِمَا بِرَبِّي! وَأَيْنَ شَدَّةُ تَعَبِهِمَا فِي حِرَاسَتِي! وَأَيْنَ إِفْتَارُهُمَا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمَا لِلتَّوَسُّعَةِ عَلَيَّ!» (دعای ۲۴، فراز ۱۰).

۲. «هَيَّاتَ مَا يَسْتَوْفِيَانِ مِنِّي حَقَّهُمَا، وَلَا أُدْرِكُ مَا يَجِبُ عَلَيَّ لَهُمَا، وَلَا أَنَا بِقَاضٍ وَظِيفَةَ خِدْمَتِهِمَا... وَلَا تَجْعَلْنِي فِي أَهْلِ الْعُقُوقِ لِلْأَيَّامِ وَالْأُمَّهَاتِ» (دعای ۲۴، فراز ۱۱).

۳. «أَيْنَ إِذَا طَوَّلْتُ سُدِّيهِمَا بِرَبِّي! وَأَيْنَ شَدَّةُ تَعَبِهِمَا فِي حِرَاسَتِي! وَأَيْنَ إِفْتَارُهُمَا عَلَيَّ أَنْفُسِهِمَا لِلتَّوَسُّعَةِ عَلَيَّ!» (دعای ۲۴، فراز ۱۰).

۴. «وَأَعْظَمُ مَنَّةً لَدَيَّ مِنْ أَنْ أَقَاصَهُمَا بِعَدْلِ، أَوْ أُجَازِيَهُمَا عَلَيَّ مِثْلًا» (دعای ۲۴، فراز ۱۰).

۵. «وَوَقَّفْتِي لِلتَّوَسُّعِ فِيمَا تُبْصِرُنِي مِنْ عِلْمِهِ حَتَّى لَا يَقُوتَنِي اسْتِعْمَالُ شَيْءٍ عَلَّمْتَنِيهِ» (دعای ۲۴، فراز ۳).

۶. «وَلَا تَنْقُلْ أَرْكَانِي عَنِ الْحُفُوفِ فِيمَا أَلْهَمْتَنِيهِ» (دعای ۲۴، فراز ۳).

۷. «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَهَابُهُمَا هَيْبَةَ السُّلْطَانِ الْعُسُوفِ، وَأَبْرَهُمَا بِرَّ الْأُمِّ الرَّءُوفِ» (دعای ۲۴، فراز ۵).

۸. «وَأَجْعَلْ طَاعَتِي لِرَبِّي وَبِرِّي بِهِمَا أَقْرَبَ لِعَيْنِي مِنْ رَقْدَةِ الْوَسْتَانِ، وَأَتْلَجْ لِبَدْرِي مِنْ سَرَبَةِ الظُّمَانِ» (دعای ۲۴، فراز ۵).

- خواسته‌های آنها را بر خواسته‌های خود؛ و رضایت آنها را بر رضایت خویش، مقدم دارد؛^۱
- خدمات ایشان در حق خود را هر چند اندک، بسیار شمارد؛^۲
- نیکی‌های خود در حق آنها را هر چند بسیار، اندک شمارد؛^۳
- وظایف خود در برابر آنها را در کمال رأفت و مهربانی به انجام رساند؛^۴
- در محضر ایشان، آنها را به آهستگی صدا کند [یا صدای خود را در حضور آنها بالا نبرد]؛^۵
- در گفت‌وگوی با آنها نرمی و لطافت در کلام را رعایت کند؛^۶
- در مقابل ایشان، نرم‌خویی و انعطاف داشته باشد؛^۷
- به حال ایشان، دل‌سوزی، مهربانی و شفقت ورزد؛^۸
- از کوتاهی و کم‌کاری والدین در امر پرورش و تربیت خود، درگذرد؛^۹ [چون این کم‌کاری ناشی از بی‌مبالاتی و تمرد آنها نبوده است]؛
- حضور همیشگی یاد و خاطره والدین و عدم فراموشی آن در هیچ‌آنی از آنات را از خداوند مسئلت کند؛^{۱۰} [که خود نشانه عظمت مقام و حقوق آنهاست]؛

۱. «حَتَّىٰ أُوْتِرَ عَلَىٰ هَوَايَ هَوَاهُمَا، وَأُقَدَّمَ عَلَىٰ رِضَايَ رِضَاهُمَا وَأَسْتَكْتَرُ بِرَّهْمَا بِي وَإِنْ قَلَّ، وَأَسْتَقِلَّ بِرِّي بِهِمَا وَإِنْ كَثُرَ» (دعای ۲۴، فراز ۵).
۲. «وَأَسْتَكْتَرُ بِرَّهْمَا بِي وَإِنْ قَلَّ» (دعای ۲۴، فراز ۵).
۳. «وَأَسْتَقِلَّ بِرِّي بِهِمَا وَإِنْ كَثُرَ» (دعای ۲۴، فراز ۵).
۴. «وَأَبْرُهُمَا بِرَّ الْأُمِّ الرَّءُوفِ، وَاجْعَلْ طَاعَتِي لِوَالِدَيَّ وَبِرِّي بِهِمَا أَقْرَبَ لِعَيْنِي مِنْ رَقْدَةِ الْوَسْطَانِ، وَأَقْلَجْ لِبْصَادِرِي مِنْ سُرْبَةِ الظَّمَانِ» (دعای ۲۴، فراز ۵).
۵. «اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِي، وَأَطِبْ لَهُمَا كَلَامِي» (دعای ۲۴، فراز ۶).
۶. «وَأَلِنْ لَهُمَا عَرِيكَتِي، وَاعْطِفْ عَلَيْهِمَا قَلْبِي، وَصَيِّرْنِي بِهِمَا رَفِيقًا، وَعَلَيْهِمَا شَفِيقًا» (دعای ۲۴، فراز ۶).
۷. «وَاعْطِفْ عَلَيْهِمَا قَلْبِي، وَصَيِّرْنِي بِهِمَا رَفِيقًا، وَعَلَيْهِمَا شَفِيقًا» (دعای ۲۴، فراز ۶).
۸. «اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِي، وَأَطِبْ لَهُمَا كَلَامِي، وَأَلِنْ لَهُمَا عَرِيكَتِي، وَاعْطِفْ عَلَيْهِمَا قَلْبِي، وَصَيِّرْنِي بِهِمَا رَفِيقًا، وَعَلَيْهِمَا شَفِيقًا» (دعای ۲۴، فراز ۶).
۹. «اللَّهُمَّ وَمَا تَعَدَّيَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ قَوْلٍ، أَوْ أَسْرَفَا عَلَيَّ فِيهِ مِنْ فِعْلٍ، أَوْ صَيَّعَا لِي مِنْ حَقٍّ، أَوْ قَصَّرَا بِي عَنْهُ مِنْ وَاجِبٍ فَقَدْ وَهَبْتُهُمَا لَهُمَا، وَجَدْتُ بِهِ عَلَيْهِمَا وَرَعْبَتْ إِلَيْكَ فِي وَضْعِ تَبَعْتِهِ عَنْهُمَا، فَإِنِّي لَا أَتَّهِمُهُمَا عَلَيَّ نَفْسِي، وَلَا أَسْتَبْطِئُهُمَا فِي بِرِّي، وَلَا أَكْرَهُ مَا تَوَلَّيَاهُ مِنْ أَمْرِي يَا رَبِّ» (دعای ۲۴، فراز ۹).
۱۰. «اللَّهُمَّ لَا تُسْنِنِي ذِكْرَهُمَا فِي أَذْبَارِ صَلَوَاتِي، وَفِي إِئْتِي مِنْ أَنَاءِ لَيْلِي، وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ نَهَارِي» (دعای ۲۴، فراز ۱۳).

- همواره و در همه حال، برای ایشان رحمت، آمرزش، خشنودی و مغفرت الهی را طلب کند؛^۱
- به پاس خدمات و زحمات آنها به ویژه در دوران خردسالی فرزند، پاداش های اخروی نیکو و انعامات خاص الهی را تقاضا کند؛^۲
- به پاس تحمل زحمات ناشی از پرورش و تربیت فرزند برای ایشان رفعت مقام، علو شأن و افزایش حسنات و درجات را مسئلت کند؛^۳
- برخوردارى خود از حق شفاعت والدین و متقابلاً برخوردارى والدین از حق شفاعت فرزند را در قیامت از خداوند طلب کند؛^۴
- بستر لازم برای برخوردارى والدین از آثار وجودی خود در دنیا و آخرت را تمهید کند. برای نمونه: تقویت توان مالی والدین، اصلاح امور آنها [ایجاد و افزایش]، آرامش و آسایش آنها، زنده نگه داشتن نام آنها [در پرتو خوش نامی فرزند]، تحقق خواسته ها و آرزوهای آنها در پرتو مساعدت فرزند، محبت و مهربانی به آنها، تعلق خاطر قلبی داشتن به آنها، اطاعت و فرمانبری از آنها، دوری جستن از خطاکاری و بدکرداری در حق ایشان، استمرار و فراوان سازی نسل آنها از طریق تولید نوه ها، نتیجه ها و ...، سامان یابی امور والدین در دوره غیبت ایشان [رسیدگی به امور آنها، به هنگام ناتوانی یا بعد از مرگشان].^۵

۱. «وَاحْصُصْ لِلَّهِمَّ وَالِدَيْ بِالْكَرَامَةِ لَدَيْكَ، وَالصَّلَاةَ مِنْكَ. (دعای ۲۴، فراز ۲) / اللَّهُمَّ تَجَاوَزْ عَنَّا آبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا وَأَهْلَ دِينِنَا جَمِيعًا مَن سَلَفَ مِنْهُمْ وَمَن غَبَرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (دعای ۴۵، فراز ۵۵).
۲. «اللَّهُمَّ اشْكُرْ لَهُمَا تَرْبِيَّتِي، وَأَيْتُهُمَا عَلَيَّ تَكْرِمَتِي، وَاحْفَظْ لَهُمَا مَا حَفِظَاهُ مِنِّي فِي صِغَرِي / اِخْصُصْ أَبَوَيَّ بِأَفْضَلِ مَا خَصَّصْتَ بِهِ آبَاءَ عِبَادِكَ الْمُؤْمِنِينَ وَأُمَّهَاتِهِمْ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» (دعای ۲۴، فراز ۷ و ۱۲).
۳. «اللَّهُمَّ اشْكُرْ لَهُمَا تَرْبِيَّتِي، وَأَيْتُهُمَا عَلَيَّ تَكْرِمَتِي، وَاحْفَظْ لَهُمَا مَا حَفِظَاهُ مِنِّي فِي صِغَرِي. اللَّهُمَّ وَمَا مَسَّهُمَا مِنِّي مِنْ أَدَى، أَوْ خَلَصَ إِلَيْهِمَا عَنِّي مِنْ مَكْرُوهِ، أَوْ ضَاعَ قَبْلِي لَهُمَا مِنْ حَقِّ فَاجِعَلُهُ حِطَّةً لِدُنُوبِهِمَا، وَعَلِّوْا فِي دَرَجَاتِهِمَا، وَزِيَادَةً فِي حَسَنَاتِهِمَا» (دعای ۲۴، فراز ۷ و ۸).
۴. «اللَّهُمَّ وَإِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُكَ لَهُمَا فَسَفِّعْهُمَا فِيَّ، وَإِنْ سَبَقَتْ مَغْفِرَتُكَ لِي فَسَفِّعْنِي فِيهِمَا حَتَّى نَجْتَمِعَ بِرَأْفَتِكَ فِي دَارِ كَرَامَتِكَ وَمَحَلِّ مَغْفِرَتِكَ وَرَحْمَتِكَ» (دعای ۲۴، فراز ۱۵) / اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِزَّنِي لِي بِدُعَائِي لَهُمَا، وَأَعِزَّنِي لَهُمَا بِيَرْهَمَا بِي مَغْفِرَةً حَتْمًا، وَأَرْضَ عَنْهُمَا بِشَفَاعَتِي لَهُمَا رِضَى عَزْمًا، وَبَلِّغُهُمَا بِالْكَرَامَةِ مَوَاطِنَ السَّلَامَةِ» (دعای ۲۴، فراز ۱۴).
۵. «اللَّهُمَّ اشْدُدْ بِهِمْ عَضْدِي، وَأَقِمْ بِهِمْ أَوْدِي، وَكَثِّرْ بِهِمْ عَدَدِي، وَزَيِّنْ بِهِمْ مَحْضَرِي، وَأَخِي بِهِمْ ذِكْرِي، وَكَفِّبْنِي بِهِمْ فِي غَيْبَتِي، وَأَعِزَّنِي بِهِمْ عَلَيَّ حَاجَتِي، وَاجْعَلْهُمْ لِي مُجِيبِينَ، وَعَلَيَّ حَدِيثِينَ مُقْبَلِينَ مُسْتَقْبِمِينَ لِي، مُطِيعِينَ، غَيْرَ عَاصِينَ وَلَا عَاقِبِينَ وَلَا مُخَالِفِينَ وَلَا خَاطِبِينَ» (دعای ۲۵، فراز ۴).

۳-۲-۳- تکالیف متقابل والدین و فرزندان

امام علیه السلام در فرازهایی نیز به تکالیف متقابل والدین و فرزندان توجه داده است، از آن جمله:

- [سزاوار است که والدین و فرزندان در جهت] تقویت دوستی‌ها به‌جای دشمنی‌ها؛ اتصال و پیوندها [با دوستان و خویشان] به‌جای بریدگی و قطع آنها؛ نیکی کردن [متقابل به‌جای بی‌مهری و بی‌اعتنایی]؛ و یاری و مساعدت یک‌دیگر به‌جای روگردانی و بازنشستن از آن تلاش کنند.^۱

- امام علیه السلام همچنین به لزوم دوستی، صله رحم و یاری و مساعدت متقابل خویشان توجه داده است.^۲

۳-۳- حقوق دوستان و همسایگان

از جمله حق دارانی که امام سجاد علیه السلام با تأکید به رعایت حقوقشان توصیه فرموده‌اند، جماعت دوستان هستند. «دوست» کسی است که با فرد رابطه عاطفی و صمیمی دارد و به نفس این پیوند فراتر از اغراض سودجویانه و منفعت طلبانه، وفادار و متعهد است. دوستی و صمیمیت امری ذومراتب است و دوستان هر فرد بسته به شدت و ضعف این پیوند، نسبتی متفاوت با او می‌یابند و بالطبع حقوق و تکالیف متقابل آنها نیز متفاوت خواهد بود. مؤمن موظف است دوستان خود را از میان کسانی که تناسب بیشتری با پایگاه اعتقادی و ارزشی او دارند و در عمل نیز مصاحبت و مجالست با آنها مفید به حال دنیا و آخرت اوست، انتخاب کند. منطبق مستفاد از دعاهای حضرت علیه السلام این است که دوستان و دشمنان ما به اقتضای «خدا محوری» و اصل «تولی و تبری»، دوستان و دشمنان خدا باشند. مؤمن مجاز نیست با دوستان خدا (به حسب ظاهر و با معیارهای ایمانی متعارف و به اصطلاح افراد ظاهر الصلاح)، دشمنی و با دشمنان وی (افراد متجاهر به کفر اعتقادی و عملی)، روابط دوستی و عاطفی داشته باشد؛ مگر به

۱. «اللَّهُمَّ وَأَبْدَلْنِي... مِنْ عَدَاوَةِ الْأَدْتِيَنِ الْوَلَايَةِ، وَمِنْ عُقُوقِ ذَوِي الْأَرْحَامِ الْمَبْرَةِ، وَمِنْ خِدْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النَّصْرَةِ» (دعای ۲۰، فراز ۷).

۲. در خصوص حقوق و وظایف فرد در برابر والدین و خویشان ر. ک: سید حسین شرف‌الدین، تحلیلی اجتماعی از صله رحم، ص ۱۴۹-۳۰۵.

ملاحظات ثانوی همچون ترغیب آنها به ایمان یا ضرورت‌ها و ملاحظات اجتماعی.^۱ دسته دیگر حق‌داران، که امام سجاد علیه السلام با عنایت و تأکید خاص به رعایت حقوقشان توصیه فرموده‌اند، همسایگان‌اند. از این رو، عنوان «همسایگی» نیز از جمله عناوینی است که در نظام ارزشی اسلام و عرف عقلا، دارنده حق و حقوق اخلاقی ویژه شمرده شده است. بی‌شک، کسی که با معیارهای عرفی، همسایه شمرده شود، به صرف همسایه بودن، حقوقی و متقابلاً تکالیفی می‌یابد. اگر وی علاوه بر عنوان همسایگی از عناوین دیگری همچون خویشاوندی، هم‌کیشی، فضیلت و تقوا، فقر و مسکنت نیز برخوردار باشد این حقوق نیز بالنسبه فزونی و اشتداد می‌یابد.

بدیهی است که همسایگان نیز به دلیل تفاوت در قرب اعم از قرب نسبی و خویشاوندی یا قرب مکانی و یا قرب اعتقادی و همچنین داشتن بعد در این سه جنبه، وضعیت متفاوت و قاعدتاً حقوق و انتظارات متفاوتی دارند. مرز و حریم همسایگی کجاست؟ طبق پاره‌ای روایات، تا چهل خانه از چهار طرف همسایه محسوب می‌شوند که در شهرهای کوچک تقریباً تمام شهر را در بر می‌گیرد. جالب توجه اینکه قرآن در آیه ۳۶ سوره نساء علاوه بر ذکر همسایگان نزدیک، تصریح به حق همسایگان دور کرده است زیرا کلمه همسایه معمولاً مفهوم محدودی دارد و تنها همسایگان نزدیک را در بر می‌گیرد. لذا برای توجه دادن به وسعت مفهوم آن از نظر اسلام راهی جز این نبوده که نامی از همسایگان دور نیز صریحاً برده شود. و نیز ممکن است منظور از همسایگان دور، همسایگان غیر مسلمان باشد، زیرا حق جوار (همسایگی)، در اسلام منحصر به همسایگان مسلمان نیست و غیر مسلمانان را نیز شامل می‌شود (مگر آنهایی که با مسلمانان سرچنگ داشته باشند). علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه مذکور با بسط دیگری در مفهوم همسایه می‌نویسد: و جمله الصاحب بالجنب به معنای کسی است که پهلوی آدم باشد، حال یا در سفر از سایر رفقا به انسان نزدیک‌تر باشد، و یا در حضر خانه‌اش دیوار به دیوار فرد باشد، و یا در جای دیگر مصاحب او باشد (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۵۶۲/۴).

۱. ر. ک: محمد محمدی ری شهری، دوستی در قرآن و حدیث.

برخی نیز تعیین حدود همسایگی را به عرف زمانه محول کرده‌اند. گفتنی است که هر چند قرب مکانی در همسایه داری غالب است اما گاه همسایگی به هم‌جواری در محل کار، محل کسب، محل تحصیل و... همسایگی‌های موقت و گذرا (مثلاً در سفر، تفریح، اردو، و...)، همسایگی میان اقوام ساکن در مناطق هم‌جوار و نیز همسایگی میان کشورها اطلاق می‌شود.

تردیدی نیست که بسیاری از ارزش‌ها و فضایل اخلاقی چون عزت نفس، صبر، ایثار، گذشت، انفاق، خویش‌تن داری، حلم، تعافل، نوع‌دوستی، در بستر روابط همسایگی زمینه ظهور و شکوفایی بیشتر و بهتری می‌یابند؛ چه اینکه بسیاری از ردایل چون خودخواهی، حقارت، تکبر، غرور، ریا، بی‌تفاوتی، بدگمانی، غیبت، لجاجت، حسادت و... در این میدان، امکان بروز بیشتر می‌یابند.

نیازی به ذکر نیست که در دوران معاصر، روابط همسایگی و اخلاق همسایه داری به شدت تضعیف شده است. از دید برخی مردم‌شناسان، در گذشته به واسطه پیوندهای قومی، زبانی، مذهبی و فرهنگی، اعتماد اجتماعی افراد نسبت به هم بالا بود. در دوره‌های پیشامدرن خانه و به تبع آن هم‌خانگی، هم‌جواری و همسایگی به مثابه فضای قدسی تلقی می‌شد. نفوذ مدرنیسم و تغییرسبک و روش زندگی بر زوال هم‌بستگی‌های اجتماعی و همسایگی تأثیر گذاشته است. تولید انبوه آپارتمان‌ها و برج‌ها باعث تضعیف آن ارزش‌های قدسی و هم‌بستگی‌ها و حقوق همسایگان شده است. طی این فرایند، امروزه با توسعه فرایند فردگرایی و گرایش به سمت فضاها و ارتباطات مجازی، مفهوم اجتماعی جدیدی به نام همسایگی‌های مجازی رقم خورده است. در این نوع همسایگی که از طریق اینترنت و ماهواره و غیره فراهم شده است، دیگر برای همسایگی نیازی به مجاورت مکانی نیست. این روند و تحول همسایگی باعث تحول روابط اجتماعی و کاهش تماس‌های چهره به چهره شده است (فاضلی، ۱۳۹۰: ۴۱-۴۴).

علاوه بر آپارتمان‌نشینی و فضای مجازی، عوامل دیگری نیز در افت موقعیت همسایگی مؤثر بوده‌اند: فردگرایی، ناهمگنی فرهنگی (قومی، زبانی، دینی)، ناشی از مهاجرت، فاصله‌های طبقاتی، ناهم‌زبانی به دلیل تفاوت‌های موقعیتی و شغلی، کاهش التزام به رعایت وظایف اخلاقی در این خصوص، بی‌اعتمادی، کوتاهی‌زمان سکونت

به دلیل تغییر مستمر مسکن، خوف از دخالت دیگران در امور شخصی، عدم فرصت به دلیل افراط در اشتغال، عدم نیاز و... (گلی زواره، ۱۳۸۹: ۶۷-۳۳۹).

- اهم حقوقی که امام سجاد علیه السلام در دعای ۲۶ صحیفه برای دوستان و همسایگان برشمرده، و مؤمنان را به ادای آن تکلیف و ترغیب فرموده، از این قرارند:
- [موفقیت] دوستان و همسایگان در اقامه دین و آیین الهی (زندگی برمداردین)، را آرزو کنند؛
 - بدکرداری های آنها [درحق خود] را به نیکی پاسخ دهند؛
 - از ظلم های آنها (درحق خود)، درگذرند؛
 - به ایشان حسن ظن و گمان نیک داشته باشند؛
 - در حق ایشان مهرورزی و شفقت پیشه کنند؛
 - عفت ورزند و چشمان خود را از نوامیس آنها فروبندند؛
 - در برابر آنها، نرم خو و متواضع باشند؛
 - به حال مصیبت دیدگان آنها دل سوزی و ترحم ورزند؛
 - بدانها در غیابشان [علاوه بر حضورشان]، محبت و دوستی اظهار کنند؛
 - از سر خیرخواهی و نیک اندیشی، حفظ و بقای نعمت ها و داشته های آنها را خواستار شوند؛
 - با ایشان همچون خویشان و نزدیکان خود، تعامل کنند؛
 - با ایشان همچون خاصان (و مهربان)، خود تعامل کنند و حرمت ایشان را همچون حرمت نزدیکان خود پاس دارند.^۱

امام سجاد علیه السلام در فرازی دیگر، دعا برای موفقیت دوستان و همسایگان در ادای وظایف و انجام نیکی ها را نیز جزو وظایف متقابل آنها برشمرده است. در این فراز نیز امام تلویحا به بخشی از حقوق و تکالیف اخلاقی دوستان و همسایگان در برابر یکدیگر توجه داده و موفقیت مستمر ایشان در انجام آن را از خداوند مسئلت کرده

۱. «وَأَجْعَلْنِي اللَّهُمَّ أَجْرِي بِالْإِحْسَانِ مُسَيِّئُهُمْ، وَأُعْرِضْ بِالْتَجَاوُزِ عَنِ ظَالِمِهِمْ، وَأَسْتَعْمِلْ حُسْنَ الظَّنِّ فِي كَافِيَتِهِمْ، وَأَتَوَلَّى بِالْبِرِّ عَامَتَهُمْ، وَأَعْصُ بِصَرِي عَنَّهُمْ عَقَّةً، وَالْبَيْنُ جَانِبِي لَهُمْ تَوَاضَعًا، وَأَرْقُ عَلَى أَهْلِ الْبَلَاءِ مِنْهُمْ رَحْمَةً، وَأَسْرِ لَهُمْ بِالْغَيْبِ مَوَدَّةً، وَأَحِبُّ بِقَاءِ النِّعْمَةِ عِنْدَهُمْ نَضْحًا، وَأَوْجِبُ لَهُمْ مَا أَوْجِبُ لِحَامَتِي، وَأُرْعَى لَهُمْ مَا أُرْعَى لِخَاصَّتِي» (دعای ۲۶، فراز ۳).

است. انتظار این است که مؤمنان نیز به این سنت حسنه و خلق کریمانه اقتدا کنند. اهم توفیقات مورد درخواست برای آحاد دوستان و همسایگان از این قرارند:

- به فقرا و نیازمندان کمک کنند؛
 - از بیماران عیادت کنند؛
 - هدایت جویان را هدایت و راهنمایی کنند؛
 - مشورت خواهان را نصیحت و اندرز دهند؛
 - از مسافران استقبال کنند؛
 - رازها و اسرار یک‌دیگر را کتمان کنند؛
 - عیوب و کاستی‌های یک‌دیگر را بپوشانند؛
 - مظلومان و ستم‌دیدگان را یاری و مساعدت نمایند؛
 - در تأمین مایحتاج نیازمندان و ستم‌دیدگان با آنها مواسات کنند [آنها را در اموال خود شریک سازند]؛
 - قبل از طرح سؤال و اعلام نیاز از سوی نیازمندان، از اموال و دارایی‌های خویش بدیشان بیخشنند و در تأمین ضروریات زندگی آنها مشارکت جویند؛^۱
 - در حد وسع و توان به یک‌دیگر و به‌صورت متقابل خدمات ارائه کنند؛
 - از عنایات و امکانات یک‌دیگر به‌صورت متقابل بهره‌گیری نمایند؛
 - بینش و بصیرت خود را نسبت به موقعیت و حقوق یک‌دیگر افزایش دهند؛
 - از آثار وجودی یک‌دیگر (در مسیر نیل به سعادت)، بهره‌گیری متقابل نمایند.^۲
- امام علیه السلام همچنین در فرازی توفیق اعطای خدمات و مساعدت‌های ویژه به همسایگان مؤمن و ولایت‌مدار (دارای تولی و تبری)، را از خداوند مسئلت می‌کند.^۳

۱. «وَوَفَّقَهُمْ لِإِقَامَةِ سُنَّتِكَ، وَالْأَخْذِ بِمَحَاسِنِ أَدَبِكَ فِي إِزْفَاقِ ضَعِيفِهِمْ، وَسَدِّ خَلَّتِهِمْ، وَعِيَادَةِ مَرِيضِهِمْ، وَهَدَايَةِ مُسْتَرْشِدِهِمْ، وَمَنَاصِحَةِ مُسْتَشِيرِهِمْ، وَتَعَهُّدِ قَادِمِهِمْ، وَكَثْمَانِ أَسْرَارِهِمْ، وَسِرِّ عَوْرَاتِهِمْ، وَنُصْرَةِ مَظْلُومِهِمْ، وَحُسْنِ مُوَاسَاتِهِمْ بِالْمَاعُونِ، وَالْعَوْدِ عَلَيْهِمْ بِالْحَدَّةِ وَالْإِفْضَالِ، وَإِعْطَاءِ مَا يَجِبُ لَهُمْ قَبْلَ السُّؤَالِ» (دعای ۲۶، فراز ۲).

۲. «وَأَزْرُقْنِي مِثْلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ، وَاجْعَلْ لِي أَوْفَى الْحُظُوظِ فِيمَا عِنْدَهُمْ، وَزِدْهُمْ بَصِيرَةً فِي حَقِّي، وَمَعْرِفَةً بِفَضْلِي حَتَّى يَسْعَدُوا بِي وَأَسْعَدَ بِهِمْ، آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (دعای ۲۶، فراز ۴).

۳. «اللَّهُمَّ... وَتَوَلَّنِي فِي حَيْرَانِي وَمَوَالِي الْعَارِفِينَ بِحَقِّنَا، وَالْمُنَابِذِينَ لِأَعْدَائِنَا بِأَفْضَلِ وَوَلَّيْتِكَ» (دعای ۲۶، فراز ۱).

نتیجه گیری

- امام سجاد علیه السلام در برخی فرازاها، دایره مؤمنان مشمول ادعیه خاص خود را به پیروان واقعی همه ادیان الهی بسط داده و به خصوص مؤمنان به اسلام بسنده نکرده است؛
- امام علیه السلام در ضمن مطالبات معنوی خود برای عموم مؤمنان، همه آنچه سعادت دنیوی و اخروی ایشان را تضمین می کند، به زبان ایجابی و سلبی، مؤکداً از خداوند مسئلت کرده است؛
- امام علیه السلام در ضمن ادعیه خود، مؤمنان به اسلام [مسلمین] را به جهاتی بر مؤمنان به سایر ادیان برتری داده و برای ایشان انعامات خاص و توفیقاتی ویژه را به صورت مؤکد درخواست کرده است؛
- برخی از ویژگی های مذکور در کلام امام و نیز برخی توفیقات درخواستی به عموم مؤمنان و برخی صرفاً به خواص و فرهیختگان و استعلاء یافتگان از اهل ایمان تعلق دارد؛
- از دید امام علیه السلام سیاست های فرهنگی جامعه مؤمنان همواره باید در راستای صیانت، تثبیت، تعمیق و تشدید ایمان مؤمنان و حفظ ایشان از ابتلا به ویروس های تضعیف کننده و ایمان سوز و در غلطیدن به وادی انحراف تمهید و تدارک شود؛
- امام علیه السلام همچنین در ضمن دعاهاى خود به ضرورت امنیت روانی، اخلاقی، مالی، جانی، حیثیتی، دینی، شغلی و اجتماعی در جامعه توجه داده است؛
- نکته قابل تأمل دیگر، پیوند خوردن سرنوشت اعضای جامعه به یک دیگر است. تردیدی نیست که افراد در جامعه آگاهانه یا ناآگاهانه، خواسته یا ناخواسته، مستقیم یا با واسطه، در هر موقعیتی می توانند در پرتو عقاید و اعمال و آثار وجودی خود، علاوه بر خود، زمینه رشد و تعالی دیگران یا متقابلاً زمینه انحطاط و تباهی آنها را فراهم سازند. بی شک، توجه به پیامدهای اعمال و برد آنها در این جهان، مراقبت و حساسیت کنشگران را در کمیت و کیفیت آنها افزایش می دهد؛
- امام علیه السلام همچنین در برخی فرازاها به ارتباط ویژه و بی نظیر والدین و فرزندان یا همان وابستگی وجودی در خلقت و مراقبت و سرپرستی در مراحل آغازین زندگی توجه

- داده و بر لزوم رعایت حقوق و تکالیف متقابل تأکید فرموده است؛
- توصیه به طلب توفیق برای ادای حقوق والدین، خود نشانه اهمیت آن است؛
 - در ظاهر چنین به نظر می‌رسد که حقوق والدین بر فرزند کماً و کیفاً برتر از حقوق فرزند بر ایشان است؛
 - حقوق والدین بر فرزندان، در هیچ شرایطی تعطیل بردار نیست؛ اگرچه ممکن است به واسطه برخی محدودیت‌های فرزند، موقتاً تخفیف یابد؛
 - برخورداری والدین و فرزندان از آثار وجودی یک‌دیگر منحصر به زندگی این جهانی نیست. به بیان مصداقی، والدین و فرزندان حتی در قیامت نیز ممکن است به شفاعت هم نیازمند باشند؛
 - امام علیه السلام همچنین در فرازهایی عموم مؤمنان را به حقوق و تکالیف متقابل عمدتاً اخلاقی در برابر دوستان و همسایگان توجه می‌دهد؛
 - عنوان همسایگی در روایات و عرف تا شعاع قابل توجهی از همسایگان را پوشش می‌دهد؛
 - دوستان و همسایگان با ارجاع به معیارهای مختلف، موقعیت‌های متفاوتی نسبت به فرد دارند و این تفاوت موقعیتی در نظام حقوقی و تکلیفی ایشان، انعکاس می‌یابد؛
 - امام علیه السلام در فرازهایی از دعای ۲۶ صحیفه به بخش قابل توجهی از حقوق و تکالیف متقابل افراد با دوستان و همسایگان نشان را با عنایتی خاص تذکر فرموده است؛
 - عموم مؤمنان به آثار و نتایج متفرع بر رعایت این حقوق و تکالیف در مقیاس فردی و اجتماعی توجه یافته‌اند؛
 - عموم افراد به رعایت این حقوق و انجام تکالیف مربوط ترغیب و تشویق شده‌اند؛
 - در عصر و زمان حاضر به علل و دلایل عدیده، موقعیت همسایگی تضعیف شده و به تبع آن احساس مسئولیت متقابل در همسایگان نیز قویاً فروکش کرده است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. آقابخش، علی، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۶.
۳. جعفری لنگروردی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران، بنیاد راستا، ۱۳۶۳.

۴. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۸۲ (ص ۳۰-۷۲)
۵. رضایی، محمد مهدی، ترجمه صحیفه سجادیه، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
۶. شرف الدین، سیدحسین، تحلیلی اجتماعی از صله رحم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۷. شرف الدین، سیدحسین، نظری، نصرالله، مهمانی و میزبانی در سبک زندگی اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی و هنری دین و معنویت آل یاسین، زمستان ۱۳۹۵.
۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
۹. فاضلی، نعمت الله، همسایگی در شهر: مطالعه‌ای در زمینه چالش‌های فرهنگی، تهران، تیس، ۱۳۹۰.
۱۰. فلاح، محمد جوادی، همسایگی به سبک آفتاب، قم، انتشارات موسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین، ۱۳۹۵.
۱۱. گلی زواره، غلامرضا، همسایه سایه ماست، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۹.
۱۲. محدثی، جوادی، اخلاق معاشرت، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۳. محمدی ری شهری، محمد، دوستی در قرآن و حدیث، ترجمه سید حسن اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۷۹.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی، اخلاق در قرآن، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۵. —، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۶. —، نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱، ۱۳۸۶.
۱۷. مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، تفسیر نمونه، چاپ چهل و دوم، قم، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۸۱.
۱۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران، فرهنگ قرآن، جلد دهم، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

رابطهٔ جامعهٔ توحیدی و عدالت اجتماعی

در کلام امام رضا علیه السلام *

□ رحمت الله کریم زاده^۱

چکیده

عدالت از اوصافی است که همه چیز در عالم هستی قابلیت انصاف به آن را دارد. حقیقت و مفهوم عدالت هم در مورد خدا و افعال او و همچنین در مورد نظام هستی و به طور خاص، در مورد انسان و افعال فردی و اجتماعی او مطرح است. عدالت معیار و میزان حقیقت و حقانیت اشیاء و افعال به شمار می آید. از جمله اموری که متصف به صفت عدالت می شود «اجتماع و جامعه» است، یعنی همان گونه که انسان به عنوان یک شخص متصف به صفت عدالت می شود و او را «عادل»، می نامیم، جامعه و اجتماع نیز قابلیت انصاف به صفت عدالت را دارد و آن را «جامعهٔ عادلانه» و یا «اجتماع و جامعهٔ عدالت محور» نام گذاری می کنیم. آنچه محور این نوشته را تشکیل می دهد، تبیین توصیفی-تحلیلی رابطهٔ جامعهٔ توحیدی با عدالت اجتماعی در پرتو کلام امام رضا علیه السلام است. ثمرهٔ این پژوهش این است که اساس و مبنای عدالت اجتماعی در نگاه امام رضا علیه السلام حقیقت توحیدی است و تنها راه برپایی عدالت اجتماعی، شکل گیری جامعهٔ توحیدی و پیاده کردن احکام و دستورات الهی و پایبند بودن افراد جامعه به آن است.

واژگان کلیدی: امام رضا علیه السلام؛ توحید؛ حقیقت؛ جامعه؛ عدالت اجتماعی.

مقدمه

یکی از مباحث بنیادی و مهمی که دایره شمولش عمده مباحث را در حوزه نظر و عمل دربر می‌گیرد مسئله عدالت است. می‌توان گفت که تمام اشیاء و اشخاص در عالم هستی قابلیت اتصاف به عدل و عدالت را دارند. از جمله اموری که متصف به صفت عدالت می‌شود «اجتماع و جامعه» است. یعنی همان‌گونه که انسان به‌عنوان یک شخص متصف به صفت عدالت می‌شود، جامعه و اجتماع نیز قابلیت اتصاف به صفت عدالت را دارد. آنچه اساس این پژوهش را تشکیل می‌دهد، تبیین توصیفی - تحلیلی رابطه جامعه توحیدی با عدالت اجتماعی در کلام امام رضا علیه السلام می‌باشد. فرضیه این پژوهش بر این است که جامعه عادلانه و عدالت اجتماعی بر جامعه توحیدی استوار است و مستفاد از کلام امام رضا علیه السلام آن است که تا جامعه شکل توحیدی و صبغه الهی پیدا نکند و دستورات و احکام الهی در تمام زوایای جامعه پیاده نشود، عدالت به‌معنای واقعی تحقق پیدا نمی‌کند. تحقق عدالت، چه فردی و چه اجتماعی، در گرو همه‌گیر شدن اعتقاد به توحید الهی و ملتزم شدن به آن در مقام نظر و عمل است. برای روشن شدن این امر، لازم است به مسائل زیر پرداخته شود:

۱. جامعه توحیدی و نحوه شکل‌گیری آن؛
۲. جامعه عادلانه و راه استقرار عدالت در آن؛
۳. ارتباط جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی در سخنان امام رضا علیه السلام؛
۴. نقش امام در تشکیل جامعه توحیدی و استقرار عدالت در کلام امام رضا علیه السلام؛
۵. بنیان عدالت اجتماعی در گفتار امام رضا علیه السلام.

۱- جامعه توحیدی و نحوه شکل‌گیری آن

در بحث فلسفه حق، این سؤال مطرح است که آیا فرد ذی‌حق است یا اجتماع یا هر دو؟ و اگر هر یک، حق خاص خود را دارند، در صورت تعارض میان حق فرد و حق اجتماع، کدام یک مقدم هستند؟ طرفداران اصالت فرد معتقدند که فقط فرد حق دارد، نه جامعه. طرفداران اصالت

جامعه بر این عقیده‌اند که فقط جامعه حق دارد، نه فرد.

شهید مطهری بر این عقیده است که هم فرد حق دارد و هم جامعه؛ چرا که هر یک از آنها از واقعیتهای خاص برخوردارند. از نظر ایشان جامعه امر حقیقی است و فقط مجموعه‌ای از افراد نیست، بلکه جامعه یک مرکب حقیقی است که روح و حیات خاص خود را دارد.

از آنجا که اجتماع امری اصیل و دارای حیات است، اسلام برای آن حق قائل است. علاوه بر آن، مقررات و احکام اسلامی بر همین اصالت داشتن جامعه و اجتماع، پایه‌گذاری شده است؛ یعنی تنها جنبه فردی ندارد و نمی‌گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد؛ بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می‌شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسئول آن کل و آن جمع است (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۲۰/۲۱).

علامه طباطبایی اجتماع را دارای شخصیت و عمر می‌داند و بر اساس آیه شریفه ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (اعراف/۳۴)، می‌گوید: اجتماع دارای، بیماری و سلامت، سعادت و شقاوت و شرکت در مسؤولیت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۶/۴).

از سوی دیگر، انسان موجودی فطرتاً اجتماعی است و طبیعت انسان به گونه‌ای آفریده شده است که به تنهایی نتواند نیازهایش را برآورده سازد، لذا به محیط و انسان‌های دیگر رجوع می‌کند (مطهری، ۱۳۷۳: ۷۲۶/۱۳)، انسانی که فطرتاً اجتماعی است دارای دو دسته نیاز است: ثابت و متغیر و او برای تأمین این نوع نیازها، محتاج به یاری هموعانش می‌باشد و به تنهایی نمی‌تواند نیازهایش را رفع نماید (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۲۶/۲۱)، رفع این نوع نیازهای انسان مستلزم شکل‌گیری اجتماع و تعاملات اجتماعی است و این گزینه در حوزه‌های اموری طبیعی و احساس فطری در حوزه امور ماورای طبیعی در همه انسان‌ها به نحو یکسان وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۴۳۶/۲)، این احساس نیاز یک امر فطری و حقیقی و واقعی است و اختصاص به نیازهای مادی ندارد، بلکه نیازهای معنوی را نیز دربر می‌گیرد. اساساً، انسان موجودی است که حکمت آفرینش او در بستر جامعه معنی پیدا می‌کند. اگر رابطه یک فرد با دیگر افراد

مورد ملاحظه قرار نگیرد، ایجاد نسل و حفظ و بقای آن به لحاظ تکوینی معنا پیدا نمی‌کند. نادیده انگاشتن جامعه و اجتماع، وجود عمده مسائل اعتقادی و عملی، اعم از شرعی (تکلیفی و وضعی)، و اخلاقی را بی‌مورد می‌سازد. تعاملات اخلاقی با دیگران در بستر جامعه و روابط با دیگر افراد، چه خانواده و چه جامعه، موضوعیت پیدا می‌کند. اینکه در امور اخلاقی، از جمله نسبت به حسن اخلاق، سفارش و تأکید فراوان بر رعایت آن می‌شود، اساساً در ارتباط و تعامل با دیگران و برای حفظ سلامت و روان جامعه است. امام رضا علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «أَقْرَبُكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَحْسَنُكُمْ خُلُقًا وَ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ» یا در سخنی دیگر به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله، می‌فرماید: «أَحْسَنُ النَّاسِ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَ اللَّطْفُ هُمْ بِأَهْلِهِ وَ أَنَا اللَّطْفُكُمْ بِأَهْلِي» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۳۸/۲).

بدیهی است تا زمانی که پای طرف مقابل در میان نباشد، حسن و قبح و رذیلت و فضیلت اخلاقی مطرح نخواهد شد. زیرا بسیاری از مسائل اخلاقی مربوط به امور نفسانی است، و تا زمانی که این امور نفسانی ظهور و بروز پیدا نکند، متصف به رذیلت و یا فضیلت نمی‌شود. بروز و ظهور آنها در تعامل با دیگران است. به‌عنوان مثال، «حسد» زمانی متصف به قبح می‌شود که نسبت به دیگران ابراز شود، و گرنه تا زمانی که ابراز نشده است، اتصاف به قبح پیدا نمی‌کند. پس می‌توان گفت که تمام مسائل و احکام اخلاقی از این قبیل هستند.

همچنین تکالیف شرعی، اعم از عبادات و معاملات، جز موارد اندک (امور شخصی)، در نسبت با دیگران ایجاد وظیفه می‌کند. به‌ویژه، مسائل مربوط به معاملات که حاکم بر زندگی اجتماعی است. بنابراین، احساس نیاز به غیر در زندگی اجتماعی و داشتن روابط با دیگران و شکل‌گیری جامعه، یک امر ذاتی و فطری به‌شمار می‌آید.

از نگاه فلسفی، فقر وجودی انسان، چه مادی و چه معنوی، اقتضا دارد که به غنی بالذات رجوع کند، اما رجوع انسان به غنی بالذات جهت رفع نیازهای اجتماعی خود از طریق رجوع به هم‌نوعانش صورت می‌پذیرد. مراجعه به هم‌نوعان از این باب است که دیگر موجودات و به‌ویژه انسان، تجلی و ظهورات حضرت حق به‌شمار می‌آیند، و رجوع به آنها در حقیقت رجوع به حق متعالی است.

علامه طباطبایی می‌گوید: محور تعاملات جامعه توحیدی، پیروی از حق است، چرا که هدف اجتماع انسانی تعاون افراد جامعه برای رسیدن به نیازهای مادی و معنوی است، به نحوی که رفع نیازهای مادی اش نه فقط مانع رسیدن به کمالات حقیقی اش محسوب نمی‌شود، بلکه زمینه رسیدن به لقای الهی را فراهم می‌کند و جامعه، صرفاً با پیروی از حق به این مقام والا می‌رسد؛ و چون فطرت عقل بر پیروی از حق بنا شده، قوانین اسلامی بر اساس مراعات جانب عقل وضع شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۴). بنابراین، غایت مند بودن آفرینش انسان مستلزم تحقق جامعه توحیدی است و تا چنین جامعه‌ای شکل نگیرد و در مقام نظر و عمل، صبغه و رنگ الهی پیدا نکند، انسان به آن غایت حقیقی که رسیدن به قرب الهی باشد، دست نخواهد یافت.

از این رو، امام رضا (ع) وظیفه امام معصوم را در بُعد اجتماعی و سیاسی احکام شرعی، اعم از عبادی و غیر عبادی، چنین تبیین می‌کند:

«توسط امام است که نماز و زکات و روزه و حج و جهاد به کمال خود می‌رسد، و فیء و صدقات وفور می‌یابد، و حدود و احکام جاری می‌گردد، و مرزها حفظ و حراست می‌شود، امام حلال خدا را حلال، و حرام خدا را حرام می‌کند، و حدود او را جاری می‌نماید و از دین خدا دفاع نموده، با حکمت و موعظه نیکو و دلیل قاطع، مردم را به راه پروردگارش فرا می‌خواند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۸/۱).

تمام این اموری که امام رضا (ع) از آنها نام می‌برد، مربوط به جنبه اجتماعی و وظایف اجتماعی است. بنابراین، اگر اجتماع از هویت برخوردار نباشد، وجود چنین وظایفی نباید از وظایف اساسی امام شمرده شود (همان).

اسلام تمام انسان‌ها را به هم ربط می‌دهد، و انسان‌ها را با حیوانات مربوط می‌کند، و هر دو را به جمیع گیاهان و نباتات متصل می‌نماید و پس از آن، همه را با جمادات؛ و عالم زیرین را با عالم بالا، و عالم ماده را به ملکوت، و مقید را به مجرد، و سفلی را به علوی، و جسم را به روح، و همه را به هم ربط می‌دهد. چنان در این ربط و ارتباط، اختلاط و امتزاج به عمل می‌آورد که گوئی غیر از وحدت حقه حقیقیه چیزی نیست (حسینی طهرانی، ۱۴۲۷: ۳۷۰/۵).

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ

لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ» (آل عمران / ۲۰۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در کارهایتان شکیبا باشید؛ و نیز شکیبائی و صبرتان را به یک‌دیگر پیوند دهید، و شکیبائی اجتماعی داشته باشید. و نیز دل‌هایتان را به هم مرتبط سازید، و نفوس و جان‌هایتان را با هم ربط دهید؛ یعنی ترابط و پیوند عمومی و اجتماعی داشته باشید و در تقوی و مصوبیت الهی درآئید، به امید آنکه به فلاح و نجات برسید! در حقیقت، فلاح و رستگاری و سعادت و شقاوت انسان در بستر جامعه شکل می‌گیرد و جامعه در تأمین و تحقق این مفاهیم نقش اساسی دارد.

امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مَنْ جَاءَكُمْ يُرِيدُ أَنْ يُفَرِّقَ الْجَمَاعَةَ وَيَعْصَبَ الْأُمَّةَ أَمْرَهَا وَيَتَوَلَّى مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ فَاقْتُلُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذِنَ ذَلِكَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۶۲/۲)، هر کس آمد و خواست میان امت پراکندگی ایجاد کند و امر جامعه را غاصبانه از روی استبداد بدون مشورت با دیگران به‌دست گیرد او را بکشید، خداوند عزوجل بدان اذن داده است. این حاکی از آن است که انسجام، اتحاد، بر صراط مستقیم بودن و در مسیر الهی حرکت کردن جامعه تأمین‌کننده سعادت بشر است.

اسلام به صراحت بر اهمیت پرداختن به جامعه توحیدی تأکید می‌ورزد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (تحریم / ۶). چرا که توجه به جامعه توحیدی در حقیقت توجه به مظاهر الهی است.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که جامعه و اجتماع از هویت برخوردار است و نیاز به شکل‌گیری آن یک امر فطری است و جامعه است که تعیین و تأمین‌کننده سعادت و شقاوت بشر است. سعادت انسانی تأمین نخواهد شد، مگر با شکل‌گیری جامعه‌ای که در آن حقیقت توحیدی تحقق یابد و حاکمیت توحیدی وجود داشته باشد و همه بر صراط مستقیم و در مسیر الهی حرکت کنند و پایبند و ملتزم به احکام الهی باشند.

۲- جامعه عادلانه و راه استقرار عدالت در آن

در نظام سیاسی اسلام، عدالت اجتماعی فلسفه حکومت به‌شمار می‌آید. خدای

سبحان در قرآن کریم به حاکمان جامعه فرمان می دهد که اساس حکومت شما باید بر عدل باشد ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾ (نساء / ۵۸). خداوند به شما فرمان می دهد که امانت ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید!

قرآن کریم به صراحت، استقرار عدالت در اجتماع را به عنوان هدف بعثت انبیاء معرفی می کند: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (حدید / ۲۵). خداوند در این آیه بیان می کند که پیامبران خود را عموماً با شواهد و دلایل روشن فرستادیم و همراه آنان کتاب و معیار (قانون) فرستادیم، برای اینکه مردم به عدالت قیام کنند و امر عدالت در میان مردم رایج شود و پا بگیرد. پس بعثت برای برقراری عدالت در میان مردم است و همه پیغمبران برای برقرار کردن عدالت آمده اند. این بدان معناست که تنها ابزار رسیدن انسان به سعادت و قرب الهی، برقراری عدالت و ملتزم بودن به آن در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی است.

۳- عدالت تکوینی و تشریحی

در جهان بینی اسلامی، جهان بر اساس عدالت شکل گرفته است که به آن عدالت تکوینی می گویند، یعنی همه چیز در عالم بر محور عدالت است و عدل مبنای تکوین است. هم چنانکه خداوند خود عدل مطلق است و بر اساس عدل و حکمت خود، جهان را خلق و تدبیر می کند، تدوین عالم نیز متناسب با تکوین است. از منظر فلسفه اسلامی نیز منشأ کتاب تکوینی و کتاب تدوینی خداست؛ ولی کتاب تدوینی متناسب با کتاب تکوین و نظام عالم است (داوری اردکانی، ۱۳۷۷: ۱۲۱).

عدالت بر اساس این جهان بینی امری واقعی و عینی و منطبق بر واقعیت است (صدر، ۱۳۶۲: ۴)، در جهان هستی، عدل به عنوان جلوه و بخشی از وجود بلکه مهم ترین بخش آن به شمار می آید. عدالت به لحاظ محتوی، اعتدال حقیقی، صراط مستقیم و مسیر صحیح حقیقی است که در آن هیچ گونه انحرافی وجود ندارد.

قرآن از یک نماد کلیدی در مورد عدالت نام می برد به نام «میزان» که بارها از آن نام برده است. در نظام تکوینی، خداوند همه چیز را به تناسب و هماهنگی صحیح

آفریده است و جهان تحت سلطه این هماهنگی، نقش وحدت در کثرت را دارد. قرآن می‌فرماید: ﴿وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾ (حجر/۱۹): «و زمین را هم ما بگسترديم و در آن کوه‌های عظیم بر نهادیم و در آن از هر گیاه و هر نبات مناسب و موافق حکمت و عنایت برویانیدیم».

تعادل و تناسب در هر سطحی از واقعیت اعمال می‌شود. تعادل عناصر، در بدن سالم است و روان ما اگر سالم باشد، متعادل است. در انسان مسلمانی که از نظر معنوی از کمالات بالایی برخوردار است، بین روح و جسم او و برآورده ساختن خواسته‌های آن دو تعادل وجود دارد، یعنی هر چیزی در آنجایی است که ذاتا و فطرتا شایسته آن است، و این یعنی متعادل زیستن و تحقق تعادل اشیاء و در نتیجه، بر اساس عدالت زیستن است.

همان‌سان که خداوند نظام تکوین را مبتنی بر عدل ساخته است، نظام تشریح نیز مبتنی بر عدالت است. قرآن کریم در مورد فروش صادقانه در بازار و همچنین عادلانه رفتار کردن در همه امور زندگی می‌فرماید: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾ (انعام/۱۵۲). اعمال ما به‌طور کلی، در واقع توسط خداوند در یک «ترازویی» میزان می‌شود و بر همین اساس در روز حساب، قضاوت می‌شویم، زیرا ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (انبیاء/۴۷)، میزان به‌عنوان نماد آشکار عدالت و هماهنگی و تعادل در کیهان و وجود ضروری آن در نظام تشریح از چنان اهمیتی برخوردار است که قرآن به صراحت می‌گوید: ﴿وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (حدید/۲۵).

امام علی علیه السلام تأکید می‌کند که خداوند نه تنها عادل است، بلکه عین عدل است و فضیلت عدل از جانب خداوند در جان انسان‌ها جاری می‌شود. به فرموده علی علیه السلام: انسان‌ها باید نسبت به خدا و مخلوقات او نیز عادل باشند. عادل بودن در برابر خدا به معنای خداپرستی و نیکوکاری و تحقق هدفی است که ما را برای آن آفریده است، یعنی پرستش او. انصاف نسبت به مخلوقات این است که حق هر چیزی را ادا کنیم و بر اساس حقی که آن مخلوق دارد عمل کنیم. امام علی علیه السلام در خطبه‌ها و کلمات قصار و نامه‌های خود تأکید می‌کند که عدالت با عبادت و تقوای خالصانه مرتبط است. انسان‌ها با تقرب به خدا، عادل‌تر می‌شوند، زیرا با نزدیک شدن به قرب الهی، فضیلت

عدل در وجودشان جاری می‌شود. عدالت از باب اینکه معلول تقرب به خداست، اثر عبادت به شمار می‌آید و از باب اینکه موجب نزدیک شدن به منبع کل عدالت است، علت عبادت است. در اسلام، چنانکه امام علی علیه السلام صریحاً فرموده است، پرستش خدای یگانه سرچشمه عدالت است.

البته برای انسان‌های معمولی همیشه این سؤال مطرح بوده است که چگونه در موقعیت‌های مشخص مختلف عادل باشیم، چگونه حق همه موجودات را بشناسیم و مطابق با آنها رفتار کنیم. اولین راهنمایی‌هایی که خداوند در مورد چگونگی عادلانه رفتار کردن به مسلمانان داده است، قرآن، سنت و شریعت است که به دلیل کلام خدا، تعالیم پیامبرش و شریعت او، ضرورتاً ابزار اصلی درک عدالت و رفتار عادلانه است. در حقیقت، زندگی و عمل به شریعت، عدالت ورزی نسبت به خدا و خلق او به شمار می‌آید.

اما در مورد اعمالی که هیچ دستور صریح الهی، هدایت نبوی و دستورات شرعی برای آنها وجود ندارد باید از عقل و هوشی که خداوند در جوهر انسان نهاده است استفاده کرد و بر حس فطری عدالت که خداوند بر لوح روحمان نوشته است تکیه کرد. در مورد موقعیت‌هایی در زندگی که فرد ظلم را به جای عدالت تجربه می‌کند، نیز خداوند از ما می‌خواهد که در همه حال، عادل باشیم و از پذیرش ظلم خودداری کنیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ (مائده/ ۸)؛ «ای اهل ایمان، برای خدا پایدار و استوار بوده و به عدالت و راستی و درستی گواه باشید».

با روشن شدن، نحوه شکل‌گیری جامعه توحیدی و همچنین، تصویر جامعه عادلانه و راه استقرار عدالت در جامعه، به توضیح ارتباط جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی می‌پردازیم.

۴- ارتباط جامعه توحیدی و عدالت اجتماعی در سخنان امام رضا علیه السلام

بر اساس جهان‌بینی توحیدی، امامت و ولایت به‌عنوان رهبری سیاسی و ریاست دین و دنیا، از لوازم اساسی توحید است. این‌معنا، در کلامی از امام رضا علیه السلام تبلور یافته است که فرمود:

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي قَالَ فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۳۵/۲).

جهان‌بینی توحیدی، یعنی از شؤون ربوبیت خداوند توحید در تشریح، توحید در حاکمیت و توحید در اطاعت است. این بدان معناست که دخالت در تمام امور انسان‌ها از اختیارات ویژه مدبر و ولی حقیقی بشر است. این دخالت تنها در شکل حکومت دینی امکان‌پذیر است؛ زیرا حکومت دینی یعنی حکومتی که قوانین آن از طرف خداوند بوده و مجریان آن منصوب از طرف او باشند و مردم نیز از دستورات حاکمان منصوب الهی که بر اساس قانون خداوند صادر می‌شود اطاعت نمایند.

بدین سبب، امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«امام یگانه روزگار و شخصیت بی‌ظنری است که هیچ عالم و دانشمندی هم‌تراز او نیست، بدل ندارد و نظیر و مانندی برای او نیست...»^۱ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۹/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۱/۱).

بنابراین، اولین گام برای تحقق عدالت اجتماعی در یک جامعه‌ای که بر اساس حقیقت توحیدی شکل گرفت است، ضرورت تشکیل حکومت است. بدون حکومت و ساز و کار تشکیلاتی نمی‌توان به عدالت اجتماعی دست یافت. حکومت اسلامی بستری است برای برپایی عدالت اجتماعی. دست‌یابی به عدالت، بدون یک‌دستگاه اجرایی قوی و سامان‌مند و اجرای دقیق قانون‌های الهی غیر ممکن است.

در حدیثی از امام رضا علیه السلام چنین آمده است: «نحن اولیاء المؤمنین، انما نحکم لهم و نأخذ لهم حقوقهم ممن یظلمهم...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۸۶/۲).

دومین گام ضروری برای دست‌یابی به عدالت اجتماعی، وجود قانون درست و پای‌بندی به آن است: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ

۱. «الإمام وَاوَّجِدُ دَهْرَهُ لَا يَدَانِيهِ أَحَدٌ وَلَا يُعَادِلُهُ عَالِمٌ وَلَا يُوجَدُ مِنْهُ بَدَلٌ وَلَا لَهُ مِثْلٌ وَلَا نَظِيرٌ مَخْصُوصٌ بِالْفَضْلِ كُلِّهِ مِنْ غَيْرِ طَلَبٍ مِنْهُ لَهُ وَلَا اكْتِسَابٍ بَلْ اخْتِصَاصٌ مِنَ الْمُفْضِلِ الْوَهَّابِ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْلُغُ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ أَوْ يُمَكِّنُهُ اخْتِيَارَهُ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ صَلَّتِ الْعُقُولُ وَ تَاهَتِ الْحُلُومُ وَ حَارَتِ الْأَبَابُ وَ حَسَّاتِ الْعُيُونُ...».

النَّاسُ بِالْفِسْطِ... ﴿حدید/ ۲۵﴾، در این آیه، کتاب و میزان، اشاره به کتاب‌های آسمانی و قوانینی دارند که معیار سنجش نیکی‌ها از بدی‌ها و ارزش‌ها از ضد ارزش‌ها و حق از باطل و از عوامل لازم برای برقراری عدل به شمار می‌آیند. در این آیه تعبیر به «میزان» شده؛ زیرا میزان و ترازو، وزن هر چیزی را آن‌گونه که هست روشن می‌سازد و به هرگونه نزاع و گفت‌وگو در مقدار آن پایان می‌دهد.

قرآن کریم در دستوری صریح می‌گوید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَاتِّعَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (نحل / ۹۰). علامه طباطبایی در تفسیر فراز اول این آیه می‌نویسد: «گرچه عدالت قابل تقسیم به عدالت فردی و اجتماعی بوده و لفظ آیه نیز مطلق و شامل هر دو مورد می‌شود، اما سیاق آیه ناظر به عدالت اجتماعی است... یعنی خدای سبحان یکایک مؤمنان را در جامعه اسلامی امر می‌نماید که به عدالت رفتار کنند. معنای این سخن آن است که امر الهی متوجه کیان جامعه نیز می‌باشد و چون حکومت به‌عنوان متولی و مدیر جامعه است، پس در واقع مأمور به این حکم، حکومت اسلامی است» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۳۱/۱۲).

با توجه به این حق انحصاری، وجود ولایت و حاکمیت برای غیر خدا منوط به اذن تشریحی الهی خواهد بود. توحید در تشریح یعنی اعتقاد به اینکه یگانه قانون‌گذار شایسته، خداوند است و احدی غیر از او مجاز نیست، به‌صورت مستقل و در عرض تشریح الهی برای تنظیم حیات بشری قوانینی وضع کند.

مرحوم علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «ربوبیت تشریحی یعنی تدبیر اعمال انسان‌ها، با جعل و وضع قوانین و احکامی که اگر انسان رفتار خود را در طول زندگی با آن قوانین تطبیق دهد، او را به کمال سعادت می‌رساند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۵/۱۸).

سخن این است که تشریح، حق انحصاری خدا است و از شؤون ربوبیت او به شمار می‌آید. لازمه توحید در ربوبیت، اقرار به توحید در تشریح است؛ زیرا وقتی ثابت شد که مدبر و مدیر عالم تنها خداست، معنایش آن است که غیر از او کسی شایستگی قانون‌گذاری را ندارد، چون نقشی در تدبیر جهان ندارد تا قوانین هماهنگ با نظام تکوین وضع کند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۰۹، همو، ۱۳۷۶: ۴۸۸).

اساس قانون گذاری، برای تأمین نیازهای واقعی بشر و شکوفا ساختن استعدادهای او می باشد. در این نوع قانون گذاری باید این سه ویژگی وجود داشته باشد:

الف) شناخت انسان؛

ب) شناخت اصول و تکامل انسان؛

ج) وارستگی از هوس و ترس.

تنها کسی که این سه شرط را داراست، خداوند متعال است؛ زیرا؛ اولاً: او آفریدگار انسان و آگاه به تمام نیازهای اوست ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمْ مَا تَوْسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶).

ثانیا: خداوند عالم مطلق و آگاه به اصول تکامل انسان است: ﴿... إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (عنکبوت/۶۲).

ثالثاً: او بی نیاز مطلق است، لذا هوس و ترس که زائیده نیاز است در او راه ندارد ﴿وَقَالَ مُوسَى إِنَّ تَكْفُرًا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (ابراهیم/۸).

از سوی دیگر، عدالت واقعی در میان مردم برقرار نمی شود، مگر اینکه قانون عادلانه ای در میان آنها باشد و قانون عادلانه به دو دلیل از طرف بشر قابل ارائه نیست: یکی اینکه بشر قادر به تشخیص تمام ابعاد حقیقت نیست، زیرا نمی تواند خود را از اغراض شخصی تخلیه کند. دیگر اینکه قانون ساخته بشر ضمانت اجرایی ندارد؛ چون طبع بشر بر مقدم داشتن خود بر غیر است و قانون را تا آنجا که به نفعش باشد وضع می کند و هر جا به ضررش باشد، آن را کنار می گذارد. بنابراین، قانون باید به گونه ای باشد که بشر در مقابل آن خضوع داشته باشد و چنین قانونی جز اینکه از سوی خدا باشد و بشر در عمق وجدانش از مخالفت با آن بترسد، راهی ندارد. پس برای اینکه عدالت برقرار شود قانون عادلانه لازم است و قانون عادلانه باید از طرف خدا باشد. برای اینکه قانون عادلانه ضمانت اجرایی داشته باشد، باید پاداش و کیفری از طرف خدا قرار داده شود و برای اینکه مردم به این پاداش و کیفر ایمان پیدا کنند، باید خدا را بشناسند. پس شناخت نظری و عملی خدا مقدمه برقراری عدالت است و برقراری عدالت تضمین کننده سعادت انسان است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۲).

هیچ هدف اساسی، مستقل و نهایی ای برای کائنات جز خدا نیست. همچنین هیچ

هدفی برای انسان، چه در تکوین و چه در تشریح، جز خدا وجود ندارد. قرآن اصل عدالت را می‌پذیرد و بلکه برای آن اهمیت و ارزش فوق العاده قائل است، ولی نه به‌عنوان اینکه عدالت هدف نهائی است و یا اینکه عدالت مقدمه است برای اینکه انسان در این دنیا زندگی خوشی داشته باشد، بلکه زندگی خوش دنیا را هم در سایه نوعی توحید، عملی می‌داند. انسان مورد نظر قرآن موجودی است که سعادتش را جز خدا چیز دیگری نمی‌تواند تأمین کند. یعنی انسان موجودی است که خلاء او را جز ذات پروردگار نمی‌تواند پر کند و رضایت کامل او را تأمین نماید ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد/ ۲۸).

۵- جایگاه انسان کامل (امام معصوم) در نظام هستی

قرآن کریم واژه «خلافت» را در مورد انسان کامل به کار می‌برد: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/ ۳۰). منظور از تعیین خلیفه این است که در جهان موجودی ارزش‌مند را می‌آفریند که ارزش او به حدی است که اگر بخواهیم برای او در هستی جایگاهی قرار دهیم باید بگوییم: جانشین خداست. ملاک جانشینی هم این است که این موجود، آن‌قدر می‌تواند تعالی و ارزش وجودی پیدا کند که کارهای خدایی از او صادر شود؛ یعنی می‌تواند کارهایی را انجام دهد که فراتر از مقتضای اسباب و مسببات مادی در این جهان است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۵۵).

مصادق واقعی این جانشینی، جز انسان معصوم نمی‌تواند باشد. چرا که شرطی در آن قرار داده شده است که غیر از معصوم نمی‌تواند مصادق آن باشد. قرآن می‌فرماید: ﴿... لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۱۲۴). جمله «لا ینال عهده» جواب این گفته حضرت ابراهیم «و من ذریتی» است، حضرت ابراهیم در این جمله همان امامت را درخواست کرده است که خداوند در آیه ذکر نموده، پس مراد از این «عهد»، «امامت» است، تا جواب مطابق با سؤال باشد. خداوند به حضرت ابراهیم علیه السلام گوشزد می‌کند که اگر در نسل او ظالمی وجود داشته باشد، آنها به مقام امامت نخواهند رسید؛ چرا که امامت، امامتی از جانب خدا و عهد او است، و ظالم صلاحیت این امانت و عهد را ندارد و تنها انسان‌های پاک و پرهیزگار و معصوم به این مقام می‌رسند. لذا، آیه

اثبات می‌کند که نبی و امام حتی قبل از مبعوث شدن به نبوت و امامت باید معصوم باشند، چرا که گناهکاران همان ظالمان هستند و ظالمان به نبوت و امامت نمی‌رسند. بنابراین، جانشینی خدا، اقتضائاتی دارد که می‌توان آنها را از آیه مبارکه و سخنان معصومین علیهم‌السلام استنباط کرد:

علم او از علوم عادی فراتر است، می‌تواند علومی را به‌طور مستقیم از خداوند متعال دریافت کند، قدرتش به حدی می‌رسد که بر همه قدرت‌ها اشراف پیدا می‌کند و قدرت‌های دیگر محکوم اویند. خلیفه الهی می‌تواند در جهان مادی نسبت به موجودات دیگر آن‌چنان اعمال قدرت کند که هیچ موجود دیگری نتواند در مقابل او عرض اندام نماید.

امام رضا علیه‌السلام در توصیف چنین شأن و جایگاهی برای خلیفه الله (امام)، می‌فرماید: «آیا مردم به‌قدر و ارزش امامت و موقعیت آن در بین امت آشنا هستند؟! امامت، جلیل‌القدرتر، عظیم‌الشأن‌تر، والاتر، منبع‌تر و عمیق‌تر از آن است که مردم با عقول خود آن را درک کنند، یا با آراء و عقائد خویش آن را بفهمند...» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۷/۱)

همچنین، آن‌حضرت در مورد نقش امامت در نظام هستی و هدایت مردم و جامعه انسانی می‌فرماید:

«امامت زمام دین و باعث نظم مسلمین و صلاح دنیا و عزت مؤمنین است. امامت پایه‌بالنده اسلام و شاخه و نتیجه والای آن است، توسط امام است که نماز و زکات و روزه و حج و جهاد به‌کمال خود می‌رسد، و فیء و صدقات وفور می‌یابد، و حدود و احکام جاری می‌گردد، و مرزها حفظ و حراست می‌شود، امام حلال خدا را حلال، و حرام خدا را حرام می‌کند، و حدود او را جاری می‌نماید و از دین خدا دفاع نموده، با حکمت و موعظه نیکو و دلیل قاطع، مردم را به راه پروردگارش فرا می‌خواند، امام همچون خورشید درخشان جهان است، خورشیدی که دور از دسترس دست‌ها و چشم‌ها در افق قرار دارد، امام، ماه نورانی، چراغ درخشان، نور ساطع و ستاره راهنما در دل تاریکی‌ها و صحراهای خشک و بی‌آب و علف و موج‌های وحشتناک دریاها است. امام همچون آب گوارا بر تشنگان است، راهنمای هدایت و منجی از هلاکت است. امام امین خدا در زمین و حجت او بر بندگان است، او خلیفه خدا در کشور اوست، امام دعوت‌کننده مردم به سوی خدا و مدافع حرمت‌های الهی است» (همان،

بنابراین، انسان کامل مظهر اسماء و صفات الهی در خلافت تکوینی و مسئول هدایت مردم و داوری میان آنان در خلافت تشریحی می‌باشد.

خلافت تکوینی و تشریحی انسان کامل از باری تعالی، مستلزم داشتن این دو خصوصیت ویژه است: یکی اینکه صفات مستخلف منه، را در حد ظرفیت خود داشته باشد و دیگری اینکه هر آنچه او امر کرده و تشریح نموده است در مقام عمل، بدان عمل کند و در جامعه‌ای که عهده‌دار هدایت آن می‌باشد، به اجرا درآورد و برای پیاده کردن آنها کوتاه نیاید. امام، انسان کاملی است که ولی، حجت الهی و امانت اوست که دیگران به واسطه او به درک توحید می‌رسند. انسان کامل به لحاظ هستی‌شناسی، واسط بین حق و خلق است و به لحاظ معرفت‌شناسی، هر عالم و عارفی معرفت خود را از او دریافت می‌کند. حال که نقش امام معصوم به‌عنوان خلیفه الهی در هدایت جامعه روشن شد، باید دید که بنیان عدالت که محور هدایت جامعه به‌سوی سعادت است، چیست.

۶- بنیان عدالت اجتماعی از منظر امام رضا علیه السلام

همان‌سان که گفته شد، عدالت به لحاظ متافیزیکی با حقیقت ارتباط دارد و حقیقت این ارتباط، هستی‌شناسانه است. امام رضا علیه السلام عدالت را در باب امامت مطرح فرموده است. لذا عدالت از نگاه آن‌حضرت را باید در تعریف ایشان از امامت و شرایط آن و جایگاه امام در عالم هستی جستجو کرد. آن‌حضرت در تبیین مقام امامت می‌فرماید:

«قدر امامت جلیل‌تر، شأن آن بزرگ‌تر، جایگاهش بلندتر، مکانش منبع‌تر، ژرفای آن عمیق‌تر از آن است که مردم با عقل خود به آن برسند، یا با انتخاب خود امامی را نصب کنند. امامت مقام پیغمبران، میراث اوصیا، خلافت الهی، جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱/۲۱۷).

امام رضا علیه السلام عدالت همسان عصمت را شرط امامت می‌داند. آن‌حضرت، ویژگی‌های امام را چنین برمی‌شمارد: «با تقوا بودن، پاکیزه بودن از هر آلودگی، پاک

بودن از هر عیب، عادل بودن» (همان)، این ویژگی‌ها بر تعریف عصمت به معنای تام در نزد شیعه انطباق دارد. لذا محقق لاهیجی در گوهر مراد در مورد تعریف عصمت امام علیه السلام می‌گوید: مراد ما از عصمت در امام همان عدالت است... فی الحقیقه عصمت نباشد مگر تأکید عدالت و وجوب بقای بر آن (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶۴).

دلیل اشتراط عدالت در امام، چنانکه از کلام ایشان استفاده می‌شود، این است که امامت مقام انسان کامل است و انسان کامل مصداق اتم خلیفه الهی و جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله است. انسان زمانی به رشد حقیقی دست می‌یابد که بتواند شبیه ارزش‌هایی را که در خداوند وجود دارد، در وجود خود به‌عنوان خلیفه خداوند متجلی سازد. از آنجا که این ارزش‌ها در خداوند، مطلق و در انسان محدود است، سیر انسان حرکتی مستمر و طولانی به‌سوی او خواهد بود و چون عدل در این مسیر از شرایط اساسی رشد همه ارزش‌های دیگر است و بدون آن سایر ارزش‌ها در اجتماع تحقق نمی‌یابد، در نتیجه، جانشینی انسان کامل حرکتی مستمر به‌طرف عدل به شمار می‌آید (صدر، ۱۴۰۳: ۱۴۲-۱۴۱).

ویژگی‌های امام که در کلام امام رضا علیه السلام بیان گردیده است را می‌توان در سه زمینه خلاصه کرد: مقام امام در نزد خدا: امین الهی در میان خلق؛ حجت و دلیل خداوند بر مردم؛ خلیفه الهی در جامعه بشری؛ دعوت کننده مردم به‌سوی خدا؛ پاسدار حریم ارزش‌های الهی.

ارتباط امام با مردم: راهنمای مردم به‌سوی هدایت؛ انیس مردم، همچون پدری مهربان؛ پناگاه مردم در مشکلات و دشواری‌ها؛ مایه عزت مسلمانان و باعث خشم منافقان و رسوایی کافران.

شخصیت معنوی امام: برتری نسبت به همه مردم به لحاظ علم و فضیلت؛ برکناری از هر گناه و نقص؛ برخورداری از علم ویژه و دانش مخصوص؛ برازنده‌ترین به لحاظ شکیبایی، تقوی، شجاعت و سخاوت؛ عابدترین انسان‌ها به درگاه خداوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۹/۱؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۳/۱).

با توجه به ویژگی‌های فوق، امکان ندارد امام بدون داشتن عدالت این مسئولیت‌های مهم را انجام دهد. امام رضا علیه السلام در مقام اثبات عدالت امام به این آیه استدلال می‌کند

که: «به راستی امامت مقامی است که خداوند متعال آن را بعد از مقام نبوت و خلیل الهی در مرحله سوم به ابراهیم خلیل علیه السلام داد و فضیلتی است که او را به آن آراست که فرمود: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره/ ۱۲۴). که در ذیل آن آمده است که این مقام هرگز به ظالمین نمی‌رسد. این دلیل بر عصمت امام و عدالت در حد عصمت است، زیرا هدف مهم از نصب کردن هر انسانی به امامت، عینیت بخشیدن به شریعت و احکام الهی در جامعه است، اگر امام از چنین ویژگی برخوردار نباشد، هرگز نمی‌تواند جامعه را به این هدف برساند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲۱۸/۱). لذا امام رضا علیه السلام امام را حجت و شاهد خداوند بر بندگان معرفی می‌کند (همان، ۱۹۹).

امام رضا علیه السلام هم به بُعد عدالت فردی امام که همان عصمت است اشاره می‌کند و هم به بُعد عدالت اجتماعی. امام ادامه دهنده راه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامت استمرار رسالت است. یکی از وظایف اساسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عدالت اجتماعی است که قرآن می‌فرماید: ﴿...وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...﴾ (شوری/ ۱۵) و ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...﴾ (اعراف/ ۲۹).

گرچه امام رضا علیه السلام عدالتی را که مطرح می‌نماید به‌عنوان شرط لازم برای امامت است، اما می‌توان استفاده کرد عدالتی که باید در فرد یا جامعه غیر معصوم پیاده شود نیز باید در مسیر توحید قرار داشته باشد تا بتواند سعادت فرد و جامعه را تأمین کند. بنابراین، اساس و بنیان عدالت از نگاه امام علیه السلام توحید و در مسیر حق قرار گرفتن است. عدالت محدود به صحنه حیات اجتماعی انسان‌ها و روابط آنها با دیگران نیست، بلکه شامل روابط انسان با خدا و روابط انسان با دیگران و روابط انسان با خود و روابط انسان با جهان هستی می‌شود.

عدل انسانی بر عدل وجودی یا عدل الهی مبتنی است و دارای ابعاد گوناگونی است که یکی از آنها عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی نمود عینی عدالت کلی و عام در درون جامعه است که مصادیق آن در قالب کنش‌های اجتماعی و گروهی، قوانین، نظام‌ها، مقررات، معاملات، تولید، توزیع، خدمات، و غیره تجلی می‌یابد. پس عدالت در جامعه که عامل سعادت آدمی و هدف اصلی جانشینی انسان در روی زمین است جز با سیاست عادلانه تحقق نمی‌یابد. این بُعد از عدالت نیز مبتنی بر فطرت آدمی

است و درک آن بدون درک عدل الهی غیر ممکن است.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تمام آنچه که امام رضا علیه السلام در باب عدالت بیان فرموده است ریشه در توحید دارد که در حدیث سلسله الذهب بیان فرموده‌اند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۳۵/۲). امام رضا علیه السلام توحید را همان اصل توحیدی می‌داند که فطرت بشریت به آن سرشته شده است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۲۳۲/۱). در این حدیث امام علیه السلام ولایت و امامت معصوم را تکمیل کننده توحید می‌داند.

قاضی سعید در شرح جمله‌ای از امام رضا علیه السلام می‌گوید: «ذات او آن حقیقت ثابتی است که سایر حقایق به آن متحقق می‌شوند و از او، حق هر صاحب حقی داده می‌شود و ماسوای او ازلاً و ابداً، هالک و باطل است» (همان، ۱۳۱). چرا که نیاز انسان به توحید، شناخت خدا، ایمان به او، اطاعت و تسلیم در برابر او مهم‌ترین نیاز انسان‌هاست. بشر بدون معرفت، اطاعت و ارتباط با خدا و عبادت او در تاریکی زندگی می‌کند. کلمه «لا اله الا الله» دژ امن الهی در برابر هجوم شیاطین و سلاطین و چتر ایمنی خدا بر سر جوامع بشری است. کلمه توحید سخنی بزرگ و گران‌بهاست. هر کس صادقانه و از روی اخلاص آن را بگوید، شایسته بهشت می‌شود و هر کس بدون پذیرش قلبی و حتی به دروغ آن را به زبان بیاورد، جان و مالش در امان است، هر چند سرانجامش آتش باشد.

آغاز و انجام و اول و آخر مسئله امامت، به توحید و خدامحوری باز می‌گردد. اساساً، نظام امامت، انسان را به سوی خداوند دعوت می‌کند و پذیرش عقلی و نقلی امامت در گرو باور به اصل توحید است. از اهداف اولیه امامت، برقراری عدالت و سپس فراهم کردن زمینه بندگی و عبودیت خدا و در نهایت، ایصال فرد و جامعه به کمال و قرب الهی است. لذا وقتی امام رضا علیه السلام یکی از اهداف امامت را خیر و صلاح دنیا و عزت مؤمنان بیان می‌کند، این جز در پرتو عدالت نمی‌تواند تحقق یابد و اجرای عدالت زمینه‌ساز بستر عبودیت خداوند به شمار می‌آید.

امام رضا علیه السلام فرموده است: «همانا از امام و راهنمای جامعه مساوات و عدالت خواسته شده است که در سخن، صادق و در قضاوت، عادل و نسبت به وعده‌هایش وفا کننده باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۱/۱۰).

امامت یعنی استقرار عدالت و استقرار عدالت، یعنی استقرار حق و حقیقت. تنها راه استقرار عدالت عبارت است از شناخت حق و حقیقت و التزام و پای بند بودن به آنچه خداوند به عنوان حقیقت محض به بندگانش دستور داده است. این التزام در مقام نظر، عبارت است از شناخت حقیقت توحیدی و در مقام عمل، پیشه کردن تقوای الهی در تمامی امور فردی و اجتماعی. تحصیل حقیقت عدالت در فرد ملازم با تقوی در شریعت است، چرا که عدالت در حوزه عمل، سلوک بر صراط مستقیم و هدف بعثت انبیاست و آمدن شریعت نیز برای تحقق این هدف بزرگ بوده است.

تحقق عدالت اجتماعی نیز در صورتی امکان پذیر است که نفوس انسانی به لحاظ اندیشه و اخلاق در مسیر رضوان الهی تحول پیدا کرده و تهذیب یابد و این تحول و تهذیب جز در سایه سار ولایت معصوم امکان پذیر نیست. لذا امام رضا علیه السلام می فرماید: «به یقین امامت مهار دین، نظام مسلمانان، صلاح دنیا و عزت مؤمنان است و به یقین امامت، بنیان و شالوده اسلام در حال رشد و شاخ بلند آن است. به سبب امام است که نماز، روزه، زکات، حج و جهاد بر پا می شود، غنائم و صدقات فراوان می گردد و احکام و حدود به امضاء می رسد و از مرزها و قلمرو سرزمین اسلامی دفاع می شود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۹۹-۲۰۰).

عدالت یعنی بر صراط مستقیم بودن و بی عدالتی یعنی انحراف از صراط مستقیم و منع حق از صاحب حق، کسی که در جهت اعتقادی به راه عدالت نرفته و کسی که به جایگاه انسان پی نبرده و نیز کسی که رعایت حقوق دیگران نکرده و حق را به صاحب حق نداده است، هر سه در ستم گری مشترکند. از نگاه امام علیه السلام اساس پلیدی ها بی عدالتی و اساس پاکی ها رعایت عدالت میان خود و خدا (توحید) و خود با خود (تقوا) و خود با دیگران (انصاف) است و این مبنای عدالت اجتماعی را تشکیل می دهد. زیرا اساس رابطه صمیمی انسان با خدا توحید است و رکن ارتباط انسان با انسان، عدالت اجتماعی است. انسان بودن، بندگی خدا، کمال جویی، اخلاص در عبادت مهم ترین مراحل تحقق عدالت اجتماعی در جامعه است.

امام رضا علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید:

«من عامل الناس فلم یظلمهم و حدثهم فلم یکذبهم و وعدهم فلم یخلفهم فهو ممن

کملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غيبته» (ابن بابويه، ۱۳۷۸: ۳۰/۲). «کسی که با مردم در تعامل است و بر آنان حکومت می‌کند ولی ظلم نمی‌کند؛ و با مردم سخن می‌گوید ولی دروغ نمی‌گوید؛ به مردم وعده می‌دهد ولی تخلف نمی‌کند، چنین شخصی از حیث مروت کامل است و عدالت او آشکار و عیان است و برادری با او واجب است و غیبت کردن او حرام است». بنابراین، امام علیه السلام سه ویژگی را برای حاکمان اسلامی لازم می‌دانند: صداقت؛ عدالت، وفای به عهد.

حاصل اینکه، از منظر امام رضا علیه السلام، حکومت در نظام امامت، حکومتی الهی است که تنها قانون و سند برنامه‌های امام، اراده و مشیت خداوند است که در قرآن کریم و سیره اهل بیت علیهم السلام تجلی یافته است و در این حاکمیت است که مردم کرامت، عدالت و منزلت حقیقی خود را باز می‌یابند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که:

۱. جامعه و اجتماع یک امر اعتباری نیست، بلکه از حقیقت برخوردار است و اسلام بر اهمیت پرداختن به جامعه توحیدی تأکید می‌ورزد و در حقیقت، توجه به جامعه توحیدی را توجه به مظاهر الهی و تمام افراد جامعه را تجلیات و ظهورات حضرت حق می‌داند.

۲. در نظام سیاسی اسلام، عدالت اجتماعی فلسفه حکومت به شمار می‌آید و قرآن آن را به عنوان هدف بعثت انبیاء معرفی می‌کند و ابزار رسیدن انسان به سعادت و قرب الهی را به برقراری عدالت و ملتزم بودن به آن در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی منحصر می‌سازد؛

۳. بر اساس سخنی از امام رضا علیه السلام که فرمود: «کلمة لا اله الا الله حصنی فمن دخل حصنی امن من عذابی، قال: فلما مرت الراحلة نادانا بشروطها و انا من شروطها» از شئون ربوبیت خداوند، توحید در تشریح، توحید در حاکمیت و توحید در اطاعت است. این امر تنها در شکل حکومت دینی امکان‌پذیر است؛ پس اولین گام برای

تحقق عدالت اجتماعی، ضرورت تشکیل حکومت است و دومین گام، وجود قانون درست و پای بندی به آن است و وضع چنین قانونی جز از ناحیه خالق هستی امکان پذیر نیست؛

۴. جایگاه امام در نظام هستی و نقش او در هدایت و راهنمایی جامعه انسانی از منظر امام رضا (ع)، این است که خلیفه الله است و زمام دین و نظم امر مسلمانان و صلاح دنیا و عزت مؤمنان در دست او می باشد و او همچون خورشید درخشان، ماه تابان و ستاره راهنمای انسان در دل تاریکی ها و صحراهای خشک و بی آب و علف و موج های وحشتناک دریاهاست؛

۵. بنیان عدالت اجتماعی از منظر امام رضا (ع) عبارت است از حقیقت توحیدی، چون هدف اصلی از نصب امام، عینیت بخشیدن به شریعت و احکام الهی در جامعه است، و امام ادامه دهنده راه پیامبر (ص) و امامت استمرار رسالت است و یکی از وظایف اساسی پیامبر اکرم (ص) عدالت اجتماعی است که قرآن می فرماید: ﴿...وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ...﴾ (شوری / ۱۵) و ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ...﴾ (اعراف / ۲۹). از سوی دیگر، عدل انسانی بر عدل وجودی یا عدل الهی مبتنی است و دارای ابعاد گوناگونی است که یکی از آنها عدالت اجتماعی است. عدالت اجتماعی، نمود عینی عدالت کلی و عام در درون جامعه است و درک آن بدون درک عدل الهی غیر ممکن است. از اهداف اولیه امامت، برقراری عدالت و سپس فراهم کردن زمینه بندگی و عبودیت خدا و در نهایت، ایصال فرد و جامعه به کمال و قرب الهی است.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا (ع)، محقق / مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، النجاة، مصحح: محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴. —، الإلهیات من کتاب الشفاء، محقق: حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۵. —، شرح الاشارات و التنبیها لنصیر الدین طوسی، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.

۶. حسینی طهرانی، محمد حسین، نور ملکوت قرآن، مشهد، علامه طباطبائی، ۱۴۲۷.
۷. داوری اردکانی، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
۸. طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم در ضمن مجموعه آثار شهید مطهری، قم، صدرا، ۱۳۷۲.
۹. —، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۱۰. صدر، سید محمد باقر، مدرسه اسلامی، ترجمه کاظمی خلخالی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۶۲.
۱۱. —، الاسلام یقود الحیاة، طهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۳.
۱۲. قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجف‌قلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، مصحح: غفاری علی اکبر، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۱۴. لاهیجی، عبد الرزاق، گوهر مراد، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق: محمد باقر بهبودی، انتشارات دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، تحقیق: غلامرضا متقی فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.

روش شهودی از نظر:

هستی‌شناسی - معرفت‌شناسی - روش‌شناسی

برگرفته از آراء و نظرات ملاصدرا *

□ احسان نامدار جویمی^۱

چکیده

با توجه به پیشینه فلسفه و عرفان و اختلافاتی که بین طرف‌داران عقلی و نقلی و شهودی و تجربی وجود دارد، نقطه اتصال و تکامل آنها در آراء و نظرات ملاصدرا دیده می‌شود. از این رو این پژوهش با اقتباس از نظریات ملاصدرا به دنبال شناخت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی روش شهودی و کاربرد شهود در کنار عقل، نقل و تجربه است که در این پژوهش به آنها پرداخته شده است. این پژوهش به دنبال ارکان پارادایمی روش شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی از حیث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی است که در این مسیر از آراء و نظرات ملاصدرا بهره جسته است. ملاصدرا قائل به تشکیک در وجود به‌عنوان حقیقتی واحد است، می‌توان وی را قائل به تشکیک در طریق وصول بدان حقیقت نیز دانست؛ طریقی واحد که در سه مرتبه عقل، شهود و

وحی رخ نموده است. به نظر ملاصدرا، جهان هستی از سه مرتبه وجودی که جهان‌های وجودی را پدید آورده، تشکیل شده است که عبارت‌اند از: عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل. به ازای هر یک از این عوالم، مراتبی در نفس وجود دارند که شامل مرتبه وجود طبیعی یا جسمانی، وجود نفسانی و وجود عقلانی است. به اعتقاد وی، نفس انسانی جامع همه حقائق هستی است. ملاصدرا پیوند عقل و نقل و شهود را در کنار هم ممکن ساخته است و امکان کاربرد روش شهودی با استدلال عقلی و نقلی را پذیرفته است. روش شهودی دارای هستی‌شناسی مبتنی بر علم ظهور خداوند و معرفت‌شناسی شهودی توأمان با استدلال و نقل و تجربه و اتحاد علم و عالم و معلوم و بر اساس علم حضوری و حصولی و روش‌شناسی کاربرد شهود و عقل و نقل و تجربه برای رسیدن به حقیقت است.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی، روش شهودی، حکمت متعالیه.

مقدمه

حقیقت، ذات یکتای الله است و دست نیافتنی، اما می‌توان در جست‌وجوی آن بود و به آن نزدیک شد و اگر فیضی بود به آن ملحق و در آن فنا شد. در جست‌وجوی حقیقت بودن تحقیق برای محقق شدن و دست یافتن متناسب با ظرفیت خودمان به حقیقت است؛ اما آنچه از حقیقت به دست می‌آید همه درگیر محدودیت است و بخشی از کل است، همچون فیل در اتاق تاریک از مولانا، و لذا آن را واقعیت گویند و در جست‌وجوی واقعیت بودن پژوهش نامیده می‌شود. حقیقت، همیشه حق و کامل و درست است، ولی واقعیت می‌تواند درست و یا نادرست باشد و قابل اصلاح است. پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی همواره به دنبال واقعیت و حقیقت است. با فهم و کاربردی ساختن روش‌شناسی شهودی برای فهم حقیقت در کنار سایر روش‌های نقلی و عقلی و تجربی (روش‌های کمی و روش‌های کیفی) می‌توان گامی مهم برداشت.

آدمی در طول حیات خویش همواره در پی یافتن حقیقت بوده و در این راستا آنچه در وهله اول اندیشمندان را به فکر واداشته، این مسئله بوده است که «کدام یک از دو طریق عقل (برهان) و قلب (شهود) در مسیر شناخت حقیقت کاربردی‌تر است و او را

سریع‌تر به هدف می‌رساند؟»، در این پژوهش به دنبال بررسی این مهم و ارتباط تجربه و نقل و عقل و شهود و کاربرد و کاربست آن در پژوهش‌های کمی و کیفی برای به دست آوردن واقعیت و در نهایت حقیقت هستیم. برای اثبات و کاربرد هر روش (روش شهودی)، نیازمند فهم زیر بخش‌های پارادایمی آن یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هستیم.

در قرون متمادی در مسئله شهود، از سوی برخی از فیلسوفان و اندیشمندان اخلاق مطرح گردیده است. هر چند که آثاری قابل توجه و مستقل، در این باب به چشم نمی‌خورد، اما در آثار اندیشمندان غربی و اسلامی، مسائلی در این زمینه بیان شده است، از جمله: کانت^۱ در کتاب «بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق» (۱۷۸۵)، فرانکنا^۲ در کتاب «فلسفه اخلاق» (۱۳۸۰)؛ پالمر^۳، در «مسائل اخلاقی» (۱۹۹۱)، راس^۴، در کتاب «مبانی اخلاق» (۱۹۳۹) و کتاب «درست و خوب» (۱۳۹۰)، همچنین هر^۵، در کتاب «زبان اخلاق» (۱۹۵۲) و در مقاله «تزامم‌های اخلاقی» (۱۹۷۸) و ادوارد جی. لمون^۶ در مقاله «معضل‌های اخلاقی» (۱۹۶۲) و رابرت ال. هولمز^۷ در کتاب «مبانی فلسفه» و لوک رابینسون^۸ در مقاله «تزامم‌های تکلیف» (۲۰۰۵) و رونالد اف. اتکینسون^۹ در کتاب «درآمدی به فلسفه اخلاق» (۱۹۶۹) و ویلیام ای. من^{۱۰} در مقاله «معضل‌های اخلاقی» (۱۹۹۱) و تعدادی کتاب، مقاله و سخنرانی‌های دیگر در زمینه التزامم‌های اخلاقی و یا معضل‌های اخلاقی توسط اندیشمندان معاصر غربی به چاپ رسیده است. این موارد بخشی از موارد و مهم‌ترین آنها هستند.

در میان اندیشمندان اسلامی ابن‌سینا در کتاب «اشارات و تبيينات» (۱۳۷۵)،

-
1. Immanuel Kant.
 2. Wiliam Frankena.
 3. Michael Paliner.
 4. Ross.
 5. Heer.
 6. Edward J. Lemon.
 7. Robert L. Holms.
 8. Luke Robinson.
 9. Ronals F. Atkinson.
 10. William E. Man.

غزالی در «احیاء علوم الدین» (۱۳۵۱)، ملا احمد نراقی در «معراج السعاده»، ملاهادی سبزواری در کتاب «شرح الأسماء»، علامه حلی در «کشف المراد، شرح تجرید الاعتقاد» (۱۳۵۱)، آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «انتظار بشر از دین» (۱۳۸۰)، آیت‌الله جعفر سبحانی در مقاله «رابطه دین و اخلاق» (۱۳۷۸)، حجت‌الاسلام محسن غروی‌ان در مقاله «نسبیت و اطلاق گزاره‌های اخلاقی» (۱۳۸۰)، مسعود امید در مقاله «اطلاق و نسبیت» (۱۳۸۰)، آیت‌الله مصباح در کتاب «دروس فلسفه اخلاق» (۱۳۶۷) و «اخلاق در قرآن» (۱۳۷۸) و «آموزش فلسفه» (۱۳۶۶)، آیت‌الله محمدتقی جعفری در کتاب «اخلاق و مذهب» (۱۳۵۴) و «ترجمه و تفسیر نهج البلاغه» (۱۳۸۶)، آیت‌الله مطهری در کتاب‌های «خاتمیت» (۱۳۶۶)، «تعلیم و تربیت» (۱۳۷۳)، «سیره نبوی» (۱۳۸۹)، «فلسفه اخلاق» (۱۳۶۷) و «نقدی بر مارکسیسم» (۱۳۶۷)، در مباحثی نظیر اطلاق و نسبیت و حسن و قبح و جاودانگی دین با اشاراتی به این مسئله پرداخته‌اند.

بررسی تاریخ فکر و اندیشه بشری نشان می‌دهد که همواره عقل‌طریقی برای شناخت حق در فلسفه بوده و در مقابل، شهود روش اهل عرفان در مسیر حصول یقین و معرفت نسبت به حقایق شناخته‌شده است؛ اما برخی محققان مسلمان با دقت نظر و بررسی این دو روش در باب معرفت‌شناسی به این مهم دست یافتند که گرچه هر یک از این دو روش به تنهایی از مزایای خاصی برخوردارند ولی حصر نظر به یکی از آنها در مسیر حقیقت‌یابی، چندان راه‌گشا نبوده و توانایی حل بسیاری از معضلات فکری-معرفتی بشر را ندارد. آدمی برای رسیدن به حقیقت نیازمند چهار ابزار مهم برهان و شهود (عقل و قلب) در کنار نقل و تجربه (علوم تجربی)، است و باید این چهار ابزار کنار هم مورد استفاده قرار گیرند تا بتوان به حقیقت نزدیک شد. ملاصدرا در قالب یک نقشه و الگوی پژوهشی ابداعی که عبارت از اجماع روشی است، از جمع روش‌های شهودی، برهانی و نقلی و تجربی در ساختار فلسفی خویش استفاده می‌کند؛ این ابزارها می‌تواند به‌عنوان روشی جدید به‌عنوان روش شهودی در پژوهش‌های پژوهشگران استفاده گردد. تا بتواند بر اساس این الگو، نظامی نوین به‌نام حکمت متعالیه ارائه نماید و به افراط‌گری‌ها و جدال‌های میان فلاسفه، عرفا، فقها و علما پایان

دهد. در ادامه در این باره توضیح داده خواهد شد. چنانچه بتوان عقل و نقل و شهود و تجربه را در کنار هم جمع بست و از آن به عنوان روشی پژوهشی در پژوهش‌های علوم انسانی و اسلامی استفاده کرد، می‌تواند موجب برداشتن علوم علمی و دینی و به هم پیوستن حوزه و دانشگاه شود؛ زیرا دانشگاه مبتنی بر روش‌های استدلالی محض و تجربی و کمتر نقلی و شهودی و حوزه مبتنی بر نقل و شهود و کم‌تر استدلالی و تجربی است که صرف یکی قانع‌کننده دیگری نیست و لذا برداشتن این مرز و استفاده هم‌زمان از شهود و عقل و نقل و تجربه می‌تواند حوزه را دانشگاهی و دانشگاه را حوزوی کند و دانشگاهی اسلامی و حوزه‌ای دانشگاهی داشته باشیم. لذا بررسی این مهم گامی مهم در این زمینه است. روش شهودی به عنوان روشی جامع برای فهم واقعیت و حقیقت در کنار سایر روش‌های کمی و کیفی قابل استفاده خواهد بود.

می‌توان گفت شهود این امکان را برای فیلسوف فراهم می‌کند که مسئله را از زاویه دیگری غیر از برهان رصد کند و با نگاه جامع‌تری بدان مسئله بنگرد و در انتخاب حد وسط و مقدمات برهان بهتر عمل کند؛ یعنی سبب تقویت برهان آوری فیلسوف می‌شود. همچنین، تحلیل‌های فلسفی و عقلی به نحو دقیق و فنی، از طریق شهود امکان‌پذیر است. بعلاوه، شهود در کنار برهان، آیات و روایات با انحراف و آسیب‌های احتمالی کمتری مواجه می‌شود. لذا در روش‌شناسی شهود حضور توأمان شهود و نقل و استدلال و یا شهود و استدلال لازم است. از طرفی دیگر شهود در مراتب و سطوح مختلفی انجام می‌شود.

مطابق حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۷: ۲۰-۲۹۲). ملاصدرا بر این باور است که برهان و قرآن همگی بر این امر اتفاق دارند که تعلم حکمت الهی و معرفت نفس انسانی، فوز به بقای ابدی است و کنار گذاشتن آن منشأ خسران سرمدی است. کسی که جاهل به نفس خویش است، چگونه می‌تواند در شناخت سایر اشیاء موفق باشد؛ به دلیل آنکه حق تعالی انسان را بر مثال خویش آفرید. پس کسی که از علم نفس خویش آگاه نباشد، علم ریش را نیز نمی‌داند. ملاصدرا نسبت به مطالبی که در حکمت عتیق درباره خودشناسی و اهمیت آن آمده است، بیان می‌دارد هرکه ذاتش را بشناسد، متأله می‌گردد؛ یعنی عالم ربانی می‌شود که از ذات

خویش فانی گشته و در شهود جمال اول و جلالش مستغرق می‌گردد و بالجمله در معرفت نفس، وصول به معبود حاصل شده و از منزل پست اشباح به شرف ارواح و حضيض سافلین به اوج عالین و معاینه جمال احدی ارتقا می‌یابد و به شهود سرمدی فائز می‌گردد. شیوه رسیدن به معرفت در سنت اول عرفانی بر دو قطب اصلی خدا و انسان بنیان شده است؛ به عبارتی دیگر کسب معرفت مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف با خداوند و میزان و نوع مواجه عرفانی و مکاشفات اوست. مولانا نیز مطابق سنت عرفانی خود معتقد است، خودشناسی مقدمه لازم خداشناسی است و در پی معرفت النفس، معرفت الرب حاصل می‌شود.

بنابراین دو قطب معرفتی خدا و انسان در ارتباط دو سویه یک‌دیگر است؛ از یک سو مطابق حدیث قدسی «كنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (برسی، ۱۴۲۲: ۴۱). علت آفرینش جهان حب و عشق خدا برای شناخته شدن خود است. از سوی دیگر جنبه باطنی انسان یعنی جان و قلب و روح الهی اش (حجر/ ۲۹)، او را به سوی حق می‌کشاند تا کمال و معرفت بیشتری از منبع لایتناهی کسب کند. حال مطابق آنچه گفته شد، روش نقلی و عقلی و تجربی تا اندازه‌ای راهبر و گره‌گشاست و آگاهی از عوالم ملکوتی و معرفت حق از محدوده عقل انسان و تمام علوم عقلی و نقلی و تجربی خارج است و سالک باید از طریق کشف و شهود و ادراکات قلبی خویش به شناخت حق رسد. طریق کشف و شهود بر دریافت و جذب نفحات حق و الهامات ربانی بنیان شده است. کیفیت این جذب مبتنی بر میزان پیوند آن با دو قوه نظری و عملی است «مراد از قوه نظری آن تفکر و اندیشه‌ای است که عارف را به سوی معرفت حق سوق می‌دهد و قوه عملی نیز آن نیرویی است که از معاملات عرفانی سرچشمه می‌گیرد و با قوه نظری پیوندی استوار دارد» (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۰).

این واقعیت که تحول در علوم انسانی به مثابه ضرورتی راهبردی مطرح است، ما را به آنجا رهنمون می‌سازد که نسبت به تولید نظریه‌های بومی در حوزه‌های مختلف علمی اقدام کنیم. با توجه به مطالب بیان‌شده و اختلافاتی که بین طرفداران عقلی و نقلی و شهودی وجود دارد. نقطه اتصال و تکامل آنها در آراء و نظرات صدرالمتألهین

دیده می‌شود و از این رو نظریات ملاصدرا برای شناخت ماهیت و چیستی و کاربرد شهود در کنار عقل و نقل از مهم‌ترین موارد است که در این پژوهش به آنها پرداخته خواهد شد. لذا برای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی روش شهودی به دنبال نظریات و سیر تکاملی نظریات عقلی و نقلی و تجربی و شهودی تا کامل‌ترین نظر یعنی ملاصدرا (پیوند نظریات عقلی، نقلی، شهودی و تجربی)، هستیم. به عبارتی در این پژوهش به دنبال هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، روش شهودی از دیدگاه ملاصدرا هستیم که نقطه پیوند شهود و عقل و نقل و تجربه است. از این رو شناخت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و نظر صدرالمآلهین در باب هر سه حوزه (هستی‌شناسی - معرفت‌شناسی - روش‌شناسی)، ضروری است و راه شناخت بنیان‌های روش شهودی است. در علوم، از روش‌های مشترک پژوهش استفاده می‌شود، ولی در بسیاری از علوم، روش‌های ویژه برای انجام دادن پژوهش ضرورت دارد. پژوهش و تحقیق بدون روش سنجیده، مانند حرکت سالک به سمت مقصد از بی‌راهه است. روش مسیرنماست، بلکه خود مسیر است، پس پژوهش و تحقیق بدون روش، سیر در غیر مسیر است.

فلسفه علم جدید، به معنای عام کلمه و نیز فلسفه‌های خاص هر علم که از علوم نو پدید محسوب می‌شوند، محل تلاقی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی‌اند. مکتب‌های متفاوتی چون استقرای‌گرایی^۱ که مدافعانی چون بیکن و راسل دارد و ابطال‌گرایی^۲ پوپر که در عین تأکید بر روش تجربی در علوم به معنای جدید آن، کارکرد این روش را نه در حد اثبات نظریه‌ها، بلکه در حد ابطال نظریه‌ها برمی‌شمارد و قراردادگرایی^۳ کسانی چون پوانکاره، ریاضیدان و فیزیکدان فرانسوی که تحت تأثیر ظهور هندسه‌های نااقلیدسی، یقینی‌ترین دانش بشری (=ریاضیات)، را نیز در معرض دگرگونی قرار داد و کل‌گرایی^۴ کوآین، همگی در عین اینکه دیدگاه معرفت‌شناسی‌اند، روش‌هایی متفاوت را در تحقیقات عرضه می‌دارند. در دانش معرفت‌شناسی، از ابزارها

1. Inductivism.
2. Falsificationism.
3. Conventionalism.
4. Holism.

و منابع شناخت آدمی و ارزش آنها سخن گفته می‌شود. در نتیجه، بر اساس موضعی که در این دانش اتخاذ شود، روش‌های پژوهشی نیز دگرگون می‌شود و رده‌بندی متفاوتی از علوم عرضه خواهد شد.

بر اساس روش‌شناسی، معرفت‌های بشری چهار دسته‌اند:

أ. معرفت تجربی، در علوم انسانی و طبیعی که بر اساس روش آزمایش و خطا (تجربه)، بنیاد نهاده شده است و حاصل آن، علمی مثل فیزیک، شیمی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی است.

ب. معرفت عقلی، در علوم عقلی، همچون ریاضیات و فلسفه و منطق که بر شیوه استدلال‌های عقلی استوار است.

ج. معرفت نقلی، که بر روش نقل اقوال، آراء و وقایع استوار است و علمی مثل تاریخ، حدیث و ادبیات را شکل داده است.

د. معرفت شهودی، که بر روش مکاشفه و شهود باطنی استوار است و علمی همچون عرفان را شکل می‌دهد.

بنابراین، رابطه معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، دو سویه است؛ یعنی هر معرفت بشری بر پایه روشی خاص استوار است و هر روشی که برای شناخت جهان انتخاب شود، معرفتی خاص به دنبال دارد.

اگر شما با چشم سر به جهان بنگرید، معرفت تجربی حاصل می‌شود و اگر با چشم دل بنگرید، معرفت شهودی حاصل می‌شود. گفتنی است که خطا در روش، خطا در معرفت را در پی دارد. لذا روش‌شناسی شهودی ملاصدرا مبتنی بر حکمت متعالیه نقطه پیوند و نقطه تکامل تمامی نظریات عقلی، نقلی و شهودی و تجربی است.

پژوهش از جهت هدف، کاربردی و از نظر ماهیت، توصیفی و از نظر روش به صورت مروری و تحلیلی و به صورت انتزاعی و برخوردار از ذهن پژوهشگر صورت گرفته است، تحقیق حاضر یک پژوهش کیفی از نوع تحلیل انتزاعی و محتوا است. روش جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش به صورت مطالعات کتابخانه‌ای- اسنادی است و از رویکرد تحلیل محتوا از نوع کیفی و به صورت انتزاعی (برخواسته از ذهن پژوهشگر)، استفاده شده است.

هدف از انجام این پژوهش گامی به سمت کاربردی کردن روش‌شناسی شهودی به‌عنوان یک روش‌شناسی است تا بتوان در کنار سایر روش‌های پژوهشی تجربی و نقلی و عقلی از جمله گراند، قوم‌نگاری، پدیدارشناسی و... کاربردی و قابل‌استفاده شود. کاربردی کردن روش‌شناسی شهودی و شناخت انواع آن و کاربرد آن در عمل و... نیازمند شناخت روش‌شناسی شهودی از حیث پارادایمی (هستی‌شناسی - معرفت‌شناسی - روش‌شناسی)، برای کاربرد آن در کنار سایر معارف نقلی و عقلی و تجربی از جمله پژوهش‌های کیفی و آمیخته (کیفی- کمی)، در علوم انسانی و اجتماعی است. با توجه به هدف پژوهش سه سؤال زیر مطرح است:

- سؤال ۱- مفهوم هستی‌شناسی در روش‌شناسی شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی چگونه است؟
- سؤال ۲- مفهوم معرفت‌شناسی در روش‌شناسی شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی چگونه است؟
- سؤال ۳- مفهوم روش‌شناسی در روش‌شناسی شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی چگونه است؟

۱- مفهوم‌پردازی و ادبیات پژوهش

۱-۱- مفهوم و چیستی تحقیقات کمی و کیفی

دسته‌بندی تحقیقات کیفی آسان و مورد توافق همه نیست. آنسلم استراس و جولیت کوربین^۱ شیوه‌های تحقیق کیفی را شامل نظریه برخاسته از زمینه، مردم‌نگاری یا قوم‌نگاری^۲، پدیدارشناختی^۳، وقایع زندگی یا تحقیق زندگی‌نامه‌ای^۴، تحلیل مکالمات یا گفتمان^۵، تأویل‌شناسی یا هرمنوتیک^۶، کردارشناسی^۷،

-
1. Anselm Strauss and Juliet Corbyn.
 2. Ethnography.
 3. Phenomenological.
 4. Biographical research.
 5. Conversation or discourse analysis.
 6. Interpretation or hermeneutics.
 7. Behaviorlogy.

نشانه‌شناسی^۱، جامعه‌سنجی^۲ می‌دانند (Corbin, 1990: 32). اصطلاح کیفی در مقابل اصطلاح کمی برای توضیح گونه‌ای خاص از تحقیق به کار برده می‌شود. اگرچه اوج گرفتن روش‌های تحقیق کیفی به دهه هفتاد میلادی مربوط می‌شود، اما بارقه‌های آغازین آن به اواخر قرن نوزدهم بازمی‌گردد (Charmaz, 2006).

گوبا (۱۹۷۰)، لینکلن (۱۹۸۵) و دنزین (۲۰۰۶) از جمله کسانی بودند که به ضعف‌های تحقیقات کمی اشاره کردند و افرادی همچون استراوس و کوربن (۱۹۹۰)، ماکسول (۱۹۹۶) و دیگران به ترسیم راه و رسمی تازه برای پژوهش‌های تازه پرداختند. تحقیق‌های کیفی گذشته از تفاوت‌هایی که با هم دارند، برخلاف روش‌های کمی، به دنبال نقب زدن به پشت رفتارهای محسوس آدمی و پی بردن به معانی ذهنی آنها هستند و به همین دلیل نقش محقق در آنها - به‌عنوان کسی که توان هم‌سخن شدن با مشارکت‌کننده و سفر به دنیای درونشان را دارد - بسیار کلیدی است (Dey, 1999). ژولیت کوربین از نویسندگان کتاب مبانی تحقیق کیفی، درباره تحقیق کیفی می‌گوید: «تحقیق کیفی، خیلی چیزها را شامل می‌شود، اما یک فرایند مشخص که قابل فرموله کردن باشد نیست. چیزی که بالاتر از همه اینها موردنیاز است توانایی شهود چیزی است که در داده‌ها جاری است؛ اعتماد داشتن به خود و فرایند تحقیق؛ توانایی هم‌زمان خلاق، صادق و انعطاف‌پذیر ماندن در قبال داده‌ها... دلایل متعددی برای انتخاب یک روش تحقیق کیفی وجود دارد، اما احتمالاً مهم‌ترین آنها فراروی کردن از دانسته‌ها و ورود به دنیای مشارکت‌کنندگان و دیدن جهان از نقطه نگاه آنها است. در این امر مکاشفاتی پدیدار خواهد شد که به بسط دانش تجربی کمک می‌کند. یک محقق کیفی باید کنجکاو و خلاق باشد و در عین حال به شم‌گریزی و شهود خود اعتماد کند» (Corbin and Strauss, 2008). با توجه به موارد بیان شده به اهمیت و ضرورت شناخت روش‌شناسی شهودی اشاره شده است. روشی که نظریه پردازان روش‌شناسی به دنبال آن هستند و روش‌هایی را ابداع کرده‌اند که به شهود برسند اما از خود

1. Semiotics.

2. Sociometrics.

روش‌شناسی شهود غافل مانده‌اند. ما این روش را در آثار صدرالمتألهین کنکاش کرده‌ایم و مبنای روش‌شناسی برای آن در نظر گرفته‌ایم.

نویسندگان چون مردیت گال، والتربورگ و جویس گال، پژوهش کیفی را به‌عنوان نوعی بررسی تعریف می‌کنند که «زمینه آن این مفروضه است که افراد، حقیقت اجتماعی را به‌صورت معانی و تفسیرها می‌سازند و این ساخته‌ها هم تابع شرایط و موقعیت و هم انتقالی است. روش‌شناسی مسلط آن کشف معانی و تفسیرهای فشرده در محیط‌هایی طبیعی به‌گونه‌ای است که موضوع آن داده‌های حاصل از استقراء تحلیل باشد» (هومن، ۱۳۸۵: ۱۴). در روش‌های کیفی به دنبال فهم چستی پدیده از دیدگاه افرادی که آن را تجربه کرده‌اند و در آن زمینه متخصص هستند، هستیم (Barbour, 2007). در روش‌شناسی شهود خود پژوهشگر و پژوهشگران در این تفسیر و فهم از پدیده مشارکت می‌کنند و خودشان مفهوم و پدیده را تجربه می‌کنند و در کنار نظرات دیگران به فهم بهتر این مفهوم و پدیده مشارکت خواهند کرد.

علی دلاور معتقد است: پژوهش کیفی عبارت است از مجموعه فعالیت‌هایی (همچون مشاهده، مصاحبه، شرکت گسترده در فعالیت‌های پژوهشی)، که هر کدام به‌نحوی محقق را در کسب اطلاعات دست اول درباره موضوع مورد تحقیق یاری می‌دهند. بدین ترتیب، از اطلاعات جمع‌آوری‌شده، توصیف‌های تحلیلی، ادراکی و طبقه‌بندی‌شده حاصل می‌شود. در روش مورد بحث دسترسی به اطلاعات یعنی زندگی کردن با مردم مورد پژوهش یادگیری فرهنگ آنها - از جمله مبانی ارزشی، عقیدتی و رفتاری - زبان و تلاش برای درک احساسی، انگیزش‌ها و هیجان‌های آنها، محقق کیفی، رفتار اجتماعی را به این دلیل ادراک می‌کند که خود را به‌جای دیگران قرار می‌دهد (دلاور، ۱۳۷۴: ۲۵۵).

پژوهش کیفی به‌صورت دقیق در مقیاسی کوچک اطلاعاتی را یافته و سپس بتوان در مکان و زمان دیگری همان روش را تکرار کرد و در صورت یافتن پاسخ مشابه، امکان «تعمیم» نتایج میسر می‌شود. بدین ترتیب انتقاد تعمیم ناپذیری روش کیفی حل می‌شود. البته چون «فنون جمع‌آوری اطلاعات و تحلیل‌های استنباطی کاری است شدنی ولی استعداد اندیشیدن پیرامون این داده‌ها نیاز به شناخت علمی، اطلاعات کافی

پیرامون موضوع را طلب می‌کند» (کیوی و وان کامپنهود، ۱۳۷۰: ۳۶). بنابراین، پژوهشگر روش کیفی می‌بایستی در وهله اول شناخت نسبتاً خوبی نسبت به موضوع داشته و سپس تسلط خوبی بر نظریه‌های موجود پیرامون آن موضوع داشته باشد. در واقع، پژوهشگر در روش کیفی از زمین پژوهش آغاز می‌کند و می‌داند به دنبال چه چیزی هست؛ زیرا می‌خواهد بداند وضعیت چگونه است؟ چرا این گونه است؟ ولی نمی‌داند دقیقاً چه داده‌هایی و چه جواب‌هایی برای پرسش‌های خود می‌یابد. در روش‌شناسی شهود، پژوهشگر به طریقه شهود آنچه مشارکت‌کننده درک و تفسیر کرده را مشاهده می‌کند و از درگاه مصاحبه شونده، واقعیت را مشاهده می‌کند و پژوهشگر و مشارکت‌کننده به مفهومی واحد و درکی واحد از پدیده خواهند رسید.

روش‌شناسی شهودی یک روش کیفی است که می‌تواند در کنار سایر روش‌های کیفی و کمی انجام شود. به عبارتی روش‌شناسی شهودی روشی است که استدلال و آمار و کمیت و نقل و تجربه می‌تواند با شهود ادغام شود.

۱-۲- مفهوم و چیستی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی

در ادبیات پژوهشی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی به شیوه‌های متفاوتی تعریف می‌شوند.

هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، با وجود داشتن ارتباط تنگاتنگ، قابل تحویل یا تقلیل به یک‌دیگر نیستند و رابطه آنها مستقیم است. به این معنا که هستی‌شناسی منطقی بر معرفت‌شناسی و آن‌هم منطقی بر روش‌شناسی تقدم دارد. هستی‌شناسی مربوط می‌شود به ماهیت دنیای اجتماعی و سیاسی، معرفت‌شناسی مربوط می‌شود به آنچه می‌توانیم درباره دنیای مورد نظر بدانیم و روش‌شناسی مربوط می‌شود به اینکه چگونه می‌توانیم آن شناخت را کسب کنیم (Wight, 2000). البته این ادعا که ملاحظات هستی‌شناختی تقلیل‌ناپذیر به ملاحظات معرفت‌شناسانه و بر آنها مقدم‌اند، به این معنا نیست که آنها ارتباطی با یک‌دیگر ندارند، بلکه هستی‌شناسی ما معرفت‌شناسی ما را شکل می‌دهد (کالین، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۰۹).

به عبارت دیگر، هستی‌شناسی درگیر دانستن واقعیت پدیده‌هاست، معرفت‌شناسی

درگیر ماهیت این دانسته‌هاست و روش‌شناسی روش دانستن آن واقعیت‌ها را بررسی می‌نماید (Krauss, 2005: 45).

با توجه به مفاهیم مستخرج از تفسیر آیات قرآن کریم، مبانی در سه مقوله معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی دسته‌بندی می‌شوند. در بیان جایگاه معرفت‌شناسی، قرآن هم‌چنانکه حواس و قوه تفکر را ابزار شناخت می‌داند، تزکیه، تصفیه نفس، تقوا و پاکی را نیز وسیله‌ای برای شناخت می‌داند. طبیعی است که لازمه فرایند شناخت، استفاده از ابزار مناسب شناخت است و دل که در واقع ابزار معرفت‌شناسی است (ق/۳۷؛ اعراف/۱۷۹؛ حج/۸؛ اسراء/۴۶؛ فصلت/۵۳)، نیز در شرایطی از جمله ابزارهای معتبر شناخت از منظر قرآن کریم معرفی شده است. یکی از مباحث مطرح در حوزه تصمیم‌گیری شهودی و تحلیلی، بحث ارتباط بین عقل و حس با شهود است (نحل/۷۸؛ حج/۴۶؛ ق/۳۷؛ محمد/۲۴). روش قرآن، روش تلفیقی است. در این روش، شناخت حسی، عقلی و شهود، هم‌زمان و به‌صورت تلفیقی با هم مطرح است؛ یعنی همان‌جا که از سمع و بصر که بیشتر مربوط به شناخت حسی است، سخن به میان می‌آید، از فؤاد هم که مربوط به شناخت عقلی یا شناخت شهودی است، نام برده می‌شود (فصلت/۵۳؛ مؤمنون/۷۸؛ جائیه/۲۳؛ اسراء/۳۶).

در حوزه هستی‌شناسی، باور به ربوبیت خدا (غافر/۶۴؛ رحمن/۱۷)، توجه به عالم غیب و حیات اخروی در کنار حیات مادی و رابطه این دو ساحت حیات با یک‌دیگر (قصص/۷۷)، و باور به اینکه برنامه‌ریزی‌های انسان و حتی همه عوامل طبیعی ذیل اراده الهی قرار دارند (اعراف/۵۴؛ یونس/۲۲)، و... همگی در چگونگی برنامه‌ریزی انسان و راهبردها و جهت‌گیری‌های او مؤثر است و منجر به توسعه افق تحلیل و نگرش نسبت به تصمیم‌گیری بر مبنای شهود می‌شود. یکی از مؤلفه‌های جهان‌بینی الهی، توجه به سنت‌های الهی است (فاطر/۴۳؛ احزاب/۶۲؛ اسراء/۷۷). این قواعد ثابت که از آنها به سنت‌های الهی تعبیر می‌شود، قوانین الهی حاکم بر جوامع انسانی به‌طور عام و سازمان‌ها به‌طور خاص می‌باشند. شناخت این قواعد و لحاظ کردن آنها در برنامه‌ریزی‌ها و تصمیمات و عمل در چارچوب آنها، از جمله شرایط دست‌یابی به نتایج دنیوی و اخروی سازمان است. از جمله سنت‌های الهی، وجود امداد الهی است

(آل عمران/ ۱۳ و ۱۲۴). آیات متعددی از قرآن به این نکته اشاره دارند که فرشتگان در اندیشه و تصمیم‌گیری، به افراد مؤمن کمک می‌رسانند که این امدادها گاهی به صورت الهام و هدایت است. گروهی از آیات قرآن، حتمی بودن کمک‌های ویژه خدا را یک سنت دانسته‌اند و نه تنها بر امکان، بلکه بر حتمیت وقوع وعده‌های الهی مهر تأیید می‌زنند (حج/ ۴۰؛ غافر/ ۵۱؛ یونس/ ۱۰۳)؛ بنابراین، بحث امدادهای الهی یکی از واژگانی بود که در این مقاله، بررسی شد. قرآن در مورد سرشت انسان، مسئله نفع‌الهی را طرح کرده (ص/ ۷۲؛ حجر/ ۲۹)، و بر همین اساس، نسبت به سایر مخلوقات متمایز است (مؤمنون/ ۱۴؛ بقره/ ۲۹). از سوی دیگر، انسان به واسطه استعدادهای بالقوه خود و در سایه روح الهی و اختیار خود می‌تواند مراحل تکامل و تعالی را بییماید. با توجه به این زمینه، در آیات متعدد قرآن کریم و در موارد متعدد به صراحت بر مسخر بودن هستی برای انسان تأکید می‌کند (ابراهیم/ ۳۲؛ جاثیه/ ۱۳؛ زخرف/ ۱۰؛ طه/ ۵۳). اینها و غیر اینها کافی است که الهام بخش معنوی عظیم و گسترده در مورد روابط انسان و خدا بشود. آنچه در این تحقیق به‌عنوان اصل و مبنا در نظر گرفته شده، انسان‌شناسی اسلامی است و همه ابعاد وجودی انسان جدی گرفته شده است.

۱-۳- هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی بر اساس رویکرد اثبات‌گرایی^۱ (رویکرد کمی)

انقلاب رفتاری در علوم اجتماعی در دهه ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ کوششی برای آشنا کردن مطالعه جامعه با روش اثبات‌گرایی و کمی بود و عقیده بر این بود که «علم» اجتماعی در صورتی امکان‌پذیر است که ما از روش علمی پیروی کنیم؛ فرضیه‌ها از نظریه گرفته شود و سپس در کوششی برای ابطال آنها آزمایش شوند. ما به اندازه‌گیری عینی پدیده‌های اجتماعی و متغیرهایمان نیازمند بودیم؛ بدین ترتیب باید به‌جای داده‌های نرم که از مصاحبه‌ها و مشاهده مشارکت‌کنندگان حاصل می‌شد، بر داده‌های سخت - که از آمارهای دولت و نتایج انتخابات و مانند آن به‌دست می‌آمد - تمرکز می‌کردیم (بلیکی، ۱۳۸۴: ۱۳۸).

1. Positivism.

این نوع تحقیقات که بر اساس روش‌شناسی‌های قیاس - استخراج سؤال‌ها و فرضیات تحقیق از الگوهای نظری و آزمون آنها در برابر شواهد تجربی - صورت می‌گیرد، پژوهش با نظریه‌ها و آزمون آنها آغاز می‌شود. در واقع در این تحقیقات با استفاده از داده‌های آماری کمی جامعه مورد مطالعه خود، فرضیه‌هایی را که مطرح کرده بودند در بوطه آزمایش قرار داده و با الگوهای نظری مورد استفاده شده مقایسه می‌کنند و در آخر به رد یا پذیرش فرضیه مطرح شده خود، می‌پردازند (Carter et al. , 2007).

از این جهت رویکرد کمی در سنت اثبات‌گرایی قرار دارد که طبق دیدگاه هستی‌شناسی آنها، مشاهده و اندازه‌گیری بسیار دقیق و عینی و تحلیل دقیق و درست داده‌ها، برای نیل به اکتشافات علمی ضرورت دارد.

اثبات‌گرایی، حاوی مفروضات هستی‌شناختی درباره جهان منظمی است که از رویدادهای پراکنده و قابل مشاهده ساخته شده است. این دیدگاه مدعی است که این نظم و ترتیب را می‌توان به صورت قضایای عام نشان داد. فقط آن چیزی که قابل مشاهده است، یعنی به تجربه حسی در می‌آید، به عنوان امری واقعی پذیرفته می‌شود و بنابراین درخور توجه علمی است. واقعیت اجتماعی مرکب از بافت پیچیده‌ای از روابط علی میان رویدادها دانسته می‌شود. این روابط معمولاً همچون شبکه‌ای از روابط بین مفاهیم نمایش داده می‌شوند. علل رفتار بشری به مثابه عواملی بیرون از فرد محسوب می‌شوند (بلیکی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). علاوه بر این «اثبات‌گرایان» معتقدند که می‌توان جهان را از طریق تجربه و مشاهده درک حقیقت یا عدم حقیقت و یک گزاره را از طریق مشاهده تجربی سیستماتیک تعیین کرد.

طبق مفروضات معرفت‌شناختی‌شان، معرفت از طریق کاربرد حواس بشری و تحلیل‌های آزمایشی یا مقایسه‌ای تولید می‌شود. حواس، «مشاهدات» یا داده‌ها را تولید می‌کنند. مفاهیم و تعمیم‌هایی درباره روابط آنها، خلاصه‌های فشرده‌ای از مشاهدات خاص دانسته می‌شوند. فرض بر این است که انسان‌های کار آزموده می‌توانند داده‌های «عینی»^۱، تولید کنند (بلیکی، ۱۳۸۴: ۱۳۷). در پژوهش‌های کمی، روش‌های آماری

توصیفی و استنباطی جایگاه خاصی دارند (منوچهری، ۱۳۸۷: ۲۶۵).

به صورت خلاصه رویکرد کمی این پیش فرض‌ها را دارا هست: تنها علم به پدیده‌هایی که از طریق حواس قابل تأییدند به منزله دانش پذیرفته می‌شود (پدیده گرایی^۱)؛ از نظریه‌ها برای تولید فرضیاتی استفاده می‌شود که قابل آزمون‌اند و امکان ارزیابی قوانین را فراهم می‌کنند (قیاس گرایی^۲)؛ دانش از طریق گردآوری حقایق که بنیان قوانین را تشکیل می‌دهند، قابل حصول است (استقراگرایی^۳)؛ فعالیت علمی باید و می‌تواند به شکل فارغ از ارزش و در نتیجه عینی انجام شود؛ و در پایان اینکه تمایز آشکاری میان گزاره‌های علمی و هنجاری وجود دارد (فلیک، ۱۳۷۸: ۸۶).

همان‌طور که قبلاً اشاره شد این نوع تحقیقات که بر اساس روش‌شناسی‌های قیاسی (استخراج، سؤال‌ها و فرضیات تحقیق از الگوهای نظری و آزمون آنها در برابر شواهد تجربی)، صورت می‌گیرد، پژوهش با نظریه‌ها و آزمون آنها آغاز می‌شود. در واقع در این تحقیقات با استفاده از داده‌های آماری کمی جامعه مورد مطالعه خود، فرضیه‌هایی را که مطرح کرده بودند در بوته آزمایش قرار داده و با الگوهای نظری مورد استفاده شده مقایسه می‌کنند و در آخر به رد یا پذیرش فرضیه مطرح شده خود، می‌پردازند.

۱-۴- هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی بر اساس رویکرد تفسیرگرایی (رویکرد کیفی)

زمینه به وجود آمدن رویکرد کیفی تغییرات سریع اجتماعی و در نتیجه تنوع زیست جهان ما است که به شکل روزافزونی محققان اجتماعی را به زمینه‌های اجتماعی و دیدگاه‌های جدیدی مواجه کرد. این مسائل به قدری برای آنان نوظهورند که روش‌شناسی‌های قیاسی سنتی شان - استخراج سؤال‌ها و فرضیات تحقیق از الگوهای نظری و آزمون آنها در برابر شواهد تجربی - به واسطه گوناگونی موضوعات، دیگر پاسخ‌گو نیست.

مکتب فلسفی تفسیرگرا به عنوان پشتوانه رویکرد کیفی است (حقیقت، ۱۳۹۱: ۱۱۳) که

1. Phenomenalism.
2. Deductivism.
3. Inductivism.

در این سنت فلسفی هدف از تحقیق اجتماعی بازسازی معنا و محتوای اعمال و پدیده‌های اجتماعی است. همچنین از نظر آنها هر پدیده‌ای در قلمرو حیات انسانی تجلی جان است که از طریق معناکاوی قابل شناخت است در تفهم، «تجربه زندگی» مقوله محوری است که دو وجه دارد، درونی و بیرونی. وجه درونی همانا احساسات، رؤیایها، افکار و امیال آدمی و وجه بیرونی همانا کنش‌های فردی و جمعی، نهادها، آثار هنری - ادبی، قراردادهای و جنگ‌هاست. در علوم طبیعی، تجربه به معنای آزمودن چیزی است که همچون شیء در برابر تحقق قرار دارد. این آزمون تحت کنترل محقق است، یعنی در آزمایشگاه و با استفاده از وسایل معینی به عنوان وسیله آزمایش انجام می‌پذیرد.

در هرمنوتیک، مقوله محوری «تجربه زندگی» است. «تجربه زندگی» مبین‌آشنایی مستقیم با زندگی است که برخلاف تجربه آزمایشگاهی، تجربه بی‌واسطه است. منظور از بی‌واسطگی همانا «نحوه ظهور» تجربه زندگی برای آدمی است. در این تجربه، وجود هر چیز از چستی آن لاینفک است؛ بنابراین روابط بین واقعیت‌های جهان انسانی با همسانی‌هایی که فرایند فیزیکی را مرتبط می‌کنند، فرق دارند (منوچهری، ۱۳۸۷: ۵۳).

بر این اساس در بحث هستی‌شناسی در سنت تفسیرگرایی پژوهش‌گران عقیده به اینکه جهان مستقل از تفسیر ما وجود دارد را رد می‌کنند. به جای این، آنان ادعا می‌کنند، جهان به‌طور اجتماعی و گفتمانی برساخته شده است. این به معنای آن است که برای پژوهشگرانی که در سنت تفسیری کار می‌کنند، پدیده‌های اجتماعی مستقل از تفسیر ما از آنها نمی‌زیند؛ به جای این، فهم پدیده‌های اجتماعی است که بر پیامدها اثر می‌گذارد. به این ترتیب، معانی پدیده‌های اجتماعی اهمیت دارند؛ تنها معانی‌اند که می‌توانند در چارچوب یک گفتمان یا سنت، دریافت و فهمیده شوند. در نتیجه ما باید بر شناسایی گفتمان‌ها و سنت‌ها تمرکز یابیم و تفاسیر و معانی که آنها به پدیده‌های اجتماعی می‌دهند را دریابیم. این موضع استدلال می‌کند که حقیقت عینی وجود ندارد، جهان برساخته‌ای اجتماعی، و نقش دانشمندان اجتماعی، مطالعه برساخت‌های اجتماعی است (مارش و فورلانگ، ۱۳۸۷: ۴۳).

مفروضات معرفت‌شناختی استراتژی پژوهش استفهامی، معرفت‌علم‌الاجتماعی را

مأخوذ از معانی و مفاهیم روزمره و معرفت دوجانبهٔ برساخته اجتماعی قلمداد می‌کنند. پژوهشگر اجتماعی وارد دنیای اجتماعی روزمره می‌شود تا این معانی برساخته اجتماعی را درک کند. در یک سطح، تعبیرهایی که توسط دانشمندان اجتماعی از دنیای اجتماعی به‌عمل می‌آید باز توصیف‌هایی هستند از تعبیر روزمرهٔ کنشگران اجتماعی به زبان علم‌الاجتماعی. در سطحی دیگر، این شرایطی را نیز لحاظ کنند که ممکن است کنشگران اجتماعی اطلاعی از آنها نداشته باشند (بلیکی، ۱۳۸۴: ۱۵۵).

روش‌های کمی برای رویکرد تفسیری با توجه با مباحثی که مطرح شد، ممکن است ابزارهای کندی باشند و داده‌های گمراه‌کننده‌ای فراهم آورند. برعکس، به بهره‌گیری از روش‌های کیفی - مصاحبه‌ها، گروه‌های مباحثه و یادداشت‌ها و مانند آن - نیاز داریم تا یاری کنند که دریابیم مردم جهان، خود را چگونه می‌فهمند (مارش و فورلانگ، ۱۳۸۷: ۴۴). استفاده از روش‌های کیفی مستلزم آمیختگی طولانی و عمیقی با یک دنیای اجتماعی است. افراطی‌ترین شکل این آمیختگی، مشاهدهٔ مشارکتی است که طی آن پژوهشگر می‌تواند به‌طور کامل در دنیای کنشگران اجتماعی، فرو رود و البته با سطوح گوناگونی از آمیختگی عاطفی که چنین کاری ایجاب می‌کند. این روش‌های کیفی به پژوهشگر اجازه می‌دهند یک «خودی» باشد و فرهنگ و جهان‌بینی‌های کنشگران اجتماعی را کشف کند.

علاوه بر اینها در رهیافت تفسیری به مؤلفهٔ چهارگانه کنش (متن)، کنشگر (مؤلف)، زمینه و مفسر توجه می‌شود. «کنش» همان بیان یک تجربهٔ زندگی است که عینیت بیرونی می‌یابد. یک «متن» نیز بیان عینیت یافتهٔ یک تجربهٔ درونی است. «کنشگر» کسی است که دست به عملی می‌زند. «مؤلف» کنشگری است که نوشتهٔ مکتوب کنش اوست. منظور از کنشگری این است که آدمیان، صاحب‌فکر و رأی هستند و بر وفق درک خود عمل می‌کنند. «زمینه» همانا مجموعه شرایطی است که در آن کنشگر دست به کنش زده است. «مفسر» همانا کسی است که سعی در فهم امر مورد نظر دارد (منوچهری، ۱۳۸۷: ۵۲).

۱-۵- اصطلاح‌شناسی شهود

تأکید بر شهود به هیچ وجه به معنای رد کردن تفکر منطقی یا نادیده گرفتن آن نیست. هر کدام از این قابلیت‌های ادراکی انسان می‌بایست در جای مناسب خود استفاده شوند. متدلوزی و معرفت‌شناسی اشراقی بر پایه شهود، اندیشه و آموزه‌های وحیانی است و روش‌شناسی شیخ اشراق در زمینه‌های مختلف فلسفی روشی آمیخته از عقل و شرع و عرفان است. وی اذعان دارد فیلسوف و هر صاحب‌فکری اگر برخوردار از علم شهودی و تجارب عرفانی نباشد، ناقص است چنانکه عارف نیز بدون نیروی تفکر و تعقل کامل نیست.

صدرالمتألهین در اسفار می‌نویسد؛ پس از مدت‌زمانی انزوا و گوشه‌گیری، به‌سوی حق تعالی تضرع فراوانی نموده تا اینکه جانش مشتعل و انوار ملکوت بر قلبش سرازیر شده است. او بر اسراری آگاهی یافت که تا آن موقع از آنها اطلاعی نداشت و رموزی بر وی منکشف گردید که با برهان برایش مکشوف نشده بودند؛ بلکه آنچه از اسرار الهی و حقایق ربانی را که پیش از آن با برهان آموخته بود، با حقایق افزون‌تری مشاهده کرد و آشکارا دید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۸/۱).

ملاصدرا کشف را بر دو قسم صوری و معنوی می‌داند؛ کشف صوری توسط حواس پنج‌گانه نفس در عالم مثال برای سالک حاصل می‌شود که گاهی همراه با اطلاع بر معانی غیبی است. همچنین کشف معنوی؛ مکاشفاتی است که سالک، حقایق عینی و معانی غیبی را مجرد از صورت، با قلب مشاهده کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۵۱-۱۴۹).

۱-۶- منبع معرفت شهودی

عالم مثال که برزخ میان عالم طبیعت و عالم عقل است؛ عالمی بزرگ‌تر و قوی‌تر از عالم محسوسات و کوچک‌تر و ضعیف‌تر از عالم عقل است. عالم مثال از کثرت وضعی (مادی) مصون و خود دارای مراتب و مقاماتی است که مظهر آن، حواس باطنی هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۶۱/۹ و ۲۱؛ همو، ۱۳۸۲: الف، ۲/۸۴۳-۸۴۲). ملاصدرا از این عالم با عنوان عالم خیال نیز یاد می‌کند که در دسترس اولیاء است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰:

۴۳۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۸/۳۷۶). عالم مثال به‌عنوان عالمی مستقل، یکی از منابع و سرچشمه‌های معرفتی است؛ اما انسان‌های عادی به‌طور موقت و مقطعی از آن کسب معرفت می‌کنند. این در حالی است که بندگان برگزیده الهی همواره توان اتصال با آن عالم و نیل به معرفت حقایق اشیاء را دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۴۳۸-۴۳۶).

۱-۷- چيستی روش شهودی

روش‌شناسی، دانشی است که با دو رویکرد درجه‌ اول و درجه‌ دوم به معرفی کاربرست روش‌های معرفت می‌پردازد؛ یعنی دانش و رشته معرفتی است که پیرامون روش و کاربرست آن بحث می‌کند (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۷۴). روش عقلی در فلسفه عبارت است از یک فرایند که در طی این فرایند، معارف استخراج‌شده از منابع معرفتی مربوط، با بهره از قواعد کلی تفکر صحیح، مورد توصیف، تجزیه، تحلیل، بررسی، نقد و داوری قرار می‌گیرد. سپس نظریه احتمالی ارائه‌گردیده و در نهایت توسط استدلال عقلی و برهانی، این نظریه احتمالی تبدیل به نظریه یقینی و قطعی می‌شود. بر اساس مبانی صدرالمتألهین، روش شهودی فرایندی است که در طی این فرایند با استفاده از ابزار قلب، معرفت شهودی و نظریه‌های فلسفی را از منبع عالم مثال به‌دست آورده و این معارف و نظریه‌های به‌دست‌آمده را یقینی و قطعی بدانیم. حال در گام بعدی می‌توان توسط قواعد کلی تفکر صحیح و برهان و استدلال عقلی به تبیین، اعتمادبخشی و تأیید معارف و نظریه‌های یقینی پرداخت. این بدان معناست که می‌توان شهود و منطق استدلال را باهم درآمیخت و روشی نوین به‌نام روش‌شناسی شهودی داشت که روشی کیفی و یا کیفی و کمی است.

انواع شهود از منظر ملاصدرا:

(۱) رؤیة الحق بالحق: معنای این عبارت ظاهر است. (۲) شهود المفصل فی المجمال، رؤیة الکثرة فی الذات الأحدیة: رؤیت کثرت در ذات احدیت را شهود مفصل در مجمل می‌گویند. (۳) شهود المجمال فی المفصل، رؤیة الأحدیة فی الکثرة: عکس معنای عبارت قبل است. به این ترتیب صدرا از دو نوع برهان سخن می‌گوید:

(۱) برهان پیش از شهود عرفانی.

(۲) برهان پس از شهود عرفانی.

۲- یافته‌های پژوهش

۱-۲- هستی‌شناسی از دیدگاه صدرالمتألهین (پاسخ به سؤال اول پژوهش:

مفهوم هستی‌شناسی در روش‌شناسی شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی چگونه است؟) نظام هستی‌شناسی صدرایی (ملاصدرا)، بر حرکت جوهری و سیر ارتقایی در عوامل هستی بنا نهاده شده است که علم هم مشمول آن اصل است؛ یعنی علم با حرکت ارتقایی عالم به مرتبه تجردی برتر حاصل می‌گردد نه با تجرید و انتزاع صورت از ماده. ملاصدرا معتقد است که جهان یک پارچه حرکت است و ثبات وجود ندارد. در جهان یک کل وجود دارد و آن جریان علت و معلول است. یک شیء، شیء نیست؛ جریان است. این تضاد است که از حرکت ناشی شده و نه حرکت از تضاد. پس تضاد نمی‌تواند علت حرکت باشد؛ زیرا جوانه زدن یک ضد درون ضد دیگر، خود نوعی حرکت است و بنابراین قانون حرکت شامل او نیز می‌شود. تضاد معلول حرکت است و به نوبه خود علت حرکت‌هاست، اما فقط به‌عنوان محرک. به‌همین دلیل، باید به جستجوی محرک برخاست و این محرک همان خداوند است.

همان‌گونه که ملاصدرا قائل به تشکیک در وجود به‌عنوان حقیقتی واحد است، می‌توان وی را قائل به تشکیک در طریق وصول بدان حقیقت نیز دانست؛ طریقی واحد که در سه مرتبه عقل، شهود و وحی رخ نموده است. از همین رو شهود در فلسفه صدرایی به‌عنوان شیوه تحصیل حقیقت و در چارچوب تفکر فلسفی، در کنار برهان، نقشی کلیدی را هم در مباحث معرفت‌شناختی و هم در مباحث هستی‌شناختی ایفا می‌کند، بلکه بالاتر از آن، ملاصدرا در پرتو شهود، حکمت متعالیه را به‌عنوان فلسفه‌ای شهودی تأسیس نمود.

به‌نظر ملاصدرا، جهان هستی از سه مرتبه وجودی که جهان‌های وجودی را پدید آورده، تشکیل شده است که عبارت‌اند از: عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۵۱). به ازای هر یک از این عوالم، مراتبی در نفس وجود دارند که شامل مرتبه وجود طبیعی یا جسمانی، وجود نفسانی و وجود عقلانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳، ۳۶۵). نفس در مرتبه طبیعی، قوه محض است و هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، لذا حصول هر نوع

ادراکی در این مرحله برای نفس ناممکن است، زیرا ادراک به هرگونه‌ای که باشد، نحوه‌ایی از فعلیت نفس است؛ در مرتبهٔ نفسانی که قوای نفس به فعلیت تبدیل شده، نفس برخوردار از ادراک می‌گردد. این ادراک، همان ادراکات حسی و خیالی‌اند؛ در وجود عقلانی، نفس دارای ادراکات عقلی است که ویژهٔ این مرتبه است و فعلیت یافتن آن، منوط به حضور نفس در این مرتبه است؛ بنابراین صورت‌های ادراکی نفس، مطابق و برابر با یکی از جهان‌های ممکن برای نفس است که خود آنها نیز به ازاء مراتب هستی‌اند. به عبارت دیگر، میان صورت‌های ذهنی و سطح وجودی نفس، رابطه‌ایی تنگاتنگ وجود دارد، وجود نفس مدرک در هر سطحی از هستی (طبیعی، نفسانی و عقلی)، مستلزم صورت متناسب با همان سطح است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: الف، ۳۵۱).

این تناسب و سنخیت میان صورت‌های ادراکی و نفس، سبب می‌شود که برای حصول هر صورتی، تحقق نفس به وجود متناسب با آن صورت فعلیت یابد و نفس در جهان متناسب با آن صورت، حضور داشته باشد، به همین جهت، نفس در هر مرتبه‌ای، تنها قادر به ادراک صور همان مرتبه خواهد بود و برای ادراک صور مراتب دیگر، حضور در آن مراتب الزامی است (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۴۱).

به عبارت دیگر، صدرا برای هر یک از نشانه‌های وجودی، محل و مظهری در نفس برای ظهور آنها مشخص می‌سازد. به اعتقاد وی، نفس انسانی که جامع همهٔ حقائق هستی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ب، ۱۳۴). محل ظهور مراتب آن نیز است، لذا مطابق با سه جهان حسی، مثالی و عقلی، مظاهری در انسان برای آنها وجود دارد: حواس ظاهری، حواس باطنی و قوهٔ عاقله، مظاهر جهان‌های سه‌گانه در نفس انسان‌اند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۵۱).

۲-۲- معرفت‌شناسی از دیدگاه صدرالمتألهین (پاسخ به سؤال دوم پژوهش:

مفهوم معرفت‌شناسی در روش‌شناسی شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی چگونه است؟)
 ملاصدرا همواره بر ویژگی خاص معرفت یعنی تجرّد تأکید دارد و اصرار دارد بدون تجرّد از ماده و محدودیت‌های آن هیچ معرفتی حتی ادراکات حسی تحقّق نمی‌یابد. تجرّد نیز مترتب بر مراتب وجودی، تجرّد مثالی و عقلی است. صدرا معرفت را به‌وجودی تعریف کرده است که بدون حضور و بدون تجرّد تحقّق یافتنی نیست، چون

علم از سنخ وجود است و نفس نیز، حقیقتی مجرد است که تنها با تجرّد است که تحصیل ادراک میسر می‌شود. پس علم، لقاء نفس عالم با هستی اشیاء و رسیدن نفس به حضور وجود مجرد معلوم است. لذا تحقّق علم، مشروط به حضور و تجرّد است، از سوی دیگر مادیات از حضور برای هم‌دیگر و حتی برای خود محروم‌اند، زیرا از تجرّد برخوردار نیستند. همان‌گونه که وجود منبسط و فیض مقدّس رحمانی خداوند، با حداکثر شدت وجودی، بر اساس همه ظرفیت ماهیات بر آنها گسترده و در خارج متحد است، اشراق نفس ناطقه که همان وجود منبسط ذهنی است، همچون وجود منبسط مقدّس رحمانی نیز بر اساس "ظرفیت وجودی انسان" بر ماهیات ذهنی گسترده و با آنها در ذهن متحد است.

چون علم و ادراک درجه و نحوه‌ای از "وجود" است و با ماهیات در ذهن متحد و بر آنها گسترده است، ناچار می‌بایست پذیرفت عالم و معلوم متحدند. علت عدم مطابقت ادراک انسان با نفس الامر یا وجود خارجی اشیاء، نه نحوه وجود ماهیات در ذهن و خارج، چراکه ماهیت موجود در ذهن "همان" ماهیت موجود در خارج است، بلکه کاستی در ظرفیت وجودی انسان یا اشراق نفس ناطقه انسان است که تشعشعات آن روی ماهیات ذهنی گسترده و با آنها و ماهیات عالم خارج متحد می‌شود. وصول به واقعیت موجودات خارجی برای انسان به ظرفیت اشراق نفس ناطقه از وجود، برای گسترانیدن آن بر ماهیات ذهنی بازمی‌گردد که حدّ کمال اشراق نفس ناطقه از وجود منجر به انطباق ادراک با وجود خارجی اشیاء است.

ماهیات بر اساس نحوه و درجه وجودی آن عالم، ظاهر و متجلی می‌گردند، ماهیات در ذهن نیز، بر اساس نحوه و درجه وجودی آن انسان، ظاهر و متجلی می‌گردد و چون ظهور ماهیات در عالم خارج با بهره‌مندی از حداکثر ظرفیت وجودی است، انطباق با آن نیز می‌بایست، با حداکثر ظرفیت وجودی انسان باشد.

ملاصدرا علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کند. علم حضوری را علمی می‌داند که علم به‌شیء، عین خود شیء است و علم حصولی علمی است که علم به‌شیء، غیر از خود شیء است و برای علم حضوری به علم نفس به خود و به صفات و افعال خود، مثال می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۴ به نقل از مرتضایی، ۱۳۹۲: ۱۱۳). علم

حضور یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم (نفس یا ادراک کننده دیگری)، حاضر است و عالم، شخصیت معلوم را می‌یابد، مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود. علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم، پیش عالم حاضر نیست، فقط مفهوم و تصویری از معلوم، پیش عالم حاضر است، مثل علم نفس به موجودات خارجی از قبیل زمین، آسمان، درخت، انسان‌های دیگر و اعضای بدن خود شخص ادراک کننده.

از نظر وی علم حضوری، علمی است که در واقع نزد عالم حاضر است و هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن راه ندارد، زیرا بین عالم و معلوم واسطه‌ای در کار نیست تا احتمال مطابقت و عدم مطابقت روا باشد و ملاصدرا برای این علم، مصادیقی را پذیرفته است که همان علم نفس به خود و صفات و افعال خود است. پس علمی یقینی و تردید ناپذیر و عین واقع، مورد قبول ملاصدراست. از طرف دیگر ملاصدرا علم حصولی را به نظری و بدیهی، و بدیهی را به اولی و ثانوی تقسیم کرده است و بدیهی اولی را قضیه‌ای می‌داند که صرف تصور موضوع و محمول نسبت سنجی آنها، موجب تصدیق و یقین بدان شود و تعیین بدان دائمی و زوال ناپذیر باشد و برای این یقین استحاله اجتماع نقیضین را مثال می‌زند (طباطبائی، بی تا: ۵۶ به نقل از مرتضایی، ۱۳۹۲: ۱۱۳). بدین ترتیب ملاصدرا نه تنها علم و یقین را ممکن می‌شمارد، بلکه علم حضوری و بدیهیات اولیه را مصداق کامل آن می‌داند. ملاصدرا پیوند عقل و نقل و شهود را در کنار هم ممکن ساخته است و امکان کاربرد روش شهودی با استدلال عقلی را پذیرفته و اظهار کرده است.

۲-۳- روش‌شناسی از دیدگاه صدرالمتألهین (پاسخ به سؤال سوم پژوهش:

مفهوم معرفت‌شناسی در روش‌شناسی شهودی به‌عنوان روشی پژوهشی چگونه است؟) از نکات حائز اهمیت در معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، شناخت ابزار معرفت در روش حکمت متعالیه است. ابزار شناخت حقیقی از نظر فلاسفه، متفاوت است؛ برخی حس را اصل دانسته، برخی عقل و برخی هر دو را، اما ابزار معرفت در ملاصدرا که به نوعی منبعث از دیدگاه ارسطو می‌باشد، عقل است؛ عقلی که آن را بی‌نیاز از شهود

نمی‌داند؛ بنابراین، روش ملاصدرا عقلی - شهودی است. گرچه در فلسفه اسلامی یکی از مبادی معرفت، حس است و به تعبیر ارسطو هر کس حسی را از دست بدهد، علمی را از دست داده است، اما حس بما هو حس در بینش صدرایی به دلیل جزئیت آن، در حوزه معرفت و شناخت فلسفی نمی‌گنجد و به تعبیر ملاصدرا از محسوسات به عنوان مواد خام گردآوری شده توسط جاسوس‌های مختلف (حواس)، جهت رسیدن به امور کلی استفاده می‌شود؛ بنابراین، کلیات، مسبوق به جزئیات می‌باشند و نهایتاً عقل است که به کمک شهود حسی و شهود وحیانی، ابزار معرفت حقیقی است (علمی سولا، لعل صاحبی، ۱۳۸۹: ۸۴-۵۳).

بر اساس دیدگاه صدرا در حوزه روش‌شناسی، در اینجا شهود مقابل غیبت و به معنای کشف معنوی است. او شهود و کشف معنوی را در یک معنا به کار برده و آن را ظهور معانی غیبی و حقایق عینی توسط قلب انسان می‌داند (همان). در واقع شهود در حوزه روش‌شناسی ملاصدرا همان شهود قلبی است.

الف) ابتدا به وسیله «ابزار معرفتی قلب» از «منبع معرفتی عالم مثال» معرفت شهودی کسب می‌کند؛ سپس به واسطه معرفت شهودی ایجاد شده (شامل شهودی که برای خودش واقع شده یا شهودی که برای سایر عرفا به وجود آمده)، به یک نظریه و مدعایی رسیده که آن نظریه و مدعا را یقینی و قطعی می‌داند. حال در گام بعدی تلاش نموده تا با استفاده از قواعد کلی تفکر صحیح و استدلال و برهان عقلی، این نظریه و مدعا (که آن را یقینی و قطعی می‌داند)، را برای دیگران تبیین و تأیید کند و اعتماد کامل به وجود آورد.

بنابراین، بر اساس دیدگاه صدرا، تمام این جریان دارای الگو که از ابزار و منبع شروع شده و به اقامه برهان ختم می‌گردد، روش شهودی نامیده می‌شود.

ب) نخست توسط «ابزار معرفتی قلب» از «منبع معرفتی عالم مثال»، معرفت شهودی عقل‌گریز به دست آورده و در ادامه به واسطه این معرفت شهودی عقل‌گریز (شامل شهودی که برای خودش واقع شده یا شهودی که برای سایر عرفا به وجود آمده)، به یک نظریه و مدعایی رسیده که آن نظریه و مدعا را یقینی و قطعی دانسته است. از آنجا که صدرا این سنخ معارف شهودی را عقل‌گریز و کاملاً یقینی می‌داند؛ بنابراین برای این قسم معارف، برهان نمی‌آورد و تنها برای بیان آن، از قیاس شبیه برهان استفاده می‌کند.

نتیجه‌گیری

تمام این جریانِ دارایِ الگو که از ابزار و منابع شروع شده و به نظریهٔ یقینی و قطعی ختم می‌گردد، روش شهودی نامیده می‌شود. بر مبنای طرح و الگوی جدیدی که صدرالمتألهین در حوزهٔ روش شهودی ارائه نموده؛ بی‌شک حکمت صدرایی، در این حوزه دارای یک ساختار و نظام جدید می‌گردد. این نظام قابل تبدیل به یک روش پژوهشی جدید است که در این پژوهش به دنبال مبانی فلسفی و بنیان‌های اصلی و ریشه‌های این روش پژوهش به نام روش شهودی و یا روش‌شناسی شهودی هستیم.

ملاصدرا در فرایند دست‌یابی به حقیقت، به کارگیری روش بحثی و برهانی صرف یا شهودی صرف را کافی نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۵-۶؛ همان: ۳۲۶۲۷؛ همو، ۱۳۵۴: ۲۶۶)، علاوه بر اینکه جمع صرف میان عرفان و برهان بدون عرضه بر قرآن نیز مورد نظر او نبوده است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۴۹). در نظر ملاصدرا منابع و ارکان اصلی معرفت عبارت‌اند از: عقل، کشف صحیح و وحی. در واقع ملاصدرا در طرح و تبیین مسائل حکمی و لوازم آن، برهان، شهود و آیات و روایات را رکن فلسفهٔ خویش قرار داده است (صلواتی، ۱۳۹۲: ۳۴)، و هر سه رکن در فلسفهٔ او به نحوی ضروری حضور دارند نه اینکه صرفاً جنبهٔ تنبیهی و تأییدی داشته باشد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۸: ۸۸).

بر اساس آنچه مطرح شد این نتیجه حاصل می‌گردد که حکمت متعالیهٔ صدرایی از تنوع روشی برخوردار است؛ چنانکه او علاوه بر آنکه بر ضرورت استفاده از برهان تأکید نموده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۳۴/۹)، استفاده از منبع وحیانی را نیز ضروری دانسته (همان: ۱۶۸/۹-۱۶۷)، و اهمیت استفاده از طریق شهود و میزان تأثیرگذاری آن را در انقلاب روحی خویش نیز متذکر گردیده است (همان: ۸/۱). به دیگر سخن، برهان صدرایی قلمرو وسیعی داشته و علاوه بر برهان به معنای خاص، کشف و برهان کشفی و تجربه و شهود را نیز شامل می‌گردد.

به عبارتی روش شهودی ملاصدرا به صورت کیفی است که با سایر روش‌های کیفی و کمی امکان آمیختن دارد.

می‌توان گفت شهود این امکان را برای فیلسوف و عالم فراهم می‌کند که مسئله را

از زاویه دیگری غیر از برهان و تجربه و نقل رصد کند و با نگاه جامع‌تری بدان مسئله بنگرد و در انتخاب حد وسط و مقدمات برهان و نقل و تجربه بهتر عمل کند؛ یعنی سبب تقویت برهان‌آوری فیلسوف و فهم تجربی عالم می‌شود. همچنین، تحلیل‌های نقلی، تجربی و عقلی به نحو دقیق و فنی، از طریق شهود امکان‌پذیر است. به علاوه، شهود در کنار تجربه، برهان، آیات و روایات با انحراف و آسیب‌های احتمالی کمتری مواجه می‌شود.

انواع روش شهودی بر اساس هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی به صورت زیر است:

نوع اول روش شهودی: ابتدا نقل و بعد استدلال و تجربه و سپس شهود و سپس استدلال و تجربه (کیفی - کمی)

ابتدا پژوهشگران نقلیات مختلف را بررسی می‌کنند و در ادبیات و پیشینه مفهوم کنکاش و واکاوی می‌کنند و در نهایت با عقل و علوم تجربی پژوهشگران سنجیده و مسیریابی می‌شود و سپس بر اساس (تجربه زیسته)، مشاهده با حضور مادی و معنوی پژوهشگران و شهود مفاهیم به دست آمده شهود و ثابت می‌شوند و سپس بر اساس عقل و استدلال و تجربه مجدداً باز آزمایی و نتیجه‌گیری می‌شود و شرح و تفسیر مفهوم می‌شود.

نوع دوم روش شهودی: ابتدا نقل و بعد استدلال و تجربه و سپس شهود (کیفی - کمی).

ابتدا پژوهشگران نقلیات مختلف را بررسی می‌کنند و در ادبیات و پیشینه مفهوم کنکاش و واکاوی می‌کنند و در نهایت با عقل و علوم تجربی پژوهشگران سنجیده و مسیریابی می‌شود و سپس بر اساس (تجربه زیسته)، مشاهده با حضور مادی و معنوی پژوهشگران و شهود مفاهیم به دست آمده شهود و ثابت می‌شوند.

نوع سوم روش شهودی: ابتدا شهود و سپس نقل و بعد استدلال و تجربه (کیفی - کمی).

پژوهشگران درباره مفهوم مورد نظر (تجربه زیسته)، مشاهده با حضور مادی و معنوی و شهود به دست می‌آورند و زمانی که شهود به دست آمد و کامل شد سپس بر

اساس نقل و عقل و استدلال و تجربه بحث و نتیجه گیری می شود و نتایج حذف و اضافه و تعدیل می شوند.

نوع چهارم روش شهودی: ابتدا نقل سپس شهود (کیفی).

ابتدا نقلیات درباره مفهوم و شهود بررسی و جمع آوری می شود و سپس شهود (تجربه زیسته)، مشاهده با حضور مادی و معنوی توسط پژوهشگران انجام می شود و شناسایی و دسته بندی و نتیجه گیری انجام می شود.

نوع پنجم روش شهودی: ابتدا شهود و سپس نقل (کیفی).

ابتدا توسط پژوهشگران (تجربه زیسته)، مشاهده با حضور مادی و معنوی و شهود انجام می شود و سپس با نقلیات مختلف درباره آن مفهوم که شهود شده است مقایسه و نتیجه گیری انجام می شود.

نوع ششم روش شهودی: ابتدا شهود و سپس قیاس شبه برهان (کیفی).

ابتدا توسط پژوهشگران (تجربه زیسته)، مشاهده با حضور مادی و معنوی و شهود انجام می شود و سپس با قیاس شبه برهان درباره آن مفهوم که شهود شده است، مقایسه و نتیجه گیری انجام می شود.

روش های بالا به صورت مختصر دارای هستی شناسی مبتنی بر علم ظهور خداوند و معرفت شناسی شهودی توأمان با استدلال و نقل و تجربه و اتحاد علم و عالم و معلوم و بر اساس علم حضوری و حصولی و روش شناسی کاربرد شهود و عقل و نقل و تجربه برای رسیدن به حقیقت است.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، اصفهان، قلم آریا، ۱۳۹۰.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، جلد ۲۰، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷.
۳. اوزه مارک، کولن، ژان پل، انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸.
۴. ایمان، محمدتقی، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، شیراز، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۵. برسی، رجب بن محمد، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیرالمؤمنین علیه السلام، بیروت، الأعلمی، ۱۴۲۲.
۶. بلیکی، نورمن، طراحی پژوهش های اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۴.
۷. بنتون، تد و یان کرایب، فلسفه علوم اجتماعی، ترجمه مسمی پرست و متحد، تهران، آگه، ۱۳۸۴.
۸. حقیقت، سیدصادق، روش شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۱.

۹. خسروپناه، عبدالحسین، «تبیین رویکردها و فرایندها و روش‌شناسی در حکمت اشراق»، مجله جاویدان خرد، ش ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
۱۰. دلاور، علی، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۷۴.
۱۱. ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، جلد ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، ویرایش دوم، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۷.
۱۳. صادقی فسائی، سهیلا و محسن ناصری راد، «عناصر بنیادین پژوهش کیفی در علوم اجتماعی: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و روش»، مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۱۳۹۰، شماره ۲.
۱۴. صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، ۹ جلد، جلدهای ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۹، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۱۵. صدرالمتألهین، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
۱۶. —، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۷. —، رساله فی الحدوث، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸.
۱۸. —، المبدأ والمعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۱۹. —، التعليقات علی الإلهیات من الشفاء، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۰. —، تعليقات حکمة الإشراق، مندرج در حاشیه شرح حکمة الإشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار، بی‌تا.
۲۱. —، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۲. —، الأسفار الأربعة، قم، انتشارات مصطفوی، بی‌تا.
۲۳. صلواتی، عبدالله، «تحویلی‌نگری در حکمت متعالیه»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۹، خرداد ۱۳۹۲.
۲۴. علمی سولا، محمد کاظم و لعل صاحبی، طوبی، تطابق ذهن و عین در معرفت‌شناسی صدرایی و کانتی، ادیان، مذاهب و عرفان، آینه معرفت، ۱۳۸۹، شماره ۲۵: ۸۴-۵۳.
۲۵. فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۵). روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)، چ ۱، مشهد، دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۵.
۲۶. —، روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.
۲۷. فلیک، اووه، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۲۸. کاظمی، علی اصغر، روش و بینش در سیاست، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۴.
۲۹. کیوی ریمون، لوک، وان کامپنهود، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۰.
۳۰. مارش، دیوید و استوکر، جری، روش و نظریه در علوم اجتماعی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.
۳۱. —، و پاول فورلانگ، «پوست نه پوستین: هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در علوم سیاسی»، ترجمه سید علی میر موسوی، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۸۷، سال ۱۱، ش ۴۲، صص ۳۲-۶۴.
۳۲. مرتضایی، اسداله، بررسی مفهوم علم در معرفت‌شناسی ملاصدرا، پژوهش‌های علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۲، سال پنجم، شماره ۲۷: ۱۱۴-۱۱۳.

۳۳. منوچهری، عباس، رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۳۴. میرباقری فرد، علی اصغر، «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، پژوهش‌های ادب عرفانی (گهر گویا) (مجله دانشگاه اصفهان)، ۱۳۹۱، سال ۶، شماره ۲، ۸۸-۶۵.
۳۵. های، کالین، درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی، ۱۳۸۵.
۳۶. هومن، حیدرعلی، راهنمای عملی پژوهش کیفی، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
37. Barbour, Rosaline. S. (2007). *Introducing Qualitative Research: A Student's Guide to the Craft of Doing*, Sage Publications Ltd .
38. Blaikie, N. (1993). "Approaches to Social Enquiry". In Bloch, M, *Marxism and Anthropology*, Oxford University Press .
39. Carter, Stacy. M & Miles, Little! (2007). "Justifying Knowledge, Justifying Method, Taking Action: Epistemologies, Methodologies, and Methods in Qualitative Research", *Qualitative Health Research*, 17 (10): 1316-28 .
40. Charmaz, C. (2006). *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: Sage .
41. Corbin, J, Strauss A. (2008). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory (3rd edition)* , SAGE Publications, Inc .
42. Dey, I. (1999). *Grounding Grounded Theory: Guidelines for Qualitative Inquiry*. London: Academic Press .
43. Harding, S. (1987). "Introduction: Is There a Feminist Method?. In S. Harding (Ed.) , *Feminism and Methodology: Social Science Issues* (pp. 1-14). (Bloomington: Indiana University Press .
44. Krauss S E. (2005). *Research Paradigms and Meaning Making: A Primer the Qualitative Report Volume 10 Number 4, 758-770 December*
45. Laplantine Francois. (2000). *La description ethnographique*. Paris, Nathan-universite .
46. Onuf, N. (2002). *Worlds of our making: The strange career of constructivism in international Relations*, In Puchala ed, pp 41-119 .
47. Schwandt, T. (2001). *A Dictionary of Qualitative Inquiry (2nd ed, (. Thousand Oaks, CA: Sage .*
48. Straus A, Corbin J (1990). *Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques*. Newbury Park, CA: Sage .
49. Waever, O. (1997). "Figures of International Thoughti," in Waever and Neumann, eds .
50. Walliman, Nicholas. S. R. (2006). *Social Research Methods*, Sage Publications Ltd .
51. Wight, Colin (2000). *Interpretation All the Way Down?, A Reply to Roxanne Lynn Doty*, *European Journal of International Relations*, Vol 6, Issue 3 .
52. Willing, Colin (2001). *Introducing qualitative research in psychology, Adventures in theory and method*, Open University Press .

روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی

در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم*

□ سیدعلی اصغر حسینی محمدآباد^۱

چکیده

این پژوهش با هدف بیان روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم، انجام شده است. روش انجام این پژوهش، توصیفی - تحلیلی است. به این شکل که ابتدا پژوهش‌های مرتبط با موضوع، مطالعه و فیش‌برداری گردید؛ سپس تمام آیات قرآن، با این نگاه، مطالعه، بررسی و فیش‌برداری شد. نیایح این پژوهش نشان می‌دهد که هدف تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن، بازداشتن عواطف و گرایش‌های منفی و برانگیختن عواطف و گرایش‌های اخلاقی مثبت در مخاطب است. در این گفت‌وگوها، برای تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی مخاطب، از روش‌های استفاده از جاذبه‌های ظاهری و کلامی، معرفی الگوهای اخلاقی، برانگیختن و بازداشتن دوستی و محبت، استفاده شده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، والدین و کسانی که در مقام تربیت اخلاقی دیگران هستند، باید به خوبی از شیوه گفت‌وگو استفاده نموده، از روش‌های تربیتی یادشده، برای تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی فرزندان و متریان، استفاده نمایند.

واژگان کلیدی: قرآن، تربیت اخلاقی، گرایش‌ها و عواطف، گفت‌وگوی اخلاقی، روش‌های تربیت اخلاقی

مقدمه

اخلاق و تربیت اخلاقی با توجه به نقش مهمی که در سرنوشت انسان و جامعه دارد، از دیرباز، مورد توجه اندیشمندان و پیشوایان دینی بوده، بیشترین بخش آموزه‌های دین یهود، مسیحیت و اسلام و سایر ادیان، آموزه‌های اخلاقی است و اغلب فعالیت‌های بزرگان این ادیان، در جهت تربیت اخلاقی مخاطبان بوده است (داودی، ۱۳۸۵)، (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۷۶۶)، لذا، خداوند متعال به عصر نزول قرآن^۱ که عصر درخشیدن نور هدایت و تربیت انسان‌ها است، قسم یاد می‌کند که انسان، در خسران^۲ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۵۵-۳۵۶)، از این رو، تنها کسانی به خوشبختی حقیقی در دنیا و آخرت می‌رسند و از این خسران، بدبختی و هلاکت، در امان هستند که خود را از زشتی‌های اخلاقی، پیراسته و به زیبایی‌ها، آراسته‌باشند (نراقی، بی‌تا: ۱/۳۶)، بنابراین، از نگاه قرآن کریم، هر انسانی، موظف است که خود را از رذایل اخلاقی پاک کرده، به فضایل اخلاقی، بیاراید (شمس، ۹-۱۰).

با توجه به خطیر بودن تربیت بشر، خداوند برای تربیت انسان‌ها، پیامبران بزرگ و وارسته خود را همراه با کتاب‌های آسمانی به سوی انسان‌ها، روانه ساخت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۱۰۶-۱۰۷)، در همین راستا است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نیز هدف نهایی رسالت خویش را تربیت انسان‌ها و به نهایت رساندن مکارم اخلاق برشمرده^۳ (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳/۱۷)، حقیقت اسلام را همان اخلاق نیک، دانسته است^۴ (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۷/۳)، از این رو، حتی جنگ‌های پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دیگر پیامبران صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در طول تاریخ، با هدف

۱. ﴿وَالْعَصْرُ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ...﴾ (عصر / ۱-۳).
۲. منظور از خسران، کم شدن و زیان کردن از اصل مال، در تجارت است؛ نه کم شدن سود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۱).
۳. «إِنَّمَا بَعِثْتُ لَأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ».
۴. «الْإِسْلَامُ، حَسَنُ الْخَلْقِ».

فراهم کردن شرایط مناسب برای تربیت و رشد فردی و اجتماعی انسان‌ها بوده است (نصیری، ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۳۵).

تربیت اخلاقی دارای سه بعد شناختی، عاطفی و عملی است. یعنی در امر تربیت اخلاقی، لازم است که انسان، از لحاظ فکری، احساسی و عملی پرورش یابد؛ در غیر این صورت، تربیت اخلاقی، صورت نپذیرفته است. منظور از بعد شناختی، تشخیص خوب از بد و درست از نادرست است که مستلزم به کارگیری قوای عقلانی و ادراکی و استدلال می‌باشد. بعد عاطفی، بیان‌گر احساس عاطفی و گرایش‌های فرد به خوبی و بدی است. بعد عملی نیز مربوط به پای‌بندی فرد به اصول و ارزش‌های اخلاقی و دوری از ضد ارزش‌ها در عمل است (منصوری قزالحصار، ۱۳۹۴: ۵۳-۵۴). به بیان دیگر، در رفتارهای انسان، دو خاصیت اساسی ادراک و حرکت ارادی وجود دارد. در حوزه ادراک، علم و شناخت دخیل است که به بینش تعبیر می‌شود و در اراده، میل، رغبت و انگیزش نقش دارد که گرایش نامیده می‌شود. این دو عامل اساسی، یعنی بینش و گرایش موجب پیدایش کنش، یعنی رفتار می‌شود (جلالی، ۱۳۸۰). بنابراین، برای موفقیت در تربیت اخلاقی، فرد باید درست فکر کند و خوب و بد را تشخیص دهد و نسبت به امور خیر و ارزش‌های اخلاقی، احساس و گرایش مثبت داشته باشد و بر اساس آنچه خوب است، عمل نماید (منصوری قزالحصار، ۱۳۹۴: ۵۴).

بنابراین، عناصر اساسی اراده و اختیار انسان، بینش‌ها و گرایش‌های او هستند. هیچ کار ارادی و اختیاری، بدون شناخت و گرایش، تحقق نمی‌پذیرد. پس، لازمه انجام هر رفتاری این است که انسان آن را بشناسد و سپس، میل و رغبت برای بروز و ظهور آن داشته باشد. بنابراین، عاطفه، شرط تحقق و فعلیت یافتن بینش و شناخت است و یکی از محرک‌های مهم و اساسی رفتار به‌شمار می‌آید (جلالی، ۱۳۸۰). از این رو، ایجاد گرایش‌ها و عواطف اخلاقی در متربی، یکی از مهم‌ترین بخش‌های تربیت اخلاقی است. زیرا، رشد آگاهی و تفکر اخلاقی، لزوماً سبب نمی‌شود که رفتارهای اخلاقی از انسان سر بزنند. یعنی، دانستن اینکه رفتاری خوب است، به این معنا نیست که شخص، حتماً آن را انجام خواهد داد یا نسبت به آن گرایش مثبت پیدا خواهد کرد (داودی، ۱۳۸۸: ۱۳۷/۳).

از دیدگاه قرآن کریم تذکر و موعظه پیامبران و آموزه‌های شفابخش کتاب‌های آسمانی، تنها سبب رشد و کمال افرادی می‌گردد که از خداوند بترسند.^۱ همچنین، بر اساس آموزه‌های این کتاب مقدس، ایمان و ترس از خداوند، سبب شتاب در انجام کارهای خیر و سبقت گرفتن از دیگران در نیکوکاری^۲ و دوری از گناهان و نافرمانی در برابر خداوند است.^۳ افزون بر این، قرآن کریم، ملاک درجه‌بندی و رتبه‌بندی انسان‌ها در جهان آخرت را، اعمال انسان‌ها^۴ و مبنای پاداش دیدن انسان در آخرت را، همراه داشتن کارهای نیک، دانسته است؛^۵ اما در آنجا، تنها اعمالی ارزش دارند و پذیرفته می‌گردند که با نیت و انگیزه الهی و برای خشنودی خداوند، انجام شده باشند.^۶ به همین دلیل است که در روایات اسلامی، تربیت گرایش‌ها و احساسات اخلاقی انسان و کنترل آنها، سبب عاقبت به خیری، دور شدن از جهنم و رفتن به بهشت، معرفی شده است.^۷ همچنین از نگاه قرآن کریم، گرایش‌های پست انسان، نقش تعیین‌کننده‌ای در سقوط اخلاقی او و دست و پا زدن و فرو رفتن در باتلاق رذائل اخلاقی دارد. به فرموده قرآن کریم، دلیل اصلی انکار معاد، تردید در قدرت خداوند در جمع‌آوری استخوان‌های پوسیده و پراکنده نیست؛ بلکه علاقه شدید انسان به دنیا، تمایلات پست و هوس‌های سرکش سبب می‌شود که او هر مانعی را از سر راه رسیدن به هوس‌های خود بر دارد؛ بنابراین از آنجا که پذیرش معاد و امر و نهی الهی، موانع و محدودیت‌های فراوانی بر سر این راه، ایجاد می‌کند، لذا به انکار اصل مطلب

۱. ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى. سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَى وَيَجْعَلُهَا الْأَسْقَى...﴾ (اعلی / ۹-۱۱).
۲. ﴿إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ... وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ (مؤمنون / ۵۷-۶۱).
۳. ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (نازعات / ۴۰-۴۱).
۴. ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا﴾ (احقاف / ۱۹).
۵. ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (قصص / ۸۴).
۶. ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (مائده / ۲۷).
۷. امام صادق علیه السلام فرموده است: «من ملك نفسه إذا رغب وإذا رهب وإذا اشتهى وإذا غضب وإذا رضی، حرم الله جسده على النار» (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴/۴۰۰).

برمی‌خیزد و آخرت را به کلی منکر شده، رها می‌سازد.^۱ بنابراین، یکی از عوامل مهم گرایش به مادی‌گری و انکار مبدأ و معاد از دیرباز تا کنون، کسب آزادی بی‌قید و شرط در برابر شهوات و لذات (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۱/۲۵)، و یکی از عوامل مهم کور شدن عقل و اندیشه بشر و گم کردن راه سعادت حقیقی، گرایش شدید به دنیا، می‌باشد^۲ (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۳۶/۲). در این زمینه، خداوند حکیم، سرگذشت بلعم باعورا را بیان کرده است که از دانشمندان برجسته بنی‌اسرائیل در عصر حضرت موسی علیه السلام بود. او در ابتدا بر پایه دانش خود، در مسیر خوشبختی و رشد حرکت می‌کرد و از سوی موسی علیه السلام به‌عنوان مبلغ دینی و مربی اخلاقی بنی‌اسرائیل، خدمت می‌کرد؛ اما به‌خاطر تمایلات و گرایش‌های پست مادی و هواهای نفسانی، در دام شیطان افتاد و به دانش خود، پشت کرده، به فرعون پیوست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۷-۱۴). این سقوط به باتلاق دنیاخواهی و عطش سیرنشدنی دنیاطلبی او تا آنجا بود که خداوند او را به سگی تشبیه می‌کند که از شدت عطش، زبانش را از کام، بیرون آورده (یلهث) و پیوسته در تکاپوی رسیدن به آب است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۲/۴). فرعون نیز با اینکه می‌دانست موسی علیه السلام پیامبر و فرستاده خدا است، اما به‌خاطر تکبر، برتری‌جویی و جاه‌طلبی، رهنمودهای او را نپذیرفت و با او جنگید تا اینکه با عذاب الهی، نابود شد.^۳

بنابراین، مدیریت و تربیت امیال و عواطف انسان، اگر چه، امری بسیار سخت و سنگین است،^۴ اما نقشی بسیار مؤثر و قدرتی شگفت‌آور در جهت‌دهی آدمی و حرکت او در مسیر خوشبختی یا بدبختی، دارد؛ از این رو، اسلام، توجه ویژه‌ای به مدیریت و تربیت گرایش‌ها و احساسات انسان، دارد (ساجدی، ۱۳۸۷).

در کنار توجه ادیان و دانشمندان به اهمیت تربیت اخلاقی، اندیشمندان حوزه تعلیم و تربیت از حدود قرن ۵ قبل از میلاد، به اهمیت روش گفت‌وگو در تربیت، توجه

۱. ﴿بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ، يَسْئَلْ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ (قیامت / ۵-۶).

۲. از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: «فارفض الدنيا؛ فَإِنَّ حَبَّ الدُّنْيَا يَعْمي وَيَصِّمُ وَيَكْمُ وَيَذِلُّ الرِّقَابَ».

۳. ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...﴾ (نمل / ۱۴).

۴. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که جابه‌جا کردن کوه‌ها، آسان‌تر از آن است که قلب انسان و گرایش‌ها و عواطف او را، تغییر داد: «إزالة الجبال أهون من إزالة قلب عن موضعه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۴۰/۷۵).

نموده‌اند. در این سیر، سقراط، به‌عنوان مبدع روش گفت‌و شنود، شناخته می‌شود و افلاطون، شاگرد او، باور داشت که حقیقت در نتیجه اندیشه و گفت‌وگو، روشن می‌گردد و با گفت‌وگو، ذهن به تدریج به سوی طلب حقیقت، به حرکت درمی‌آید (صادق‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳). از این رو، همزمان با پیشرفت‌ها و تغییراتی که در جوامع، رخ داده است، روش‌های تربیت اخلاقی نیز، دچار دگرگونی و پیشرفت شده است. بنابراین، امروزه، روش‌های گفت‌وگو محور، هم با زمانه و نسل جدید، سازگارتر است و هم از روش‌های مریی محور و یک‌سویه، در اثرگذاری تربیتی، مؤثرتر و کارآمدتر می‌باشد (همان). گفت‌وگو، فرصت‌هایی را به یادگیرندگان برای سؤال کردن از علت مسائل می‌دهد و از این طریق بر آگاهی آنان می‌افزاید و به آنان کمک می‌کند هنگام تصمیم‌گیری، درست ارزیابی کرده، به درستی، تصمیم بگیرند و از خطا و جرم، دور بمانند (نادینگز، ۱۹۹۲: ۲۳). افزون بر جنبه آگاهی‌دهندگی، با گفت‌وگو می‌توان با دیگران، ارتباط عاطفی برقرار نموده، آن رابطه را حفظ کرد؛ زیرا از راه گفت‌وگو با دیگران، نیازها و علائق هم‌دیگر را می‌شناسیم و این شناخت، ما و دیگران را در برقراری و حفظ رابطه عاطفی همراه با احساس مسئولیت نسبت به هم، یاری می‌دهد (همان).

با توجه به اهمیت گفت‌وگو در رشد و تربیت اخلاقی انسان است که خداوند مهربان، به پیامبر خویش صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستور می‌دهد (انعام/۵۴). که هیچ فرد با ایمانی را - از هر طبقه و نژاد و در هر شرائطی که باشد- نه تنها از خود نراند، بلکه آغوش خویش را یک‌سان به روی همه بگشاید و با خوش‌زبانی، آنان را به رحمت خداوند آگاه و امیدوار کند تا در مسیر خودسازی و رسیدن به خوشبختی حقیقی، تلاش کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۶۰/۵). پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز در انجام وظیفه الهی خویش نسبت به تربیت افراد و اجتماع اسلامی و پاک نمودن ایشان از رذایل فکری و اخلاقی و آراستن ایشان به کمالات و فضایل اخلاقی، در رفتار و گفتار خویش، تا جایی با مردم نرم‌خو و مهربان بود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۴۱/۶). که خداوند حکیم، از ایشان، تقدیر و تمجید می‌نماید (آل عمران/۱۵۹). از این رو می‌توان گفت اسلام بیش از هر دینی بر گفت‌وگو، به‌عنوان اصلی برای آگاه‌سازی مردم از حقایق هستی و آشنا ساختن آنان با روش تکاملی خود و دست‌یابی به تمدن برتر، پای فشرده است (صادق‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳).

این پژوهش در پی آن است که با بررسی گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم، روش‌های تربیت اخلاقی را در این گفت‌وگوها، استخراج و طبقه‌بندی نماید.

۱- پیشینه پژوهش

می‌توان گفت در زمینه بررسی گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم، پژوهشی اختصاصی، دقیق و کامل انجام نگرفته است. مثلاً پژوهش صادق‌زاده و همکاران (۱۳۹۳)، اگرچه، پژوهشی روش‌مندانه و دقیق است؛ اما کلی بوده، بیشتر به گفت‌وگوهای اعتقادی و کمتر به گفت‌وگوهای اخلاقی قرآن، پرداخته است. ایروانی (۱۳۸۶)، نیز در پژوهش خود، مهمترین عوامل برقراری ارتباط گفتاری مؤثر، معیارهای سخن شایسته، موانع ارتباط و بخشی از آداب ویژه گفت‌وگو با گروه‌های خاص را بر اساس آموزه‌های دینی، بیان نموده است. پژوهش مهرمحمدی (۱۳۷۴)، نیز در خصوص روش تدریس مبتنی بر پرسش و پاسخ و تربیت سؤال محور، و پژوهش نیستانی (۱۳۸۸)، درباره آموزش مبتنی بر گفت‌وگو می‌باشد. روحی برندق (۱۳۹۷)، در پژوهش خود، مناظره‌های امام رضا علیه السلام را برای به دست آوردن اخلاق مناظره، به‌ویژه با رویکرد ترک توهین به رقیب در بحث و جدل، بررسی نموده است. رضوانی (۱۳۹۲)، در کتاب خود آداب و آفات گفت‌وگو و شرایط موفقیت در مناظره را از دیدگاه قرآن و روایات بیان کرده است. عزیزی و مهدوی فرید (۱۳۹۳)، در پژوهش خود به بیان اهمیت گفت‌وگو، جایگاه آن در قرآن کریم با تأکید بر فطری بودن آن، انواع گفت‌وگو، آفات گفت‌وگو و روش‌های صحیح گفت‌وگوی مؤثر، پرداخته‌اند. در پژوهش‌های شریفی اصفهانی (۱۳۸۱)، ساعدی (۱۳۹۶)، کریمی‌نیا (۱۳۸۳)، و نوعی (۱۳۸۰)، اهمیت، آداب و اقسام خطاب و گفت‌وگوهای مختلف در قرآن کریم (مثل خطاب و گفت‌وگوهای خداوند با اقسام انسان‌ها، گفت‌وگوهای پیامبران با مردم و مانند آن)، بررسی شده است.

پژوهش‌هایی نیز در زمینه تربیت عواطف و احساسات وجود دارد؛ مثلاً برین (۱۳۹۳)، در پژوهش خود، در پی بررسی جایگاه عقل و عواطف انسان در تربیت، از دید استاد مطهری است که می‌گوید به نظر ایشان، عواطف به‌تنهایی هیچ نقش‌انگیزی و معرفتی در اخلاق ایجاد نمی‌کند؛ بلکه به تدریج که قوای عقلانی پرورش می‌یابند،

فضایل اخلاقی در انسان ایجاد شده، به دنبال آن عواطف او، مطیع عقل شده، پاسخ‌های عاطفی، با آنچه عقل، درست تشخیص داده است، سازگار می‌گردد. پژوهش بهشتی (۱۳۷۹)، برخی از عواطف اخلاقی، مانند: محبت، خشم، شادی و حسادت را، از نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه، بررسی کرده است. در پژوهش سجادی (۱۳۹۰)، به این مسئله پرداخته شده است که آیا می‌توان گفت کارهایی که بر پایه عواطف و احساسات انسان انجام می‌گیرد، نه عقل او، اخلاقی است و ارزش اخلاقی دارد؟ او پس از بیان دیدگاه‌های مختلف در این باره می‌گوید رفتار عاطفی و متکی بر فطرت، ارزش اخلاقی دارد و مورد تأیید شش گروه از آیات قرآن می‌باشد. نجفی و همکاران (۱۳۹۴)، در پژوهش خویش، در پی استخراج مبانی، اهداف، اصول و روش‌های تربیت عاطفی در قرآن کریم بوده‌اند. نتیجه پژوهش سلحشوری و احمدزاده (۱۳۹۰)، نیز نشان می‌دهد که عواطف و احساسات کودکان، زودتر از عقل و اندیشه آنها شکوفا می‌شود.

۲- جنبه جدید بودن پژوهش

گفت‌وگو در قرآن، از دو جهت می‌تواند مورد پژوهش واقع شود:

۱. گفت‌وگو به‌عنوان موضوع: یعنی قرآن کریم چه موضوعات و آدابی را برای گفت‌وگو با دیگران بیان کرده است؟
۲. گفت‌وگو به‌عنوان روش تربیت: یعنی قرآن کریم چگونه از روش گفت‌وگو، برای تربیت انسان، استفاده کرده است؟ این پژوهش گفت‌وگو را از نگاه دوم، مورد بررسی قرار داده است. با توجه به اینکه پژوهش مستقل و کاملی در خصوص روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم وجود ندارد، این پژوهش در صدد است روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم را بررسی نماید.

۳- تعریف مفاهیم پژوهش

هدف از گفت‌وگو در تربیت اخلاقی، علاوه بر انتقال مفاهیم اخلاقی به مخاطب،

برقراری ارتباط عاطفی و دوستانه و هم‌دردی با مخاطب می‌باشد (موحد و همکاران، ۱۳۸۷)، بنابراین، منظور از گفت‌وگوی اخلاقی در این پژوهش، بحث و گفت‌وگویی هدف‌مند و دوسویه است میان دو یا چند نفر که یکی در نقش مربی به دنبال ایجاد تغییر و اثرگذاری اخلاقی در مخاطب است و دیگری، متربی یا عنصر تأثیرپذیر می‌باشد.

منظور از تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در متربی، تربیت عواطف و گرایش‌هایی است که سبب تمایل متربی به صفات و رفتارهای نیک اخلاقی و تنفر، بی‌زاری و دوری او از ویژگی‌ها و رفتارهای بد اخلاقی است.

در این پژوهش، منظور از گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم، گفت‌وگوهایی است که با هدف بیان مسائل اخلاقی و تربیت اخلاقی انسان‌ها، در قرآن کریم، آمده است که این پژوهش، در این گفت‌وگوها، به تربیت بعد احساس و گرایش، توجه نموده است.

از این رو، مواردی که از موضوع این پژوهش، خارج است، عبارت است از:

۱. گفت‌وگوهای غیر اخلاقی قرآن، مانند گفت‌وگوهای اعتقادی.

۲. مباحث اخلاقی غیرگفت‌وگویی قرآن، مانند دستورات و سفارشات اخلاقی يك طرفه خداوند به انسان‌ها یا دعاها و گفت‌وگوهای یک طرفه بندگان با خداوند، هر چند که محتوایی اخلاقی داشته باشد.

۳. ابعاد دیگر تربیت اخلاقی انسان، مانند اندیشه و رفتار.

انتخاب قرآن کریم به عنوان منبع این پژوهش از آن رو است که اقسام گفت‌وگوهای اخلاقی و اهداف و روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در این گفت‌وگوها، استخراج شده، در حوزه تعلیم و تربیت اسلامی به کار گرفته شود.

۴- روش پژوهش

روش انجام این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. به این شکل که ابتدا به کتب و مقالات مرتبط با موضوع، مراجعه گردید؛ سپس تمام آیات قرآن، با این نگاه، مطالعه، گفت‌وگوهای اخلاقی در آن، استخراج، بررسی و فیش‌برداری شد. در نهایت، روش‌های تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم، طبقه‌بندی و ارائه گردید.

۵- روش‌های تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای

اخلاقی در قرآن

قرآن کریم در صدد است گرایش انسان به فضایل اخلاقی را تقویت کرده، عواطف او را در مدار توحید و بندگی خداوند، قرار دهد. از این رو قرآن، به گرایش‌های حیوانی انسان و لذت‌بخش بودن آنها برای او، اشاره کرده، فضایی چون تقوا و پارسایی را بهتر از مشغول شدن به این تمایلات، دانسته (داودی، ۱۳۸۸: ۱۳۷/۳). از نیکوکارانی که علی‌رغم میل و نیازشان به غذا، غذای خود را به نیازمندان می‌دهند، تقدیر و تشکر می‌کند^۱ و کسانی را که فضیلت‌ها را فراموش کرده، برای رسیدن به امکانات ناچیز دنیایی، از هیچ ستمی، پرهیزی ندارند، به شدت نکوهش می‌کند.^۲

با توجه به مطالب گفته شده، می‌توان گفت هدف تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در گفت‌وگوهای اخلاقی در قرآن کریم، بازداشتن عواطف و گرایش‌های منفی در مخاطب و برانگیختن عواطف و گرایش‌های اخلاقی مثبت در او است. مثلاً هنگامی که قوم لوط علیهم‌السلام از ایشان خواستند که میهمانان خود را در اختیار آنان قرار دهد، ایشان برای بازداشتن عواطف و گرایش‌های منفی و برانگیختن عواطف و گرایش‌های اخلاقی مثبت در مردم، به آنان گفت: آیا بی‌احترامی به میهمان، از جوانمردی است؟ آیا نباید میهمان را اکرام کرد؟ آیا می‌خواهید آبرو و عزت من را نزد میهمانانم، خدشه‌دار کنید (حجر / ۶۷-۶۹). نیز برخی از مؤمنان بنی اسرائیل، قارون را از حرص، بخل، تکبر و غرور بازداشته، به تواضع، احسان و نیکی به نیازمندان، برانگیخته، می‌گفتند همان‌گونه که خداوند به تو نیکی کرده، تو نیز به دیگران احسان و نیکی کن (قصص / ۷۶-۸۲). در گفت‌وگوهای اخلاقی قرآن کریم برای بازداشتن گرایش‌ها و

۱. ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِرُوحِهِ اللَّهُ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾ (انسان / ۸-۹).

۲. ﴿كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا... فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ وَلَا يُوثِقُ وِثْقَةً أَحَدٌ﴾ (فجر / ۱۷-۲۶). در این آیات، سرچشمه خوردن حق یتیمان و ناتوانان و ستم به ایشان، حب و گرایش شدید به مال و ثروت، معرفی شده، به کسانی که این کار را مرتکب شوند، وعده عذاب سخت، داده شده است.

عواطف منفی و برانگیختن و تربیت عواطف و گرایش‌های اخلاقی مثبت در مخاطب، از روش‌های ذیل، استفاده شده است:

۵-۱- استفاده از جاذبه‌های کلامی

متخصصان علوم قرآنی، یکی از وجوه اعجاز قرآن و شاید مهمترین آن را، فصاحت و بلاغت بی‌همتای قرآن دانسته‌اند (عائشة عبد الرحمن بنت الشاطی، ۱۴۰۴: ۷۹)، شیوه و شکل طرح موضوعات و سطح مفاهمه در این کتاب آسمانی، به گونه‌ای است که نه عامه مردم از فهم آن فرو می‌مانند و نه اهل تخصص و تحقیق از آن بی‌نیازند؛ در حالی که کتاب‌های بشری یا بدان گونه است که برای عامه مردم نوشته می‌شود و خواص از آن بهره‌ای نمی‌برند؛ یا مطالب به گونه‌ای سنگین و پیچیده است که توده مردم از مطالب آن چیزی متوجه نمی‌شوند؛ اما در مورد قرآن، عموم مردم آن را می‌خوانند و حلاوت و زیبایی آن را لمس می‌کنند و به هیجان می‌آیند و پیام‌ها و مفاهیم آن را با جان و دل می‌پذیرند. از سوی دیگر، دانشمندان و اهل فن نیز از قرآن بهره می‌برند، فصاحت و بلاغت قرآن را در سطح عالی درک می‌کنند، مفاهیم بسیار زیبا و عمیق را در می‌یابند و علوم و معارف آن، در عقل و روح آنان، تجلی می‌کند (ایازی، ۱۳۸۱: ۱۸)، دلیل این ویژگی قرآن آن است که خداوند، انسان را به گونه‌ای آفریده است که به زیبایی و خوبی - حسی باشد یا عقلی - گرایش دارد و مجذوب آن می‌شود. از این رو، در جریان تربیت، باید از سویی، خود مرتبی به زیبایی‌های ظاهری و معنوی آراسته باشد تا مرتبی، مجذوب و شیفته او گردد (باقری، ۱۳۸۵: ۱۵۸/۱-۱۶۰). از سوی دیگر، مرتبی باید صورت آنچه را به مرتبی عرضه می‌نماید، آراسته گرداند تا مرتبی به آن گرایش پیدا کند. انسان، از رهگذر کلمات و جملات است که مفاهیم مورد نظر خویش را به دیگران منتقل می‌نماید. به همین دلیل، استفاده از کلمات و جملات نامناسب، مفاهیم را نیز پامال می‌کند؛ اما به کار گرفتن کلمات و جملات زیبا، مفاهیم را بهتر به مخاطب، منتقل کرده، بیشتر در خاطر شنونده و خواننده، نگه می‌دارد. قرآن کریم که کتاب هدایت و تربیت است، در استفاده از این روش، در اوج است (همان: ۱۶۱/۱).

شیوه بیانی قرآن از دو جهت، قابل بحث و بررسی است: يك: جنبه ظواهر الفاظ

قرآن، مفردات و ترکیب آیات. دو: جنبه معنوی (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۵۵).

در زمینه بحث از ظواهر الفاظ، مفردات و ترکیب آیات، از دیدگاه برخی از کارشناسان، یکی از وجوه اعجاز قرآن و یکی از ابعاد زیبایی لفظی و معنوی این کتاب مقدس، حسن ختام آیات، با الفاظی هماهنگ و مسجع می‌باشد (بنت الشاطی، ۱۴۰۴: ۲۷۸). مثلاً در داستان قوم شعیب علیه السلام در آیات ۱۷۶ - ۱۹۱ سوره شعراء، کلمات پایانی آیات (الْمُرْسَلِينَ، تَتَّقُونَ، آمِينَ، أَطِيعُونَ، الْعَالَمِينَ، الْمُحْسِرِينَ، الْمُسْتَقِيمَ، مُفْسِدِينَ، الْأُولِينَ، الْمُسْحَرِينَ، الْكَاذِبِينَ، الصَّادِقِينَ، تَعْمَلُونَ، عَظِيمًا، مُؤْمِنِينَ وَالرَّحِيمَ)، هم وزن و هم قافیه بوده، بسیار گوش نواز و جذاب می‌باشد.^۱

اما در زمینه بحث از جنبه معنوی آیات، می‌توان مثلاً به داستان گم شدن حضرت یوسف علیه السلام توسط بردارانش، اشاره کرد. در این داستان، حضرت یعقوب علیه السلام در برابر این رفتار فرزندان، با لحنی، نرم، زیبا، متوکلاانه و زیرکانه، فقط به آنان گفت: نفس شما، کار بدی را نزدتان زیبا جلوه داده است و من در برابر این حادثه، فقط صبر جمیل می‌کنم^۲ (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۴۵۱). این گفت‌وگو، در حالی که کوتاه می‌باشد، اما بسیار زیبا، اثرگذار و پندآموز است. در این صحنه از داستان، با اینکه حضرت یعقوب علیه السلام از حسادت فرزندان خود نسبت به یوسف علیه السلام، آگاه است ﴿قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا﴾ (یوسف/۵)، با اصرار آنان، یوسف را به ایشان سپرد؛ اما آنان، شب، با خیر مرگ یوسف برگشتند. در اینجا نیز یعقوب نبی، باز تغافل کرد و نگفت که شما، به خاطر حسادتان، بلایی بر سر یوسف آورده‌اید؛ اما برای اینکه فرزندان او، به خود آیند و هوشیار شده، توبه کنند و بدانند که پدرشان، تغافل کرده، به آنها فرمود هوای نفس شما، کار زشتی را در نظرتان، زیبا جلوه داده است ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ

۱. از آنجا که بحث از جنبه‌های ظواهر الفاظ قرآن در نمونه‌های ذکر شده، از حوصله این مقاله، خارج است، در اینجا تنها به ذکر همین يك نمونه، اکتفا شده، بیشتر به زیبایی‌های معنوی، اشاره می‌گردد.
 ۲. ﴿وَجَاءَ عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ (یوسف/۱۸). صبر جمیل این گونه معنی شده است که اگر چه حضرت یعقوب علیه السلام، به شدت به یوسف علیه السلام علاقه داشت و از دوری او، بسیار غمگین و ناراحت بود؛ اما هیچ سخنی نگفت و هیچ کاری نکرد که مخالف رضایت خداوند و نشانه ناسپاسی نسبت به خداوند یا ناامیدی از رحمت او باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/۳۴۵).

أَنْفُسِكُمْ أَمْراً﴾ (همان/۱۸)؛ یعنی ایشان، به فرزندان خود نگفت که شما انسان‌های بدی هستید؛ بلکه گفت این کار بدی که مرتکب شده‌اید، به‌خاطر این است که شما، فریب نفس خود را خورده‌اید؛ سپس فرمود من به‌خوبی صبر می‌کنم و نسبت به خداوند، هیچ گله، شکایت یا ناسپاسی ندارم ﴿فَصَبِرٌ جَمِيلٌ﴾ (همان)، و از خداوند، برای رفع این بلا، یاری می‌خواهم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۴۵/۹). یعنی باز هم حاضر نشد در آن شرایط سخت که آن خبر ناگوار را و ادعای دروغین فرزندان خود را شنیده بود، به فرزندان خویش بگوید شما دروغ می‌گویید که یوسف را گرگ دریده است؛ بلکه گفت در داستانی که تعریف کردید، از خداوند، یاری می‌خواهم که هم به من صبر دهد، هم شما را هدایت کند و هم یوسف را به من بازگرداند ﴿وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَيَّ مَا تَصِفُونَ﴾ (یوسف/۱۸)، این همه نکته‌ی زیبا، در یک گفت‌وگوی کوتاه، شگفت‌انگیز است. همچنین در این داستان، صحنه‌ی وارد شدن برادران یوسف علیه السلام بر یوسفی که اکنون عزیز مصر شده است و اظهار عجز و نیاز به‌درگاه آن بزرگوار، بسیار احساسی، زیبا، گویا و اثرگذار، ترسیم شده است.^۱ در این آیات، از سویی لحن ملتمسانه و از سر بیچارگی برادران یوسف که خود را در برابر عزیز بزرگ مصر، خوار، فقیر و مضطر می‌بینند، کاملاً آشکار است ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الصُّرُورَ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُّزَجَّجَةٍ فَأَوْفٍ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ﴾ (همان/۸۸)، از سوی دیگر، بیان یوسف علیه السلام با برادران خطاکار خود، بسیار نرم است و احساسات لطیف و عمیق برادرانه، در آن موج زده، خود یوسف، برای توجیه کار برادران، عذر نادان بودن را می‌تراشد و به ایشان، القا می‌کند ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَّا فَعَلْتُمْ يٰيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ﴾ (همان/۸۹)، در نهایت، وظیفه‌ی پیامبری خود را انجام داده، با امیدوار کردن برادران خود به بخشش الهی، آنان را به توبه و بازگشت به قلعه‌ی امن بندگی خداوند، دعوت می‌نماید ﴿لَا تَثْرِبَ عَلَيْنَا يَوْمَ يَعْفُرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (همان/۹۲)، اما این پایان کار نیست و او، وظیفه‌ی فرزندی خود را نسبت به شفای چشمان نابینای پدر انجام داده، کرامت خویش را نیز نشان می‌دهد و پدر و برادران خود و

۱. ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَيْهِ قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَّا الصُّرُورَ وَجِئْنَا بِبِضْعَةٍ مُّزَجَّجَةٍ فَأَوْفٍ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ...﴾ (یوسف / ۸۸-۹۳).

خانواده ایشان را به مصر، دعوت می کند تا در کنار او، زندگی خوش و راحتی داشته باشند ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَاَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (همان/۹۳).

۵-۲- معرفی الگوهای اخلاقی

روش الگویی از عمده ترین و اساسی ترین روش های تربیتی، به خصوص در حیطه اخلاق است؛ به طوری که مؤثرترین و رساترین دروس اخلاقی، هیچ گاه نمی تواند با سرمشق خوبی که یک مربی یا الگو از اعمال و رفتار خود ارائه می دهد، برابری کند (حقیقت و مزیدی، ۱۳۸۷)، داشتن الگوی مناسب، نقش تعیین کننده ای در انتخاب اهداف عالی، منظم کردن افکار و استعدادها برای رسیدن به آن اهداف و تلاش کردن و تحمل سختی ها در این مسیر، ایفا می کند (جلالین، ۱۳۸۶: ۳۲-۳۳). از این رو، خداوند کریم در قرآن حکیم، از برخی الگوها، پی در پی و فراوان، یاد کرده. آنها را بزرگ داشته است تا این الگوها، همیشه جلوی چشم و در یاد متری و کسی که قرآن را می خواند، باشد و همیشه قطب نماي تمایلات متری، سمت این قله ها را، نشانه رود.

به عنوان نمونه، در داستان گفت و گوی حضرت موسی با خضر علیه السلام، خداوند ربّ العالمین، برای افزایش دامنه و عمق بینش و معرفت حضرت موسی علیه السلام، به او سفارش می کند که خضر علیه السلام را همراهی کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱۲/۴۸۰). در این داستان، خضر علیه السلام که سه مرتبه، با اعتراض های حضرت موسی علیه السلام، مواجه می شود و تحمل می کند، الگوی صبر و کنترل نفس و کظم غیظ است (کهف/ ۶۰-۸۲). در داستان گفت و گوی یکی از پیامبران بنی اسرائیل با آنان و به ریاست رسیدن طالوت و امتحان بنی اسرائیل، لشکریان طالوت، امتحان و آزمایش می شوند تا صف بندگان نفس، از صف بندگان خداوند، جدا شده، لشکر خداوند، خالص از هر آلودگی گردد. در این داستان، مؤمنان بنی اسرائیل، الگوی صبر، کنترل نفس و مقابله با گرایش های پست نفسانی خود هستند و بنی اسرائیل به خاطر ایمان، صبر و جهاد مخلصانه، به پیروزی رسیدند و توسط داود علیه السلام به یک حکومت عدالت گستر دست یافتند (بقره/ ۲۴۶-۲۵۲). در گفت و گوی حضرت یعقوب علیه السلام با فرزندان خود نیز، پس از آنکه فرزندان حضرت

یعقوب علیه السلام با پیراهن خونین یوسف آمدند و گفتند گرگ، یوسف علیه السلام را درید و خورد، حضرت یعقوب علیه السلام، به‌عنوان یک پیامبر و مربی اخلاق و الگوی صبر و بندگی، به‌جای فحش، پرخاش و خشم، می‌گوید من در این رخداد، صبر جمیل می‌کنم و از خداوند، کمک می‌خواهم (یوسف / ۱۷-۱۸). نیز در این داستان، هنگامی که یوسف علیه السلام، در اوج قدرت و شوکت است، برادران او که او را آواره و از دامان پرمهر پدر، دور کرده بودند، با حال اضطرار و فروتنی نزد او آمده، مقداری گندم درخواست کردند. اینجا بود که یوسف علیه السلام، خود را به آنها معرفی نمود و با دوری از خشم و کینه و با خیرخواهی هر چه تمام‌تر، برای حفظ احترام و شخصیت آنان، به ایشان تلقین کرد که شما آن روز، آن ظلم را بر من روا داشتید، چون آن زمان نادان بودید؛ اما حال که عاقل و دانا شده‌اید، سرزنشی بر شما نیست؛ شما فقط توبه کنید و از خداوند بخواهید شما را ببخشد که او بسیار مهربان و بخشنده است و به این ترتیب، یوسف علیه السلام، الگوی کرامت، بزرگی و خیرخواهی نشان داده می‌شود (همان / ۸۸-۹۳). همچنین در داستان خلوت کردن زلیخا با یوسف علیه السلام، مقایسهٔ اندیشه و کلام هر کدام از این دو انسان در آن موقعیت، بسیار جالب و قابل توجه است. زلیخای زیبای مغرور، در اندیشهٔ کام‌روایی است و یوسف را به کامجویی فرمان می‌دهد؛ اما یوسف علیه السلام، متوجه پروردگار خویش است و در اندیشهٔ بندگی و دوری از عصیان و نافرمانی. از این رو، خداوند حکیم در این داستان، نشان می‌دهد که برای نجات از بند هوس و گناه، باید چون یوسف علیه السلام، بند بندگی خداوند را به گردن انداخت؛ تا از دام هوای نفس و شیطان، آزاد و رها شد (همان / ۲۳).

۵-۳- برانگیختن و بازداشتن

اگر چه انسان با فطرت الهی خویش، با فضائل و رذائل اخلاقی، آشنا است و گرایش به اخلاق و ویژگی‌های اخلاقی نیک و تنفر از خوی‌های اخلاقی بد، در ذات و سرشت همهٔ انسان‌ها هست؛ اما گاهی همین انسان، به‌خاطر منفعت‌طلبی‌های جاهلانه، لذت‌جویی‌های زودگذر، ترس‌های بی‌مورد و مانند اینها، از فضائل اخلاقی، گریزان شده، به رذائل اخلاقی، گرایش می‌یابد. از این رو، کتاب‌های آسمانی، پیامبران الهی و مربیان بشری، برای تقویت گرایش انسان به نیکی‌ها و کم نمودن و از بین بردن

گرایش او به بدی‌ها، از روش برانگیختن و بازداشتن، استفاده می‌نمایند (داودی، ۱۳۸۸: ۱۳۸/۳). برانگیختن یا ترغیب به معنای ایجاد شوق و رغبت در فرد برای انجام کاری (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۲۲/۱). و بازداشتن یا ترهیب به معنای ایجاد ترس در انسان برای ترک عملی است (همان: ۴۳۷).

قرآن کریم، در گفت‌وگوهای اخلاقی خود، برای تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی انسان، در موارد فراوانی، از روش ترغیب و ترهیب، استفاده نموده است. مثلاً خداوند ربّ العالمین برای تربیت انسان‌ها و ترغیب امیال عالی و ترهیب آنان نسبت به دوری از گناه و هواهای نفسانی، با بیان داستان آفرینش آدم علیه السلام و علم و جایگاه او و سجده فرشتگان بر او، حس کرامت نفس را در انسان‌ها، دمیده، شعله‌ور نموده، به همه انسان‌ها سفارش می‌کند که خداوند، کرامت‌بخش و خیرخواه شما است؛ پس از او پیروی کنید و شیطان، دشمن و خوارکننده شما است، پس با او دشمنی کنید و مراقب وسوسه‌هایش باشید (اعراف/ ۱۹-۲۷ و ۱۱-۲۵؛ بقره/ ۳۰-۳۹؛ طه/ ۱۱۶-۱۲۴). در داستان گفت‌وگوی هابیل و قابیل نیز، هابیل با خیرخواهی، برادر خود را از ارتکاب قتل و گرفتار خشم خداوند شدن، برحذر می‌دارد (مائده/ ۲۷-۳۱). در داستان قوم شعیب، شعیب علیه السلام برای تربیت آنان و بازداشتن ایشان از کم‌فروشی، نعمت‌های خداوند را به ایشان تذکر داد و آنان را از خشم و عذاب الهی بازداشته، سرگذشت اقوام پیشین مانند قوم نوح، هود و صالح را که با عذاب الهی نابود شدند، به آنان یادآوری می‌کرد (هود/ ۸۴-۹۵؛ اعراف/ ۸۵-۹۳ و شعراء/ ۱۷۶-۱۸۹).

در داستان قوم لوط، لوط علیه السلام برای بازداشتن قوم خود از آن کار زشت، به شدت آنان را از گرفتار شدن به خشم و عذاب الهی، ترساند (هود/ ۷۸؛ حجر/ ۶۹). نیز در گفت‌وگوی خداوند با یهودیان که خود را قوم برگزیده خداوند دانسته، باور داشتند بهشت، تنها برای آنان است، با ترغیب و ترهیب، آنان را از عصیان و گناه و گرفتار عذاب دنیا و آخرت شدن، بازداشته، برای دست‌یابی به خوشبختی و کام‌روایی در دنیا و آخرت، به ایمان و عمل صالح، سفارش می‌نماید (بقره/ ۸۰-۸۲ و ۱۱۱-۱۱۲)، همچنین در داستان فرزندان که باغی از پدر نیکوکار خود به ارث برده بودند و با هم قرار گذاشتند که از این به بعد، سهمی از میوه‌های باغ، به نیازمندان ندهیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴/۴۰۰). برادر مؤمن،

یاد خداوند را در دل دیگر برادران، زنده کرد و آنان را از خشم او، برحذر داشت؛ اما آنها به حرف او گوش ندادند و بلا، باغ آنان را ویران کرد (قلم/ ۱۷-۳۳). همچنین قرآن کریم در پاسخ عمرو بن جموح که از پیامبر اکرم ﷺ پرسید چه چیزی را و به چه کسی انفاق کنیم؟ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۴۷/۲)، برای ترغیب مؤمنان به احسان و انفاق، می‌فرماید خداوند به انفاق‌های شما آگاه است و به شما، پاداش شایسته، می‌دهد (بقره/ ۲۱۵). نیز خداوند برای اینکه افراد جامعه هم به یتیمان رسیدگی کنند و هم به اموال آنان دست‌درازی نکنند، در عین اینکه یتیمان را برادران و خواهران مردم، معرفی می‌کند (و عواطف مردم را برای کمک به آنان تحریک می‌کند)، مردم را تهدید کرده، می‌فرماید خداوند مراقب و به رفتار شما با آنان، آگاه است و ستم‌گران را به شدت مجازات می‌کند (بقره/ ۲۲۰). در حادثه جد بن قیس منافق که به بهانه حفظ خود از گناه، از پیامبر اکرم ﷺ خواست که به او اجازه دهد در جنگ با رومیان شرکت نکند، آیات ۴۹ تا ۵۲ سوره توبه نازل شد و به بهانه‌های او، پاسخ گفت و منافقان را سرزنش کرد و به آنان وعده رفتن به جهنم و به مؤمنان، رسیدن به یکی از دو خوبی (پیروزی یا شهادت)، را نوید داد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۶/۵ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۸/۷). همچنین در پاسخ به منافقانی که پیامبر ﷺ را اذنی (ساده و زودباور)، می‌دانستند، آیه ۶۱ سوره توبه نازل شد و منافقان و کسانی که پیامبر اکرم ﷺ را اذیت می‌کردند، از گرفتار شدن به عذاب دردناک خداوند، ترسانند (توبه/ ۶۱).

۵-۴- دوستی و محبت

محبت، از بهترین روش‌های تربیت اخلاقی است که با فطرت انسان، هم‌خوانی بیشتری دارد. محبت، نیروی فراوانی در برانگیختن احساسات درونی و شکوفا کردن گرایش‌های متعالی انسان دارد؛ به گونه‌ای که هرگاه انسان به چیزی دل بندد، این دلبستگی چنان او را مجذوب خود می‌سازد که تمام اندیشه او و همه تمایلات و گرایش‌های او را متوجه خود می‌نماید (حاجی‌بابائیان امیری، ۱۳۸۸: ۱۹۹)، با توجه به اثر معجزه‌آسای اکسیر محبت، در تربیت اخلاقی است که قرآن کریم می‌فرماید به دشمن خود که به شما بدی کرده است، محبت و نیکی کنید؛ زیرا که کیمیای محبت، قلب

او را رام، شیفته، دوست‌دار و فرمان‌بردار شما خواهد نمود^۱ بر همین اساس، روش تربیت اخلاقی پیامبر اسلام ﷺ بر مدار محبت می‌چرخید؛^۲ زیرا که محبت به متریبی، نقش مهمی در ایجاد انگیزه در متریبی و برانگیختن گرایش‌های او به سوی نیکی‌ها و فضائل دارد (کاظمی و همکاران، ۱۳۹۰).

در گفت‌وگوهای اخلاقی قرآن کریم، از روش محبت نیز، استفاده شده است. مثلاً هنگامی که برادران حضرت یوسف علیه السلام با حال اضطرار و فروتنی نزد او آمده، مقداری گندم درخواست کردند، در حالی که حضرت یوسف علیه السلام، در نهایت قدرت و توانایی بود، خود را به ایشان، معرفی نموده، به جای سرزنش، کینه‌توزی و مجازات آنان، به آنان، محبت کرد. ایشان، نه تنها به آنان، جیره غذایی خود و خانواده‌شان را داد، بلکه آنان و خانواده‌هایشان را به مصر دعوت کرد تا نزد او آیند و زندگی جدید و راحتی را برای خود و نسل خویش، رقم زنند (یوسف / ۸۸-۹۳)، به‌همین دلیل، این مهر و محبت‌ورزی مخلصانه یوسف علیه السلام، در آنان اثر گذاشته، آنان به خطای خود، آگاه و پشیمان شدند و هنگامی که نزد پدر خویش برگشتند، از ایشان خواستند که برای آنان، از خداوند، درخواست توبه و بخشش نماید (همان / ۹۷-۹۸)، حضرت شعیب علیه السلام نیز برای جلب محبت و اعتماد قوم خویش، پیوسته و با مهربانی، واژه «یا قوم» (ای قوم من)، را به کار برده (هود / ۸۴-۹۵ و اعراف / ۸۵-۹۳)، به قوم خود می‌گوید که من پیامبری امین و مورد اعتماد (شعراء / ۱۷۶-۱۸۰)، و خیرخواه شما هستم و از عذاب آخرت برای شما می‌ترسم. (هود / ۸۴-۸۶)، در بحث روش صحیح تعامل با یتیمان، خداوند برای ایجاد حس برادری و خواهری، محبت و مسئولیت در مردم نسبت به یتیمان، یتیمان را «اخوان» (برادر و خواهر)، آنان، معرفی کرده، مردم را از خوردن اموال یتیمان و چپاول حق ایشان، باز داشته است (بقره / ۲۲۰).

افزون بر این، از مواردی که اثر تربیتی فوق‌العاده‌ای بر انسان دارد، محبت و ارادت

۱. ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت / ۳۴).

۲. ﴿فِيمَا رَحِمَةٌ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْتَقَصُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ...﴾ (آل عمران / ۱۵۹).

است. ارادت و شیفتگی به یک شخص معین، بالاترین و بزرگ‌ترین عامل در تغییر دادن انسان است که اگر به‌جا و درست باشد، تأثیری شگرف در نیک شدن انسان دارد و اگر نابه‌جا و اشتباه باشد، آدمی را به نابودی می‌کشاند. بنابراین، اگر انسان، فردی را ایده‌آل و انسان کامل تلقی بکند و شیفتهٔ اخلاق و روحیات او شود، بسیار تحت تأثیر او قرار گرفته، به سرعت، راه رشد و تربیت را می‌پیماید (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۶۲). به‌همین دلیل، در اسلام، به محبت داشتن نسبت به نیکان و صالحان - به‌ویژه اهل بیت علیهم‌السلام - بسیار سفارش شده است؛ زیرا که محبت نیکان و وارستگان، بزرگ‌ترین عامل اصلاح و تربیت انسان است. محبت برگزیدگان و اولیاء خداوند است که مثل آهن‌ربا، انسان را به سوی کمال می‌کشاند (همان: ۲۶۳). از این رو، در گفت‌وگوی تربیتی قرآن با کسانی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را «أذن» شمرده، مسخره می‌کردند، خداوند ربّ العالمین برای معرفی جایگاه و مأموریت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و جلب توجه و محبت مردم به ایشان، ایشان را یار و غم‌خوار مؤمنان و مایهٔ جلب رحمت و رسیدن مؤمنان به خوش‌بختی، معرفی می‌کند. (توبه/ ۶۱).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان شد، در گفت‌وگوهای اخلاقی که در قرآن کریم وجود دارد، به تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی مخاطب، توجه شده است. بررسی این گفت‌وگوها نشان می‌دهد که هدف تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی در این گفت‌وگوها، بازداشتن عواطف و گرایش‌های منفی و برانگیختن عواطف و گرایش‌های اخلاقی مثبت در مخاطب است. در این گفت‌وگوها، برای تربیت احساسات و گرایش‌های اخلاقی مخاطب، از روش‌های استفاده از جاذبه‌های ظاهری و کلامی، معرفی الگوهای اخلاقی، برانگیختن و بازداشتن و دوستی و محبت، استفاده شده است.

با توجه به نتایج این پژوهش، والدین، معلمان، روحانیان و کسانی که در عرصهٔ تربیت اخلاقی، دغدغه‌مند بوده، فعالیت می‌کنند، باید به نکات ذیل، توجه نمایند:

۱. از آنجا که عواطف و گرایش‌های انسان در رفتارهای او، بسیار اثرگذار هست، برقرار

- کردن ارتباط عاطفی با مخاطب و گفت‌وگوی چهره به چهره، در تربیت اخلاقی، نقشی اساسی دارد.
۲. والدین و مربیان اخلاق، باید احساسات و گرایش‌های فرزندان و متربیان خود را به‌سوی صفات و رفتارهای زیبای اخلاقی، برانگیخته، نسبت به صفات و رفتارهای زشت اخلاقی، بازدارند.
۳. والدین و مربیان اخلاق، باید مانند برخورد حضرت یعقوب علیه السلام با فرزندان خویش، خود الگوی نیک در نیکو سخن گفتن و اخلاقی عمل کردن، باشند.
۴. والدین و مربیان اخلاق، باید هم به فرزندان و متربیان خویش، محبت نمایند، هم زمینه دوستی آنان با دوستان و افراد نیک‌خو را فراهم نمایند.
۵. والدین و مربیان اخلاق، باید تلاش کنند که محبت اسوه‌های کامل اخلاق، مانند اهل بیت علیهم السلام را در دل فرزندان و متربیان خویش، بکارند و تقویت نمایند.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، ۱۴۰۴.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
۳. ایازی، سید محمد علی، قرآن، اثری جاویدان، ج ۱، رشت، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۱.
۴. ایروانی، جواد، «آداب گفت‌وگو از دیدگاه قرآن و حدیث»، مجله پژوهش‌ها، ۱۳۸۶، ۲۵: ۳-۳۴.
۵. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج ۱، تهران، انتشارات مدرسه، ۱۳۸۵.
۶. برین، سمیرا، بررسی جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی از دیدگاه استاد مطهری، پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۳.
۷. بهشتی، محمد، تربیت عواطف از منظر امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام، فصلنامه مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۷۹، ۴: ۵۶۹-۵۹۲.
۸. جلالی، حسین، درآمدی بر بحث بینش، گرایش و کنش و آثار متقابل آن‌ها، مجله معرفت: ۵۰، ۱۳۸۰، ۴۵-۵۵.
۹. جلالیان، عسکر، عصر ارتباطات و نیازهای جوانان، قم، انتشارات مشهور، ۱۳۸۶.
۱۰. حاجی‌بابائیان امیری، محسن، روش‌های تربیت اخلاقی کاربردی در اسلام، تهران، سروش، ۱۳۸۸.
۱۱. حقیقت، شهربانو و مزیدی، محمد، «بررسی و ارزیابی زمینه فلسفی و روش‌های آموزشی چهار رویکرد تربیت اخلاقی معاصر»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۳۸۷، ۲۶: ۱۰۵-۱۳۴.
۱۲. داودی، محمد، «رویکردها و پرسش‌های بنیادین در تربیت اخلاقی»، فصلنامه علمی پژوهشی انجمن معارف اسلامی: ۱۳۸۵، سال دوم، ۲: ۱۵۳-۱۷۵.

۱۳. —، سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام (تربیت اخلاقی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۲.
۱۵. رضوانی، علی اصغر، آداب گفت‌وگو و مناظره از دیدگاه قرآن و روایات، تهران، دلیل ما، ۱۳۹۲.
۱۶. روحی برندق، کاووس، «اخلاق گفت‌وگو در قرآن و حدیث؛ با تأکید بر مناظره‌های امام رضا علیه‌السلام»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱۳۹۷، سال بیست و دوم، ۱: ۵۳-۷۴.
۱۷. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷.
۱۸. ساجدی، ابوالفضل، «دین و بهداشت روان ۳»، مجله روان‌شناسی و دین، ۱۳۸۷، سال اول، ۳: ۷-۳۷.
۱۹. ساعدی، آمنه، بررسی آیین خطاب و گفت‌وگو در قرآن، نقد کتاب قرآن و حدیث، ۱۳۹۶، ۱۲: ۵-۱۸.
۲۰. سجادی، سید ابراهیم، «قرآن و ارزش اخلاقی عواطف و احساسات»، مجله پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۹۰، ۶۸: ۲۰-۴۳.
۲۱. سلحشوری، احمد و احمدزاده، محمدرضا، جایگاه عقل و عاطفه در تربیت اخلاقی، فصلنامه تربیت اخلاقی، ۱۳۹۰، ۱۲: ۱۲۱-۱۳۹.
۲۲. شریفی اصفهانی، مهین، آیین خطاب و گفت‌وگو در قرآن؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران، استاد راهنما آذرتاش آذرنوش، تاریخ دفاع: ۱۳۸۱.
۲۳. صادق‌زاده قمصری، علیرضا، طلایی، ابراهیم و صالحی متعهد، زهرا، «گفت‌وگویی تربیتی و اصول و روش‌های آن: واکاوی گفت‌وگوهای تربیتی قرآن»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۳، سال بیست و دوم، دوره جدید، ۲۵: ۱۱۹-۱۴۱.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، میزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۲۵. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، بی‌جا، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۹۲.
۲۶. —، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۷. عائشة عبد الرحمن بنت الشاطی، الإعجاز الیبانی للقرآن؛ ج ۲، قاهره، دار المعارف، ۱۴۰۴.
۲۸. عزیززی، بختیار و مهدوی فرید، علی، آداب گفت‌وگو از نگاه قرآن و پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم؛ Pure Life؛ ۱۳۹۳، ۱: ۳۶-۵۷.
۲۹. علوی مهر، حسین، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، ج ۱، قم، نشر اسوه، ۱۳۸۱.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۰۱.
۳۱. فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، ج ۲، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹.
۳۲. کاظمی، حمیدرضا، ملکی، حسن، شاملی، عباسعلی، «برنامه‌ی درسی، ابزاری برای نیل به تربیت اخلاقی»، مجله اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۱۳۹۰، سال سوم، ۲: ۷۷-۹۸.
۳۳. کریمی‌نیا، محمد مهدی، گفت‌وگو در قرآن کریم، رواق اندیشه؛ ۱۳۸۳، ۲۹: ۱۰۵-۸۶.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۵. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، کنز العمال فی سنن الأقبوال و الأفعال، تحقیق: الشیخ بکری حیانی، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹.
۳۶. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.

۳۸. منصوری قزالحصار، شرف الدین، صلاحیت حرفه‌ای معلمان مقطع ابتدایی شهر تربت جام در تربیت اخلاقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۴.
۳۹. موحد، صمد و باقری، خسرو و سلحشوری، احمد، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های امام محمد غزالی و نل نادینگز درباره تربیت اخلاقی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۱۳۸۷، ۲۷: ۳۹-۶۰.
۴۰. مهرمحمدی، محمود، بررسی ابعاد نظری و عملی تعلیم و تربیت سؤال محور، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، ۵۴: ۶۳-۷۶.
۴۱. نجفی، محمد و متقی، زهره و نصرتی هشی، کمال، سازماندهی نظام تربیت عاطفی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۴، ۲۹: ۴۹-۸۲.
۴۲. نراقی، ملا محمد مهدی، جامع السعادات، نجف، دار النعمان للطباعة و النشر، بی تا.
۴۳. نصیری، محمد، تاریخ تحلیلی صدر اسلام، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.
۴۴. نوعی، غلامرضا، قرآن مکتب گفت‌وگو، گلستان قرآن، ۱۳۸۰، ۱۰۱: ۳۳-۲۹.
۴۵. نیستانی، محمدرضا، اصول و مبانی دیالوگ، روش شناخت و آموزش، تهران، نوآوران سینا، ۱۳۸۸.
46. Noddings, Nel, The Challenge to Care in Schools: An Alternative Approach to Education, Columbia University: Teachers College Press, 1992 .

کاوش قرآنی در موانع پاسخ‌گویی

در سیستم‌های اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم*

- جعفر ترک‌زاده^۱
- مهدی امیری^۲

چکیده

خلاً چارچوبی مفهومی برای بررسی موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم در ادبیات پژوهشی کشور به‌شدت احساس می‌شود از این رو این پژوهش با هدف تبیین مفهوم پاسخ‌گویی و موانع آن در سیستم‌های اجتماعی از طریق غور و بررسی در مبانی نظری و آیات قرآنی مرتبط و با بهره‌گیری از فرایند چرخه‌ای تحلیل کیفی انجام شده است. این روش مشتمل بر چهار مرحله گردآوری داده‌ها و اطلاعات، تقلیل داده‌ها، سازماندهی داده‌ها و تفسیر می‌باشد که امکان تحلیل داده‌های کیفی پراکنده و پربعد را فراهم می‌کند. جامعه آماری (قلمرو)، پژوهش، کلیه آیات قرآن کریم می‌باشد که با بهره‌گیری از فهرست موضوعی تفاسیر نور و نمونه، پیام‌ها و مفاهیم مرتبط با مفهوم موانع پاسخ‌گویی در آیات قرآن کریم با استفاده از کاربرگ‌های محقق ساخته مبتنی بر روش کیفی مذکور به‌عنوان ابزار پژوهش، مورد کاوش قرار گرفته است. نتایج پژوهش در

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه شیراز (djt2891@gmail.com).

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور (mahdiamiri10@gmail.com).

بخش اول نشان‌دهنده فراگیر بودن مفهوم پاسخ‌گویی در قلمروهای مختلف زمانی، مکانی و موضوعی است؛ از پاسخ‌گویی در برابر خداوند تا پاسخ‌گویی به مردم و نهادهای اجتماعی. در بخش دوم از طریق مطالعه آیات و تدبیر بر روی این آیات با بهره‌گیری از تفاسیر نور و نمونه، ۹۹ مفهوم پایه احصاء و سپس این مفاهیم در ذیل ۲۷ مفهوم محوری دسته‌بندی و در نهایت ۸ مفهوم سازماندهی شده مشتمل بر کفروزی، گمراهی، بی‌بصیرتی، تشکیک، سیئات، تعدی کردن، فریب‌کاری و پیمان‌شکنی به‌عنوان موانع پاسخ‌گویی در سه حوزه شناختی، عاطفی و رفتاری به منظور ترویج و توسعه آموزه‌های قرآنی حکم‌رانی اسلامی در نهادها و سازمان‌های اداری کشوری و لشکری پیشنهاد شده است.

واژگان کلیدی: پاسخ‌گویی، سیستم‌های اجتماعی، قرآن.

مقدمه

مفهوم "سیستم اجتماعی"^۱، مفهومی کلی است که می‌تواند بر همه سازمان‌های اجتماعی بزرگ و کوچک که چه به صورت برنامه‌ریزی شده و آگاهانه و چه به صورت خودجوش تأسیس شده‌اند به کار گرفته شود. این سیستم‌ها در وهله اول سیستمی باز هستند که متأثر از ارزش‌های جامعه، خط‌مشی‌ها و تاریخ هر جامعه هستند و دارای قسمت‌های وابسته به هم هدف‌دار، ساخت‌مند و هنجاری بوده و دارای ضمانت اجرا نیز هستند و شامل انواع سازمان‌های رسمی و غیر رسمی‌اند (هوی و میسکل، ۱۳۹۲). سیستم‌های اجتماعی "سیستم‌های پیچیده سازواری"^۲ هستند که از اجزاء و روابط بین آنها تشکیل شده است (الوانی و همکاران، ۱۳۹۱). یک سیستم پیچیده سازوار شونده^۳، پویا و خودسازمان‌دهی^۴ شده است به این معنی که می‌تواند بسیار سازمان‌یافته باشد بدون اینکه رهبری، جهت و مدیریت آگاهانه داشته باشد (مکنزی^۵، ۲۰۱۴).

ضرورت پاسخ‌گویی از مباحث مهم و تعیین‌کننده در تعامل‌های اجتماعی و

1. social system.
2. complex adaptive systems.
3. complex adaptive system (CAS).
4. self-organising.
5. McKenzie.

سیاست‌گذاری‌های اجتماعی است و از کسانی که در جامعه دارای پایگاه و موقعیت اجتماعی هستند و به نوعی عهده‌دار نقش‌های مختلف، این انتظار وجود دارد که در برابر انجام مسئولیت‌های خود، پاسخ‌گو باشند. به‌واقع، پاسخ‌گویی عمومی از نشانه‌های اداره مدرن و دموکراسی محور بوده و عدم پاسخ‌گویی به مردم در رابطه با اعمال، اشتباهات و تصمیمات باعث می‌گردد که این دموکراسی و مردم‌سالاری در حد شعار و حرف بماند (معدنی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۳). به هر روی، مسئله پاسخ‌گویی، مسئله‌ای عام و فراگیر بوده و همه جوامع به‌نوعی با آن سروکار دارند چراکه یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز نظام‌های مردم‌سالار و به‌خصوص نظام اسلامی از غیر آن، وجه پاسخ‌گویی و قبول مسئولیت در قبال مردم بودن است و در «نظام اسلامی، مسئله مشروعیت^۱ - چه به نص و چه به تعیین مشخص شده باشد - محصول تعامل پاسخ‌گویی و کارآمدی است» (اخوان کاظمی، ۱۳۸۳: ۶۷).

کات و ماری^۲ (۲۰۰۲)، پاسخ‌گویی را اساس اندازه‌گیری عمل‌کرد، ارزیابی و گزارش‌دهی می‌دانند و اعتقاد دارند که پاسخ‌گویی باید به‌عنوان ملاکی جهت اندازه‌گیری عمل‌کرد، گزارش‌دهی و ارزیابی در سازمان‌های دولتی و غیرانتفاعی مورد استفاده قرار گیرند. در تمامی ادبیات موجود در خصوص موضوع پاسخ‌گویی، یافتن یک تعریف یا دیدگاه مشترک درباره آن مشکل است (آرتلی و همکاران^۳، ۲۰۰۱: ۳)، زیرا مفهوم پاسخ‌گویی به یک سیستم و دستگاه معنایی تبدیل شده و مترادف خواسته‌های سیاسی بسیاری مطرح گردیده است (بونز^۴، ۲۰۰۵: ۳). در واقع، پاسخ‌گویی^۵ برای افراد مختلف معانی متفاوتی دارد (مولگان^۶، ۲۰۰۰: ۵۵۵)، اما آنچه که بر روی آن توافق وجود دارد این است که پاسخ‌گویی یکی از راه‌های ایجاد اعتماد عمومی (الوانی و دانایی‌فرد، ۱۳۸۰)، و یکی از ضرورت‌های کلیدی مدیریت دولتی در شرایط کنونی (واعظی و

1. legitimacy.

2. CUTT, JAMES AND MURRY, VIC .

3. Artley et al.

4. Bovens.

5. Accountability.

6. Mulgan.

آزمندیان، ۱۳۹۰: ۱۳۲)، و سبب افزایش مشروعیت اجتماعی سازمان‌ها شده (الوانی و قشقایی، ۱۳۸۵)، و احساس پاسخ‌گویی در مقابل جامعه و ذی‌نفعان متعدد، سازمان‌ها را از ورود به کژراهه و غلتیدن در نگرش‌های آمرانه و یک‌سونگرانه باز داشته و می‌تواند منجر به انسجام سازمانی و در نهایت سلامت سازمانی آنان گردد.

در مسیر پاسخ‌گویی صحیح و اثربخش به ذی‌نفعان موانعی می‌توانند تأثیرگذار باشند. از این رو هنگامی که باور عدم پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری مدیران دولتی و نهادهای مربوطه، فراگیر شد و برای مدتی طولانی تداوم یافت عامه مردم نه تنها اعتماد خود را نسبت به دولت‌مردان، مدیران و کارگزاران و سازمان‌های عمومی از دست خواهند داد بلکه نسبت به خود نهاد دولت به معنای یک کلیت نیز بی‌اعتماد خواهند شد (خانزاده، ۱۳۸۷: ۱۹)، به این ترتیب رفتار منفعت طلبانه و عدم پاسخ‌گویی به عامه، زنگ خطری برای افول اعتماد عمومی به دولت‌هاست (دانایی‌فرد، ۱۳۹۰: ۸۵)، از این رو بهترین الگوهای حکمرانی مادامی که نتوانند در خصوص ذی‌نفعان و شهروندان متعدد خود پاسخ‌گو باشند دوام چندانی نخواهند آورد.

در اسلام و آموزه‌های دینی، کارگزار حکومت علاوه بر اینکه در برابر مردم، مسئول و پاسخ‌گوست در برابر خداوند نیز مسئول و پاسخ‌گو است و این نشان‌دهنده اهمیت است که دین مبین اسلام برای موضوعی چون پاسخ‌گویی قائل است. مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی در آموزه‌های اسلامی امری ضروری و حیاتی است و عدم پاسخ‌گویی، به نوعی بی‌احترامی نسبت به مسائل اجتماعی است که این عدم پاسخ‌گویی می‌تواند در نتیجه موانعی رخ دهد که در این پژوهش با توجه به بررسی و کاوش در آیات قرآن کریم در صدد، احصاء و دسته‌بندی این عوامل هستیم.

هر چند مفهوم پاسخ‌گویی در خارج از کشور توسط پژوهشگرانی از جمله؛ رافورد، لوک و فورنیکس^۱ (۲۰۲۰)، یکینی و یکینی^۲ (۲۰۲۰)، نورالنبی^۳ (۲۰۱۸) مورد بررسی قرار گرفته و در پژوهش‌هایی که توسط پژوهشگران داخلی همچون؛ اردلان و همکاران

1. radford, A. , Luke, B. & Furneaux, C

2. Yekini, L. S. and Yekini, K. C

3. Nurunnabi.

(۱۳۹۵)؛ اصغری و اسدی (۱۳۹۲) انجام شده به‌طور کلی و عمدتاً به‌صورت توصیفی و یا کمی - پیمایشی مورد توجه قرار گرفته است. از محدود پژوهش‌های داخلی که به بررسی مفهوم پاسخ‌گویی در آموزه‌های دینی و قرآنی پرداخته‌اند می‌توان به پژوهش، فولادی و شفیع (۱۳۹۷)، اشاره کرد که، انواع پاسخ‌گویی در نهج البلاغه را شامل؛ الف) پاسخ‌گویی در قبال مسئولیت؛ ب) پاسخ‌گویی در قبال مردم و اجتماع؛ ج) پاسخ‌گویی در قبال بیت المال و د) پاسخ‌گویی در قبال عمل کرد دانسته‌اند. همچنین ذاکری و همکاران (۱۳۹۰)، در پژوهشی به تبیین الگوی پاسخ‌گویی و نظارت بر نظام اداری در حکومت علوی از منظر رابطهٔ بوروکراسی و دموکراسی پرداخته‌اند.

جستجوی پیشینهٔ پژوهشی خارج از کشور در حوزهٔ پاسخ‌گویی اسلامی نیز بیان‌گر این است که این تحقیقات نیز توصیفی از پاسخ‌گویی را در امور و قواعد اجتماعی همچون؛ امور خیریه، وقف، زکات، مسائل بانکداری و یا نقش و جایگاه کلی آن را در آموزه‌های دینی بررسی کرده و از ارائهٔ یک چارچوب جامع و مدون غافل بوده‌اند و تنها بر ضرورت و اهمیت پاسخ‌گویی و فاصلهٔ آن تا وضعیت مطلوب در یک کشور اسلامی تأکید دارند. همچنین، در مباحث اسلامی نیز چند مدل پاسخ‌گویی برای سازمان‌های غیرانتفاعی وجود دارد که که بیشتر این مدل‌ها مربوط به حوزهٔ مالی است از جمله: مدل پاسخ‌گویی وقف در مالزی (عثمان^۱، ۲۰۱۲). محمد^۲ (۲۰۱۷)، بیان می‌دارد که ادبیات پاسخ‌گویی در آموزه‌های اسلامی از رابطهٔ آن با زمینهٔ اجتماعی غفلت کرده‌اند و همچنین فقدان شواهد تجربی که رابطهٔ بین تئوری و عمل را در تحقیقات بررسی کند، مشهود است و علاوه بر این، ادبیات موجود در حوزهٔ پاسخ‌گویی اسلامی بر پاسخ‌گویی عمل‌کردی کوتاه مدت متمرکز است نه پاسخ‌گویی استراتژیک. در همین زمینه، بصری و خالد^۳ (۲۰۱۲)، معتقدند که در مقایسه با ادبیات رو به‌رشد پاسخ‌گویی، نسبت مطالعات این مفهوم در آموزه‌های اسلامی در مقایسه با آموزه‌های مسیحی ضعیف‌تر است.

1. Osman.

2. Mohamed.

3. Basri, Hasan and Abdul Khalid .

مرور مبانی نظری و پژوهش‌های انجام‌شده تا زمان انجام این پژوهش نشان می‌دهد که در مبحث سیستم‌های اجتماعی چارچوب جامعی در حوزه پاسخ‌گویی به‌صورت عام و در حوزه اسلامی به‌طور خاص یافت نگردید و لذا این پژوهش به‌ضرورت یک مسئله حیاتی با عنوان موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی با نگاه قرآنی پرداخته است؛ لذا اصالت پژوهش عبارت است از اینکه سعی می‌شود تا یک طرح نوی تحقیقاتی را با یک شیوه ترکیبی اجرایی کند.

آنچه که از بررسی مجموع پژوهش‌های فوق می‌توان کسب کرد این است که، به‌طور کلی این پژوهش‌ها و پژوهش‌های مشابه در حوزه پاسخ‌گویی نشان می‌دهد که یا نویسندگان و محققان بیشتر در صدد تطبیق مطالعات خود با آیات قرآن بوده‌اند به این معنا که مباحثی در حوزه پاسخ‌گویی و مسئولیت را از دیدگاه غربی وام گرفته و سپس در صدد تأیید آن بنا به مستندات و آیات قرآنی دارند و یا پژوهش‌ها اگر هم در حوزه پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی است ولی باز مبانی نظری آن برگرفته از ادبیات ترجمه‌ای غرب است. از طرف دیگر، آنچه که از آن به‌خصوص در نظام جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان پرچمدار شیعه در جهان غفلت شده است اولاً، مفهوم و چیستی پاسخ‌گویی و ثانیاً چگونگی این پاسخ‌گویی و موانع موجود بر سر راه این پاسخ‌گویی مبتنی بر قرآن کریم است که خلأ آن در سازمان‌ها و سیستم‌های اجتماعی جامعه ایرانی - اسلامی کاملاً مشهود است و به‌طور کلی در بررسی انجام شده توسط نگارنده خلأ چارچوب‌های مفهومی و بسط مطالعات میدانی متناسب با آموزه‌های اسلامی و بومی مشهود است و مجموعه فعالیت‌های پژوهشی انجام شده در حوزه پاسخ‌گویی به‌صورت کلی و یا مبتنی بر رویکرد توصیفی و یا کمی صرف انجام گردیده است. از این رو در پژوهش حاضر به دنبال کشف و توسعه موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر آیات قرآن کریم است. به‌عبارت دیگر هدف پژوهش آن است که یک چارچوب قرآنی پاسخ‌گویی در حوزه موانع کشف و برای کاربرد در سیستم‌های اجتماعی پیشنهاد نماید. از آنجا که یکی از الزامات توسعه الگوی حکم‌رانی اسلامی و ایرانی، توسعه و تبیین الگوی پاسخ‌گویی مبتنی بر مبانی و آموزه‌های اسلامی است؛ لذا این پژوهش به دنبال توسعه و طراحی یک چارچوب

مفهومی پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی بر مبنای قرآن کریم است بنابراین در این پژوهش برای اولین بار چارچوب مفهومی موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی توسعه داده شده و به جامعه علمی ارائه شده است.

۱- روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش در دو بخش انجام شده که در بخش اول با بهره‌گیری از مبانی نظری و آیات مرتبط و در بخش دوم با استفاده از روش تحقیق تحلیل محتوای کیفی مقوله‌ای و با بهره‌گیری از فرایند چرخه‌ای تحلیل به گردآوری و تحلیل عمیق و کاوش موانع پاسخ‌گویی در بافت و زمینه قرآن کریم پرداخته است. قلمرو کاوش و بررسی داده‌های این پژوهش کلیه آیات قرآن کریم بوده است که با بهره‌گیری از تفاسیر نور و نمونه مورد کاوش و بررسی قرار گرفته است. در بخش دوم پژوهش با توجه به ماهیت کیفی آن، از کاربرگ‌های محقق ساخته برای تحلیل محتوای آیات و بر اساس فرایند چرخه‌ای تحلیل که ابتدا آن را سارانتاکوس^۱ (۱۹۹۸)، به عنوان یک روش تحلیل محتوای کیفی مشتمل بر گردآوری داده‌ها و اطلاعات، تقلیل داده‌ها سازماندهی و تفسیر مطرح و سپس ترک‌زاده (۱۳۸۸)، آن را در تولید و توسعه دانش مدیریت اسلامی توسعه داده، استفاده شده است.

در این روش پژوهش کیفی (فرایند چرخه‌ای تحلیل)، با توجه به پربعد و پربرایند بودن داده‌ها، نحوه گردآوری اطلاعات در خلال فرایند گردآوری داده‌ها و اطلاعات شکل گرفته است. بدین ترتیب کلیه آیات قرآن کریم به همراه تفسیر نور و نمونه به منظور واکاوی، شناسایی موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی مورد بازخوانی قرار گرفت و سپس آیاتی که بار یا محتوای موانع پاسخ‌گویی داشتند مطالعه و بقیه آیات غیر مرتبط از فرایند چرخه تحلیل کنار گذاشته شد. سپس در تک تک آیات مرتبط، با در نظر گرفتن مفاهیم اساسی پاسخ‌گویی به کشف و گردآوری اطلاعات مد نظر به صورت اکتشافی^۲ و جهت‌مند^۳ پرداخته شد. به منظور بررسی اعتمادپذیری پژوهش، از

1. Sarantakos.

2. Exploratory.

3. Directed.

روش‌های مرور متخصصان و خودبازبینی محقق طی فرایند جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها و بررسی چارچوب و محتوای آن از دیدگاه صاحب‌نظران استفاده شده است (کرسول^۱، ۲۰۰۷).

۲- یافته‌های پژوهش

۲-۱- پاسخ‌گویی و مسئولیت اجتماعی در اسلام

بر خلاف جوامع غربی فارغ از ارزش، که دین یک امر شخصی و خصوصی است (رایس^۲، ۱۹۹۹)، در بسیاری از نقاط جهان اسلام، اسلام در همه جنبه‌های جامعه از جمله سیاست، اجتماع، قانون و اقتصاد ادغام شده است (اریبی و ژائو، ۲۰۱۰: ۷۳). دیدگاه اسلام بر خلاف آموزه‌های غربی در خصوص مفهوم مسئولیت اجتماعی، دیدگاهی کلی‌نگر و معنوی یک‌پارچه‌گرا بر اساس آموزه‌های قرآن و سنت است (احمد^۳، ۲۰۰۲). اندیشمندان مختلفی از جمله اریبی و ژائو (۲۰۱۰: ۷۳-۷۲). معتقدند که نظریه‌های مختلفی همچون؛ تئوری نمایندگی^۴، نظریه ذی‌نفعان^۵، نظریه مشروعیت^۶، نظریه اقتصاد سیاسی^۷، نظریه پاسخ‌گویی^۸ و نظریه نهادی^۹ نظریه‌هایی هستند که در زمینه اقتصادهای بازار غربی توسعه و رواج یافته‌اند و کاربرد آنها در سایر نقاط جهان به‌ویژه جوامع اسلامی که مشاغل در یک زمینه فرهنگی متفاوتی فعالیت دارند، جای سؤال دارد.

بر اساس آموزه‌های دینی بهترین راه برای ایجاد و توسعه عدالت اجتماعی، گسترش مفهوم مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی است (اصغری، ۱۳۸۳). زیرا مطابق با آیات الهی و آموزه‌های دینی یک انسان با ایمان نه تنها در این جهان و در برابر صاحبان حق بلکه در

1. Creswell.
2. Rice.
3. Ahmad. s
4. Agency theory.
5. Stakeholder theory.
6. Legitimacy theory.
7. Political economy theory.
8. Accountability theory.
9. Institutional theory.

جهان دیگر نیز خود را پاسخ‌گو در برابر اعمال خود می‌داند و در آن روز راه مفرّی از اعمال خود و حکومت الهی ندارد (و لا یمکن الفرار من حکومتک^۱). در اسلام، کارگزاران و حاکمان عالی اسلامی باید نسبت به فعالیت زیردستان و افراد زیرمجموعه خود نظارت و حساب‌گری دقیق داشته و از آنها در برابر مسئولیت‌های محوّله پاسخ بخواهند (فولادی و شفیعی، ۱۳۹۷: ۱۹۸). از منظری دیگر، پاسخ‌گویی در اسلام هم پاسخ‌گویی عمودی در برابر خداوند و هم پاسخ‌گویی افقی نسبت به سایر افراد و جامعه را در بر می‌گیرد. هر دو پاسخ‌گویی برای ایمان یک مسلمان ضروری است (سلیمان^۲، ۲۰۰۵: ۳۱). از نگاه اسلامی باید کنترل و قوانینی برای هدایت رفتارهای شخصی و شغلی برای محافظت از حداقل استانداردها یا بازدارندگی در برابر اقدامات قانونی اعمال شود. به‌طور کلی در اسلام پاسخ‌گویی نه تنها به ذی‌نفعان بلکه پاسخ‌گویی به خداوند است (بصری و عبدالخالد، ۲۰۱۲: ۳۳). کمارالدین و اوزایر^۳ (۲۰۱۹)، معتقدند که پاسخ‌گویی در اسلام با دو مفهوم امانت و خلیفه الهی ارتباط نزدیک دارد. به این معنا که امانت نوعی اعتماد است که خداوند نسبت به همه نیازهای انسانی مسئولیت دارد. همچنین تمام منابع موجود در این جهان متعلق به خداوند (مالکیت)، است و مردم فقط مدیریت آن منابع را بر عهده دارند. از طرف دیگر ارتباط پاسخ‌گویی با مفهوم خلیفه به این صورت است که خلیفه کسی است که دارای قدرت است تا نیازهای انسانی را پاسخ‌گو باشد و خلیفه، علاوه بر پاسخ‌گویی در قبال خداوند، باید در قبال دیگران نیز پاسخ‌گو باشد. به‌طور کلی، در آموزه‌های اسلامی، هر مسلمان به‌عنوان یک موجود اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که نمی‌تواند نقش و مسئولیت خود را در برابر جامعه یا هر یک از هم‌نوعان خود نادیده بگیرد و انزوا را حتی به‌منظور پرستش الهی برگزیند (مجلات الاحکام^۴، ۲۰۰۱). در آموزه‌های اسلامی، مسئولیت اجتماعی تنها وظیفه دولت نیست بلکه کلیه اعضای جامعه تشویق می‌شوند که

۱. فرازی از دعای کمیل بن زیاد.

2. Sulaiman.

3. Kamaruddin, Muhammad Iqmal Hisham & Auzair, Sofiah .

4. Majallah-al-Ahkam.

فداکاری کرده و ثروت خود را صرف فقرا و نیازمندان جامعه نمایند در حالی که انتظار پاداش متقابل را فقط از جانب خداوند دارند (دوسوکی، ۲۰۰۸).

۲-۲- موانع پاسخ‌گویی مطابق با آیات قرآن برای کاربست در

سیستم‌های اجتماعی

پاسخ‌گویی در آموزه‌های دینی اسلامی و قرآنی از جایگاه و اهمیت والایی برخوردار است و دین مبین اسلام نیز پاسخ‌گویی را از دو بُعد فردی و اجتماعی و همچنین در رابطه مسئولیت فرد نسبت به اختیارات و توان‌مندی‌های خود و همچنین نسبت به پاسخ‌گویی به خلق و با خالق مورد توجه قرار داده است. لذا تبیین و واشکافی موانع پاسخ‌گویی با توجه به رویکرد اسلامی و در یک زمینه راهبردی و استراتژیک در بستر تعاملات اجتماعی و آنچه که امروزه سیستم‌های اجتماعی نامیده می‌شود، می‌تواند راه‌گشای عمل مسئولان و مردم و وظایف هر یک در قبال دیگری بوده و راه را برای جلوگیری از اهمال‌کاری و از سر باز کردن امور فراهم آورد. زیرا در رویکرد اسلامی، هم حکومت و هم مسئولان در قبال عمل کرد خود باید پاسخ‌گو باشند چرا که پذیرش مسئولیت از مقوله امانتی برای خدمت به خلق و برآوردن حاجات مردم است نه یک حق و یا امتیازی برای کسب درآمد. لذا در این بخش از پژوهش به دنبال بررسی این مفهوم هستیم که «موانع پاسخ‌گویی مطابق با آیات قرآن برای کاربست در سیستم‌های اجتماعی چیست؟».

بر این اساس و به منظور گردآوری اطلاعات موجود در قرآن کریم، نگارنده آیات شریفه قرآن کریم را به‌عنوان زمینه‌ها و منابع اطلاعات مرتبط شناسایی نموده است. سپس آیات مذکور را بررسی نموده است و آیاتی که بار یا مفهوم و محتوای پاسخ‌گویی داشته است را انتخاب و مطالعه کرده است و مابقی آیات (آیاتی که بار یا مفهوم و محتوای پاسخ‌گویی نداشته‌اند)، از چرخه تجزیه و تحلیل، کنار گذاشته شده است؛ همچنین با بهره‌گیری از فهرست موضوعی کتب نور و نمونه نیز کدهای موضوعی که مرتب با پاسخ‌گویی داشته‌اند نیز بررسی و این کدها مبنای جستجوی

مجدد آیات مرتبط با پاسخ‌گویی قرار گرفت. سپس تک‌تک آیات را با در نظر گرفتن مفاهیم و مضامین اساسی پاسخ‌گویی بررسی نموده و به کشف و گردآوری اطلاعات مد نظر پرداخته است. لازم به‌ذکر است که انتخاب، جستجو و گردآوری اطلاعات در آیات قرآن به‌منظور واکاوی و شناسایی بر مبنای محتوای آیات و پیام، مفهوم یا مضمون پاسخ‌گویی که در خود آیه یا مجموعه‌ای به‌هم پیوسته از آیات داشته‌اند، انجام گردیده است. اطلاعات در حالت اکتشافی^۱ و جهت‌مند^۲ گردآوری شده‌اند. بدین معنا که اطلاعات در گستره وسیع و پربُعدی گردآوری و هم‌زمان و به‌طور مستمر، دسته‌بندی و کاویده شده‌اند تا به اکتشاف (تشخیص و شناخت)، جوانب مختلف مفهوم پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی منجر گردید و به این ترتیب، پس از مطالعه آیه‌ها، مفاهیم مربوط به هر آیه که ارتباط بیشتری با مفهوم موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی داشتند، به‌طور مجزا احصاء شد که مطابق جدول شماره ۱ در این مرحله ۹۹ مفهوم پایه احصاء گردید.

جدول شماره ۱. مفاهیم پایه احصاء شده مرتبط با موانع پاسخ‌گویی در قرآن کریم

کفر	بی‌ایمانی	شرک	کراهت از حق	عدم شکرگذاری	ناسپاسی
روی‌گردانی از حق	تولی	روی‌گردانی از یاد خداوند	روی‌گردانی از دستورات خداوند	روی‌گردانی از تذکر	تبعیت از باطل
تبعیت از شیطان	تسلط شیطان	نفس‌اماره	طاغوت پرستی	توسل به معبود غیرالهی	اطاعت از غیر خداوند
سحر و جادو	عدم پرستش خداوند	استعانت از غیر خداوند	اختلاف در حق	تهمت	افتراء

1. exploratory.

2. directed.

پدیرش هدایت غیر الهی	گمراهان	ضلالت	عدم تعقل	عدم بصیرت	عدم هدایت
عدم آگاهی	نادانی	عدم تفکر	کور دلی	شک	سوء ظن
وسوسه	وسوسه شیطان	تبیعت از شهوآت	تفرقه	پراکندگی در سعی و تلاش	ادعای ایمان و گفتار بدون عمل
خود فراموشی	بی مبالائی	سستی	یأس	وجدان بیمار	زنگار دل
ظلم به نفس	حسد	سنگ دلی	تکبر	غرور	بخل
فخر فروشی	انکار کردن	تکذیب	مجادله	کینه توزی	دشمنی با خداوند
استهزاء	طعنه زدن	عیب جوئی	بدگوئی	سخن لغو و بیهوده	ظلم کردن
زورگویی	استضعاف	تجاوز به حدود الهی	تقاضای نامعقول	مجرمین	فاسقین
مفسدین	ظالمان	عمل غیر صالح	عمل زشت	کسب گناه	قتل
نیرنگ	کید	خدعه	عذر تراشی	نفاق	ریا
سخن چینی	گزافه گویی	کنمان حق	تحریف و تبدیل حقیقت	تحریف آیات الهی	تبدیل نعمت
سریچی از فرمان الهی	نافرمانی عمدی	مخالفت با خداوند و پیامبر	طغیان	ایبا	استکبار
پیمان شکنی	خلف وعده	خیانت	-	-	-

سپس در مرحله بعد تلاش گردید که ۹۹ کد گردآوری شده مرحله قبل را که

دارای قرابت محتوایی بودند در ذیل یک عنوان مشترک (کدمحوری / اطلاعات معنادار)، که به نوعی دربرگیرنده یا پوشش‌دهنده داده‌های کیفی دسته‌مربوطه می‌باشند، کدگذاری یا دسته‌بندی شوند. بر این اساس مفاهیم پایه احصاء شده در مرحله قبل، در ذیل ۲۷ مفهوم محوری دسته‌بندی و مفهوم‌سازی شده‌اند که شرح آنها در جدول شماره ۲ آمده است. در نهایت با ترکیب اطلاعات و شناخت حاصل از دو مرحله پیش (گردآوری اطلاعات و تقلیل احیاء گرانه داده‌ها)، به سازماندهی، تحلیل، جمع‌بندی و طبقه‌بندی نهایی اطلاعات کیفی گردآوری شده از قرآن کریم در دو مرحله مفاهیم سازماندهی شده، مرحله ۱ (سطح ۱) و مرحله ۲ (سطح ۲) پرداخته شد، و تلاش گردید تا اطلاعات کدگذاری شده در مرحله قبل در کدهای معنادارتری قرار داده شود تا هم درک این مفهوم برای خواننده سریع‌تر اتفاق بیفتد و هم امکان مقایسه سریع‌تر بین موانع پاسخ‌گویی از دیدگاه قرآن کریم و سایر متون و منابع فراهم آید (جدول شماره ۲).

جدول شماره ۲. موانع پاسخ‌گویی مستخرج از آیات قرآن کریم

مفاهیم فراگیر سطح ۱	مفاهیم فراگیر سطح ۲	مفاهیم محوری (سازمان‌دهنده)	مفاهیم پایه
		کفر	۱- کفر. ۲- بی‌ایمانی. ۳- شرک. ۴-
		کراهت از حق	
ذهنی و ادارکی (شناختی)	کفر ورزی	ناسپاسی	۱- عدم شکرگذاری. ۲- ناسپاسی
		حق‌گریزی	۱- روی‌گردانی از حق. ۲- تولی. ۳- روی‌گردانی از یاد خداوند. ۴- روی‌گردانی از دستورات خداوند. ۵- روی‌گردانی از تذکر و فراموشی یاد خدا. ۶- تبعیت از باطل. ۷- تبعیت از شیطان. ۸- تسلط شیطان. ۹- نفس

<p>اماره. ۱۰- پذیرش هدایت غیرالهی. ۱۱- اطاعت از غیر خداوند. ۱۲- توسل به معبود غیر الهی. ۱۳- طاغوت پرستی. ۱۴- استعانت از غیر خداوند. ۱۵- عدم پرستش خداوند. ۱۶- سحر و جادو. ۱۷- افتراء. ۱۸- تهمت. ۱۹- اختلاف در حق.</p>			
۲- گمراهان. ۳- ضلالت	گمراهی	گمراهی	
۱- عدم آگاهی. ۲- نادانی.	جهالت	بی بصیرتی	بینشی و نگرشی (عاطفی)
۱- عدم تفکر. ۲- عدم تعقل	بی فکری		
۱- عدم بصیرت. ۲- عدم هدایت. ۳- کوردلی.	فقدان بصیرت		
۱- شک. ۲- سوء ظن	شبهه	تشکیک	
۱- وسوسه. ۲- وسوسه شیطان. ۳- تبعیت از شهوات	وسوسه		
۱- تفرقه. ۲- پراکندگی در سعی و تلاش	تفرقه		
۱- ادعای ایمان و گفتار بدون عمل. ۲- خود فراموشی. ۳- بی‌مبالاتی. ۴- سستی	ضعف ایمان	سینات	
۱- یأس	یأس		
۱- وجدان بیمار. ۲- زنگار دل. ۳- ظلم به نفس. ۴- حسد. ۵- سنگ‌دلی	قلب مریض		

۱- تکبر. ۲- غرور. ۳- بخل. ۴-	تفاخر فخرفروشی		
۱- انکار کردن. ۲- تکذیب	تکذیب		
۱- مجادله. ۲- کینه توزی. ۳- دشمنی با خداوند	خصومت		
۱- استهزاء. ۲- طعنه زدن. ۳- عیب جوئی. ۴- بدگوئی. ۵- سخن لغو و بی‌هوده	بدزبانی		
۱- ظلم کردن. ۲- زورگویی	ظلم و جور		
استضعاف	استضعاف		
۱- تجاوز به حدود الهی. ۲- تقاضای نامعقول	تعدی	تعدی کردن	
۱- مجرمین. ۲- فاسقین. ۳- مفسدین. ۴- ظالمان	بزهکاری		
۱- عمل غیر صالح. ۲- عمل زشت. ۳- کسب گناه. ۴- قتل	عمل ناصالح		عملی و رفتاری
۱- نیرنگ. ۲- کید. ۳- خدعه. ۴- عذرتراشی	خدعه		
۱- نفاق. ۲- ریا. ۳- سخن چینی. ۴- گرافه گویی. ۵- کتمان حق.	تزویر	فریکاری	
۱- تحریف و تبدیل حقیقت. ۲- تحریف آیات الهی. ۳- تبدیل نعمت	تحریف		
۱- سرپیچی از فرمان الهی. ۲- نافرمانی	سرکشی	پیمان‌شکنی	

عمدی. ۳- مخالفت با خداوند و پیامبر.			
۴- طغیان. ۵- ابا. ۶- استکبار			
۱- پیمان شکنی. ۲- خلف وعده. ۳-	پیمان شکنی		
خیانت			

در رابطه با موانع پاسخ گویی بایست اشاره نمود که منظور از موانع در این پژوهش، عوامل سلبی پاسخ گویی هستند که در سه حوزه شناختی (ادراکی، ذهنی)، عاطفی (بینشی و نگرشی) و رفتاری (عملی)، به تفکیک ذکر گردیده است و به این معناست که برخی از این موانع مربوط به حوزه تفکرات و ذهنیات درونی، بخشی مربوط به نگرش ها، هنجارها و عقاید و برخی مربوط به حوزه عمل و رفتار عواملان پاسخ گویی در نظام اداری است، و این سه حوزه در عین اینکه مستقل بوده و خود به نوعی موانع پاسخ گویی هستند ولی هر یک زیربنا و شالوده ای برای سطح بعد است و در عین حال هر سه حوزه با هم ارتباط معنایی و تنگاتنگی دارند که در ادامه شرح آنها به تفکیک ارائه شده است.

۲-۲-۱- کفر ورزی

محمدری شهری بیان می کند که کفر در قرآن به سه معنا (محمدری شهری، ۱۳۸۸: ۳۰۸). به کار رفته است: ۱- کفری که نه ممدوح و نه مذموم است مانند آیه *...كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ...* (حدید/۲۰). ۲- کفر ممدوح که عبارت است از نپنهان کردن چیزی که عقل، نپنهان کردن آن را نیک و آشکار شدنش را ناپسند می داند، مانند اباطیل و خرافات آنجا که می فرماید: *﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾* (بقره/۲۵۶)، ۳- کفر مذموم که عبارت است از پنهان کردن چیزی که عقل، نپنهان کردن آن را ناپسند و آشکار نمودن آن را پسندیده می داند، مانند پنهان کردن و کتمان حقیقت از روی تعصب و لجاج و سودجویی.

در فضای مفهومی این پژوهش، کفر در معنای مذموم آن به کار رفته است. کفر از این جهت از عوامل عدم پاسخ گوئی ذهنی و شناختی و مانعی برای آن است که کافر

سعی در کتمان حقیقت کرده و بدین جهت خود را از پاسخ‌گویی مبرا می‌دارد؛ در واقع کفر با شفافیت، که از مبانی زیربنایی پاسخ‌گویی است منافات دارد و کافران و منافقان مطابق آموزه‌های قرآنی ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فِهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (همان/۱۸)، کر، کور و گنگ‌اند (درک درستی از مسائل ندارند)، لذا پاسخ‌گوی خوبی نسبت به مسئولیت‌ها و وظایف محوله نیستند به طوری که حتی نه در دنیا و نه در عقبی اعمالشان مقبول نبوده و اعمالشان تباه شده است (محمد/۳۲)، و سر پرست و یاور و مولائی ندارند (همان/۱۱)، و در نهایت این کفر و فرار از پاسخ‌گوئی صحیح، به ضرر و زیان خودشان است ﴿فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ﴾ (فاطر/۳۹)، و عواقب این امر به خودشان بر می‌گردد. افراد بی‌ایمان نیز که یکی از مصادیق کافران است، مطابق با امور مدیریتی، گزینه مناسبی برای انجام وظایف محوله نیستند چرا که بنا به آیات متعدد قرآنی این افراد در گمراهی دور و درازی هستند (سبأ/۸)، و لذا این افراد نمی‌توانند پاسخ‌گوی خوبی هم در برابر مردم و هم به طریق اولی در برابر خداوند باشند.

از دیگر مواردی که ارتباط نزدیکی با کفر دارند، شرک است که در لغت به معنای شریک قائل شدن برای خداوند است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۶). با توجه به مفهوم شرک، فرد مشرک به دلیل تعدد مفاهیم شراکت ذهنی و یا عملی، خود را ملزم به پاسخ‌گویی به یک مقام ندانسته و در هر موقعیتی می‌تواند خود را به دلیل فرار از پاسخ‌گویی به ذی‌نفعان، به دیگری پاسخ‌گو دانسته و بدین ترتیب بهانه‌ای برای فرار از پاسخ‌گویی پیدا کند (البته این تعدد پاسخ‌گویی با مفهوم مدیریتی، پاسخ‌گویی افقی و عمودی و یا ماتریسی متفاوت است و در اینجا فرد به بهانه پاسخ‌گویی به دیگری و نه ذی‌نفع مستقیم از پاسخ‌گویی سر باز می‌زند). لذا شرک و شراکت عملاً مانعی برای پاسخ‌گویی واقعی در سیستم اجتماعی شمرده می‌شود. نکته دیگر اینکه شرک در مراحل اولیه آن پنهان و غیر آشکار و ذهنی (خفی)، است و تشخیص آن به‌عنوان مانع پاسخ‌گویی، دشوار است و رفته رفته نمود عینی و بیرونی می‌یابد (شرک جلی)، بنابراین ایجاد مکانیسم‌هایی برای پالایش اولیه مسئولان در جهت ایفای پست و مقام سازمانی ضروری می‌نماید.

در سرشت انسان تقاضا و گرایشاتی وجود دارد که خداوند به‌طور نهادینه در هر

انسانی به ودیعه قرار داده است و یکی از این موارد گرایش به حق و حقیقت است چنانکه در سوره مبارکه روم چنین می‌فرماید: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰)، لذا انسان به لحاظ آفرینش فطری، موجودی، حق جو و حقیقت جو است و این حق جوئی با خدا جوئی برابر است چرا که خدا آیینۀ تمام نما و مصداق کامل حق است و از آنجا که خداوند از روح خودش در انسان دمیده ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص/۷۲)، لذا انسان نیز گرایش و میل باطنی به حقیقت برگرفته شده از آن دارد و خداوند در این زمینه از انسان میثاق نیز گرفته است تا انسان نسبت به غفلت از این فطرت حقیقت جوئی (خدا جوئی)، عذر و بهانه‌ای نداشته باشد ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/۱۷۲).

حق به معنای امر ثابت، شایسته، صحیح، محقق الوقوع است (تهانوی، ۱۹۹۶)، و راغب اصفهانی (۱۴۱۲) بیان می‌کند که اصل حق مطابقت و موافقت است و باطل را نقیض حق و چیزی که ثبات ندارد معرفی می‌کند. حق در قرآن در یک معنا در برابر باطل مطرح گردیده است ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾ (اسراء/۸۱)، حق‌گزینی در فضای مفهومی این پژوهش اشکال گوناگونی دارد؛ گاهی به صورت روی گردانی از حق، دستورات الهی و یاد خداوند است که در بعضی آیات با عنوان تولی یاده شده است ﴿فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران/۸۲)، گاهی به صورت روی گردانی از تذکر و فراموشی یاد خداوند^۱، گاهی به صورت اختلاف در حق^۲، در بعضی موارد نیز به صورت تبعیت از باطل^۳، شیطان^۴، نفس اماره^۵، طاغوت پرستی، توسل به معبود غیر الهی^۶، استعانت از غیر خداوند، توسل به سحر و جادو^۷ و عدم پرستش

۱. ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (حشر/۱۹).

۲. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (بقره/۱۷۶).

۳. ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾ (فرقان/۵۵).

۴. ﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَنَّتْهُمْ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلَيْسَ كَرِ أَدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ (نساء/۱۱۹).

۵. ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ (فرقان/۴۳).

۶. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ...﴾ (بقره/۱۶۵).

خداوند^۲ که باطل‌گرایی نامیده شده است و گاهی نیز از طریق افتراء و تهمت، که حق‌ستیزی نامیده شده است.

آنچه که با توجه به موارد گفته شده و در ارتباط با پاسخ‌گویی می‌توان گفت این است که گریز از حق، به‌معنای گرایش به سمت باطل است و لذا حق‌گریزی، مانعی برای پاسخ‌گویی الهی و مبتنی بر آیات است و حق‌گریزان، پاسخ‌گوی خوبی برای مسئولیت محوله نیستند؛ از این رو آن‌کسی که مطابق با آموزه‌های اسلامی، خود را در پیشگاه الهی مسئول و پاسخ‌گو نداند و دستورات الهی را نافرمانی کند، در برابر خلق خداوند و مردم چطور پاسخ‌گو خواهد بود؟!

بنابراین با توجه به آنچه که در خصوص مفاهیم کفر، شرک و گمراهی افراد واجد این خصوصیت و صفت ذکر شد، قرآن کریم، کافران و مشرکان را به‌دلیل اینکه مانع و بازدارنده مردم از مسیر الهی که به‌نظر می‌رسد مسیر پاسخ‌گویی صحیح است ﴿وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (محمد/۳۲)، باز می‌دارند، در ضلالت و گمراهی دور و دراز و آشکاری ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (احزاب/۳۶)، می‌داند و بدیهی است که کسی که در مسیر ضلالت و گمراهی گام نهد، پاسخ‌گوی خوبی نه به خداوند و نه به بندگان خداوند نخواهد بود.

۲-۲-۲- گمراهی

در فرهنگ فارسی معین (۱۳۸۸) گمراهی به‌معنای گم‌کردگی راه و طبق لغت‌نامه دهخدا (۱۳۷۷) مترادف ضلالت است و در اینجا که در نقطه مقابل هدایت به‌کار رفته عبارت است از اینکه که شخصی به هدایت و راهنمایی افراد راهنما گوش ندهد و یا بعد از پذیرش حق و راه مستقیم دوباره از راه راست منحرف شود و راه گمراهی یعنی راه غیر هدایت را در پیش گیرد و در مسیری برود که هرگز از آن طریق به مقصد و هدف نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۵۳).

۱. ﴿لَعَلَّنَا تَتَّبِعَ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمْ الْغَالِبِينَ﴾ (شعراء / ۴۰).

۲. ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا﴾ (نساء / ۱۷۲).

در ذیل این کد سازماندهی شده (گمراهی)، کلمات متعددی از قرآن کریم همچون: غاوین^۱، ضالین^۲ و کلمات هم‌خانواده آنها به کار رفته است. آنچه که در مجموع آیات مرتبط با گمراهی و ضلالت مشترک است این است که عدم پیروی از راهی که راه حق و تبیین شده به وسیله پیامبران و ائمه علیهم‌السلام است منجر به منحرف شدن انسان و در نتیجه مانعی برای پاسخ‌گویی حقیقی در پیشگاه الهی است. لذا گمراهی و گمراهان از راه حق بنا به آیات قرآن، کسانی را فرا می‌خوانند که نه تنها در دنیا بلکه در آخرت نیز پاسخ‌شان را نمی‌دهند ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنِ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾ (احقاف/۵).^۱ با توجه به آنچه که ذکر گردید، گمراهی به‌عنوان یک مانع ذهنی و شناختی برای پاسخ‌گویی مطرح است.

۲-۲-۳- بی‌بصیرتی

بصیرت را بینش، دانایی (معین، ۱۳۸۸)، بینایی (دهخدا، ۱۳۷۷)، زیرکی و هوشیاری (نفیسی، ۱۳۴۳) و عقیده قلبی (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴: ۶۵)، دانسته‌اند و لذا بی‌بصیرتی به معنای فقدان هر یک از موارد ذکر شده و به نوعی مترادف با کوردلی است. از دیدگاه امام علی علیه‌السلام بی‌بصیرتی رمز حیرت و ریزش است (نهج البلاغه، ۱۳۸۳: حکمت ۲۶۲). در فضای مفهومی این پژوهش، بی‌بصیرتی مشتمل بر کدهای محوری همچون: جهالت (شامل عدم آگاهی و نادانی)، بی‌فکری (شامل عدم تفکر و عدم تعقل)، و فقدان بصیرت (شامل عدم بصیرت، عدم هدایت و کوردلی)، ذکر شده است. مطابق با آیات قرآن کریم، اکثر انسان‌ها، ناآگاه بوده و عبارت ﴿أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۱۳۱ و ۱۸۷؛ انفال/ ۳۴؛ سبأ/ ۲۸ و...)، جهل و جهالت (انعام/ ۱۱۱؛ نمل/ ۵۵؛ اعراف/ ۱۳۸ و...) و واژه‌هایی که معنایی مشابه با جهالت دارند (لَا يَفْقَهُونَ)، در بسیاری از آیات ذکر شده است. همچنین خداوند در بسیاری از آیات قرآن کریم بیان می‌کند که با اینکه بعضی از انسان‌ها می‌دانند که خلقت زمین و آسمان و بارانی که زمین را بعد از مرگش زنده می‌کند همه توسط خداست ولی باز از روی عناد و سرپیچی و بعضی دلایل دیگر از

۱. ﴿وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ (شعراء/ ۹۱).

۲. ﴿وَاعْفِرْ لَأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (شعراء/ ۸۶).

خداوند روی بر می‌تابند لذا در توصیف این افراد عبارت ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾ (عنکبوت/۶۳؛ مائده/۵۵)، را به کار می‌برد و بیان می‌کند که بعضی با دیدن آیات و نشانه‌های الهی ممکن است تفکر نکنند ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (حشر، ۲۱/؛ اعراف/۱۷۶؛ نحل/۴۴).

قرآن کریم مرتبه بالاتر از موارد گفته شده در فوق (جهالت، بی‌فکری)، را کوردلی و نداشتن بصیرت دانسته و بیان می‌کند که افراد بی‌بصیر از پیش و پس آنها سدی است و قادر به دیدن حقایق امور نیستند ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (یس/۹)، و لذا بیان می‌کند کسی که در این دنیا کور دل و بی‌بصیرت باشد، در آخرت نیز کوردل و گمراه است ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۷۲).

با توجه به آنچه که گفته شد، بی‌بصیرتی در بسیاری از بزنگاه‌ها و موارد حساس، مانع پاسخ‌گویی صحیح افراد می‌گردد و در حوزه سیستم‌های اجتماعی نیز نداشتن بصیرت، قدرت تمیز و تشخیص صحیح از باطل را از فرد سلب می‌کند و بنابراین بی‌بصیرتی، مانعی اساسی برای پاسخ‌گویی صحیح است.

۲-۲-۴- تشکیک

در فضای مفهومی این پژوهش و ذیل کد سازماندهی شده تشکیک، کدهای محوری شامل شبهه (مشمول بر شک و سوء ظن)، وسوسه (وسوسه، وسوسه شیطان و تبعیت از شهوات)، و تفرقه (تفرقه و پراکندگی در سعی و تلاش)، قرار دارند.

شک خلاف یقین (دهخدا، ۱۳۷۷)، و به‌حالتی نفسانی ناشی از تردید بین دو یا چند چیز گفته می‌شود (ابن منظور ۱۴۱۴: ۱۰/۴۵۱). واژه شک در قرآن بعضی مواقع به‌تنهایی ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾ (دخان/۹)، و بعضی مواقع همراه با واژه ریب به کار رفته است ﴿وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ﴾ (فصلت/۴۵). برخی معتقدند که "شک مریب" به معنای تأکید بیشتر بر شک اولیه (برای نمونه: سبزواری، ۱۴۱۹: ۲۴۰)، و برخی معتقدند که این دو (شک و مریب)، مترادف هستند (میدانی، ۱۳۶۱: ۱۲/۱۲۵)، و عده‌ای نیز "مریب" را شکی قوی‌تر دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۳۰۴). به هر روی شک و تردید از

عواملی است که توان و قدرت تصمیم‌گیری انسان را تحلیل داده و مانع از یک انتخاب عقلانی و صحیح در انسان می‌شود. فرد شکاک دائماً در حالتی بینابینی صحیح و غلط به سر می‌برد و از نتیجه انتخاب خود مطمئن نیست؛ بنابراین این‌گونه افراد، پاسخ‌گوی خوبی نسبت به مسئولیت‌های محوله نیستند.

سوء ظن به معنای خطور گمان بد نسبت به خداوند و یا مؤمن (ویکی فقه، ۱۳۹۸)، و در برابر حسن ظن است. در قرآن کریم به مومنان توصیه شده است که از سوء ظن و بدگمانی نسبت به دیگران اجتناب شود زیرا بسیاری از این ظن‌ها ناصحیح می‌باشند.

وسوسه در اصطلاح عبارت است از هر چه که باعث روی گردانی دل از یاد خدای سبحان گردد (سعادت‌پور، ۱۳۷۴: ۱۲۲)، که نقطه مقابل الهام که به معنای اندیشه و تصورات ستوده و نیکو است (فیض کاشانی، ۱۳۷۲). شیوه معمول شیطان برای گمراه ساختن انسان، وسوسه است. مطابق آیات قرآن، شیطان کارش وسوسه‌گری در دل انسان‌هاست ﴿الَّذِي يُوسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ (ناس/۵)، حتی اگر آن انسان‌ها، آدم و حوا عَلَيْهِمُ السَّلَام باشند ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ (اعراف/۲۰)، و لذا قرآن کریم تنها راه در امان ماندن از این وسوسه را پناه بردن به خداوند می‌داند. بنابراین وسوسه شیطان و پیروی از او، مانعی برای پاسخ‌گویی صحیح انسان در مسیر الهی است؛ نکته دیگر اینکه این وسوسه‌گری برای انحراف مسیر پاسخ‌گویی درست، گاهی ممکن است از طریق وسوسه‌گری کسان دیگری که نفخه شیطانی دارند نیز اتفاق بیفتد ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ (ناس/۴)، که نمونه‌اش کسانی هستند که سعی دارند از طریق پیروی از خواسته‌های شهوانی - که مصداق پاسخ‌گویی ناصحیح است - شما را از این مسیر باز دارند ﴿وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾ (نساء/۲۷).

تفرقه به معنای جدا کردن، جدایی انداختن (عمید، ۱۳۹۰)، و نقطه مقابل وحدت و اتحاد است (ویکی فقه، ۱۳۹۸). تفرقه و پراکندگی به خصوص در زمینه سعی و تلاش نیز یکی دیگر از موانع بینشی پاسخ‌گویی است چرا که عدم وحدت و انسجام در سعی و تلاش مانعی اساسی برای تجمع نیروها و قوای انسان برای رسیدن به اهداف است و لذا از آنجا که یکی از اهداف سیستم‌های اجتماعی، پاسخ‌گویی در جهت افکار عمومی است این تفرقه و پراکندگی نیروهای سازمان، مانعی برای دست‌یابی به این امر است.

در فضای مفهومی این پژوهش با توجه به اینکه بعضی کدهای کشف شده معنا و بار منفی دارند ذیل واژه سیئات به عنوان کد سازماندهی شده نهایی و مشتمل بر کدهای محوری ضعف ایمان (شامل ادعای ایمان و گفتار بدون عمل، خود فراموشی، بی‌مبالاتی و سستی)، یأس، قلب مریض (شامل وجدان بیمار، زنگار دل، ظلم به نفس، حسد و سنگ‌دلی)، تفاخر (شامل تکبر، غرور، بخل و فخرفروشی)، تکذیب (شامل انکار کردن و تکذیب)، خصومت (شامل مجادله، کینه توزی و دشمنی با خداوند)، و بدزبانی (شامل استهزاء، طعنه زدن، عیب‌جوئی، بدگوئی و سخن لغو و بیهوده) دسته‌بندی شده‌اند.

سیئات به معنای گناهان و کارهای بد و ناشایسته و در مقابل حسنات است (نفیسی، ۱۳۴۳). مجموعه سیئات اشاره شده در اینجا، به عنوان مجموعه گناهانی هستند که در حوزه بینشی و نگرشی و یا به عبارت دیگر در حوزه عاطفی مطرح هستند یعنی گناهانی که یا از قلب، دل و عواطف انسان سرچشمه می‌گیرند (مانند تکبر، غرور و بخل، استهزاء، طعنه زدن، عیب‌جوئی و سخن لغو و بیهوده)، و یا ناشی از عوامل دیگر هستند و تبعات قلبی و عاطفی دارند (مانند زنگار دل، کینه‌توزی، بی‌مبالاتی و سستی و یأس) و به عنوان مانعی برای پاسخ‌گویی مطرح هستند. به عنوان نمونه؛ زنگار دل که به معنای حجابی است که مانع ادراک حقایق می‌شود و در قرآن کریم با اصطلاح «زَان» آمده است ﴿كَلَّا بَلْ زَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (مطففین/۱۴)، و یا حسد که به معنای آرزوی زوال نعمت‌ها و داشته‌های دیگران است (راغب، ۱۴۱۲ق)، و افراد حسود نسبت به داشته‌های دیگران رشک می‌برند (رازی، فرهنگ واژگان فارسی سره، ۱۳۹۵) و لذا فرد حسود ممکن است نه تنها خودش پاسخگوی اقدامات و اعمال خود نباشد بلکه نسبت به پاسخ‌گویی دیگران نیز حسادت کرده و مانع انجام وظایف و مسئولیت‌های دیگران نیز گردد که در این راه می‌تواند از مکانیسم‌های منفی دیگری همچون؛ طعنه‌زدن، عیب‌جوئی و بدگوئی نیز در جهت حسادت خود نسبت به پاسخ‌گویی دیگران بهره‌برداری کند؛ در واقع این چنین افرادی با این ویژگی، به دنبال توجیح اشتباه خود از طریق تخریب دیگران هستند.

در نتیجه گناهان مختلفی که برای قلب انسان پیش می‌آید، مانع تشخیص و تمیز حق و باطل و صحیح و ناصحیح توسط انسان می‌گردد که انسان را هم در مسیر پاسخ‌گویی الهی و هم پاسخ‌گویی اجتماعی دچار اشتباه می‌کنند.

۲-۲-۶- تعدی کردن

تعدی را تجاوز کردن از حد خود دانسته‌اند (غیاث اللغات، ۱۳۹۳). ظلم و زورگویی، مورد استضعاف قرار دادن دیگران، تجاوز از حدود الهی و تقاضای نامعقول داشتن، در فضای مفهومی این پژوهش ذیل کد واژه "تعدی کردن" قرار داده شده است. "ظلم" یکی از رذایل اخلاقی و مذموم و به معنای ستم و بی‌داد آمده است (سیاح، ۱۳۳۰: ۵۵). در قرآن کریم ظلم در معانی متعددی ذکر شده است از جمله ظلم به خداوند^۱، ظلم به نفس^۲ و ظلم به دیگران^۳؛ همچنین ظلم می‌تواند عقیدتی نیز باشد و در این مورد فرد معتقد به این ظلم، جایگاه واقعی آن چیز را در نظام هستی در عقیده خود رعایت نکرده است مثل شرک (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۸: ۲۹۸)، و قرآن در این خصوص از شرک به‌عنوان ظلم و ستمی عظیم یاد می‌کند ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان/۱۳). ظلم کردن ناشی از عوامل متعددی از جمله: کینه‌توزی، خودکامگی، خودخواهی و استکبار، می‌باشد و دارای تبعات و آثار فردی و اجتماعی دنیوی و اخروی متعددی است از جمله سلب آرامش و آسایش مردم (خوئی، ۱۴۰۶: ۲۱۴)، و ایجاد تفرقه و از بین رفتن روح وحدت کلمه در جامعه است (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۳: خطبه ۲۱۶).

کسانی که به قلمرو دیگران تعدی و تجاوز می‌کنند و حقوق اولیه آنها را پایمال می‌کنند و به حد و حدود خود قانع نیستند، مطمئناً نه جایگاه حقیقی خود و نه دیگران را به رسمیت نمی‌شناسند و لذا ظالم خود را نه در پیشگاه خداوند و نه در پیشگاه قانون

۱. ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ﴾ (زمر/۳۲).
۲. ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (قصص / ۱۶).
۳. ﴿... فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (انعام / ۱۴۴).

و مردم، مسئول نمی‌داند و لذا پاسخ‌گوی اعمال، رفتار و کردار خود نیست، و نکته دیگر اینکه ظلمِ ظالم و استضعافِ مظلوم به وجود نمی‌آید مگر به اینکه مردم ندانند چگونه مراقب مسئولان و حاکمان خود باشند و از ایشان حساب‌رسی کنند؛ بنابراین ظلمِ ظالم در نتیجه سکوت مظلوم و فراموش کردن قدرت پاسخ‌خواهی ایشان پدید می‌آید و این دو لازم و ملزوم یک‌دیگرند.

۲-۲-۷- فریب‌کاری

سیستم و سازمان و همچنین افرادی که در این سیستم‌ها فعالیت دارند اگر بنایش بر فریب‌کاری و مصادیق آن همچون؛ ریا و دورویی، نفاق، تحریف و تبدیل حقیقت و کتمان حق و حقیقت باشد مسلماً در پاسخ‌گویی به نیازهای واقعی ذی‌نفعان درون و برون سیستمی خود باز خواهد ماند چرا که به جای تمرکز توان و قوای سیستمی خود بر تأمین نیازها بر عذرتراشی و بهانه‌جویی‌های مختلف برای از سر واکردن ارباب رجوع و مراجعان مختلف است و لذا چنین سیستم‌هایی ممکن است در یک محدوده زمانی کوتاه در برخی زمینه‌ها، موفقیت‌هایی کسب کنند ولی در بلندمدت نه تنها توفیق چندانی ندارند بلکه منجر به اضمحلال سیستم و همچنین رقم زدن بی‌اعتمادی نسبت به سیستم می‌شوند؛ چون چنین سیستم‌هایی سنگ بنای خود را بر عدم اعتماد و پیش‌برد امور نه از طریق عقلانیت و اعتماد بلکه بر تحریف حقیقت و یا غلو در آن بنا نهاده‌اند و بنابراین در موقعیت‌های مختلف به جای تصحیح خطاهای گذشته و جبران آن، بر طبل عذرتراشی و بهانه‌جویی می‌کوبند. لازم به ذکر است که این فریب‌کاری و مصادیق آن می‌تواند در مسئول یک سیستم نمود داشته باشد و به تدریج کل یک سیستم را درگیر کند.

۲-۲-۸- پیمان‌شکنی

قرآن کریم در آیات متعددی انسان‌ها را به پرهیز از این پیمان‌شکنی و عمل به وفای

عهد ترغیب، و پیمان‌شکنان را افرادی فاسق^۱ و مفسد فی الأرض^۲ دانسته و عاقبت آنها را شوم و بد توصیف کرده^۳ است.

آنچه که مسلم است این است که، تخلف در عمل به وعده‌های داده شده به مردم و سرپیچی از فرامین الهی در تحقق اهداف و مسئولیت‌های سازمانی، منجر به کاهش سطح اعتماد عمومی به سیستم و زمینه بروز و ظهور ناهنجاری‌های مختلف اجتماعی و اخلاقی است. دادن وعده‌های توخالی و پوچ برای رسیدن به مناصب مختلف مدیریتی و اجرایی و یا نقض عهد به خاطر منافع فردی و گروهی خاص در برابر منافع جمعی آحاد مردم، اثرات سوء و نامطلوبی بر روحیات مردم در کوتاه مدت و کاهش مشارکت اجتماعی در بلندمدت می‌گردد؛ بنابراین، در هر سیستم اجتماعی رمز تحقق کارآیی و اثربخشی و دستیابی به سلامت سازمانی، پرهیز از پیمان‌شکنی و مصادیق مختلف آن (خیانت، خلف وعده، سرپیچی از فرامین الهی و ...)، می‌باشد و پاسخ‌گویی واقعی در نتیجه پرهیز از امور یاد شده است.

۲-۲-۹- موانع

چیزهایی که ممانعت‌کنند و بازدارند کسی را از کاری و هر آنچه مانع اجرای کاری گردد (دهخدا، ۱۳۷۷). موانع پاسخ‌گویی، مجموعه عواملی هستند که از پاسخ‌گویی مطلوب و اثربخش جلوگیری کرده و وجود این موانع می‌تواند منجر به کژکارکردی سیستم گردند. (میرسپاسی و باقرزاده، ۱۳۸۵)، ضمن آسیب‌شناسی نظام پاسخ‌گویی در سازمان‌های دولتی، موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی را شامل موانع ساختاری (نارسایی قوانین، نامناسب بودن ساختارهای کنترلی، عدم ضمانت اجرای قوانین، فقدان ساز و کارهای نظارت مدنی، نامطلوب بودن ساختارهای تشکیلاتی و محدودیت در رسیدگی‌های خارج از سازمان)، موانع کارکردی (عدم

۱. ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ﴾ (اعراف / ۱۰۲).
۲. ﴿الَّذِينَ يَتَّفِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (بقره، آیه ۲۷).
۳. ﴿وَالَّذِينَ يَتَّفِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (رعد / ۲۵).

پایبندی مدیران به اجرای قوانین، وجود نارسایی در اجرای نظام مشارکت، نامناسب بودن روش‌های ارزیابی مدیران، ناآگاهی مردم به حقوق شهروندی خود، جذب و به‌کارگیری مدیران ناکارآمد)، و موانع محیطی (عدم پرسش‌گری نهادهای مدنی، وجود دوپارگی هنجاری و واگرایی آن، تضعیف باورهای دینی در عرصه‌های اجرایی)، می‌دانند (قلی‌پور، ۱۳۸۳: ۱۰۵). موانع پاسخ‌گویی در ایران را تعدد نهادها و سازمان‌های متولی امر عمومی در کشور، ناکارآمدی دستگاه‌های نظارتی و ذی‌نفع بودن آنها در نمونه مورد نظارت، عدم شایسته‌سالاری و نظام نامناسب انتخاب و عدم تناسب بین اختیارات و وظایف محوله می‌داند. همان‌طور که پژوهش‌های مورد اشاره نشان می‌دهد این پژوهش‌ها، به بررسی موانع پاسخ‌گویی به‌صورت کلی و در چارچوب نظام اداری کشور اشاره دارند که مبتنی بر ادبیات و آموزه‌های برگرفته از مدیریت ترجمه‌ای فرهنگ غربی و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، مبتنی بر، لیبرال-دموکراسی و شهروندمداری مادی‌گرایانه و دنیوی و سبک زندگی متفاوت با سبک زندگی اسلامی است. در واقع آنچه که باید به آن توجه نمود این است که موانع پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی برگرفته از قرآن کریم، متفاوت با آن چیزی است که پژوهش فوق و یا پژوهش‌های مشابه به آن پرداخته‌اند. در فضای مفهومی این پژوهش موانع در سه حوزه ذهنی و ادراکی (شناختی)، شامل؛ کفرورزی و گمراهی، حوزه بینشی و نگرشی (عاطفی)، شامل؛ تشکیک و سیئات، و حوزه عملی و رفتاری شامل؛ فریب‌کاری و پیمان شکنی دسته‌بندی گردیده‌اند (جدول شماره ۲). موانع پاسخ‌گویی؛ مجموعه عواملی هستند که از پاسخ‌گویی مطلوب و اثربخش جلوگیری کرده و وجود این موانع می‌تواند منجر به کژکارکردی سیستم گردند؛ به عبارت دیگر منظور از موانع در این پژوهش، عوامل سلبی پاسخ‌گویی بودند که همچون سدی در برابر پاسخ‌گویی صحیح و مطلوب ممانعت ایجاد می‌کنند.

نتیجه‌گیری

پاسخ‌گویی یکی از ارکان اصلی مدیریت در جوامع امروزی است که می‌تواند تصویری از عدالت اجتماعی، برابری، اعتماد و انصاف را ارائه دهد، و در نگاه اسلامی

با عنایت به تأکید مؤکد آیات مختلف، موضوع پاسخ‌گویی و مسئولیت‌های مرتبط با آن جایگاه ویژه‌ای دارد و قلمروهای مختلف زمانی، مکانی و موضوعی و همچنین دنیوی و اخروی را در بر می‌گیرد. در آموزه‌های اسلامی، مسئله پاسخ‌گویی، با مقوله‌هایی همچون؛ مسئولیت، اخلاق، امانت، مشروعیت و حکم‌رانی رابطه تنگاتنگ و درهم‌تنیده‌ای داشته و پاسخ‌گویی به نوعی انجام تکالیف شرعی است که خداوند بر عهده انسان نهاده است و هیچ فرد و نهادی از مسئله پاسخ‌گویی استثناء نشده است. در پژوهش حاضر تلاش شد در یک گستره وسیع، پربُعد و پربرایند، و در یک فضای مفهومی نسبتاً گسترده به بررسی موضوع پرداخته شود. در این راستا بر مبنای روشی جدید (فرایند چرخه‌ای تحلیل)، کوشیده شد تا موارد و مصادیق متعدد مرتبط با موانع پاسخ‌گویی در آیات نورانی قرآن کریم بررسی و تحلیل شده و با طی کردن مسیر پیش‌رونده روش تحلیل مورد ذکر، چارچوب مفهومی به‌دست آید که در این پژوهش این موانع پاسخ‌گویی در سه حوزه شناختی (ادراکی، ذهنی)، عاطفی (بینشی و نگرشی) و رفتاری (عملی)، به‌دست آمده است.

پیشنهاد‌های کاربردی و پژوهشی

با توجه به دلایل عقلی و شواهد مرتبط با لزوم توسعه علوم انسانی اسلامی بومی و نیز تجربه حاصل از این پژوهش و قابلیت‌های ساختاری و کارکردی آن برای پاسخ‌گویی در سیستم‌های اجتماعی در طیف وسیعی از سازمان‌ها، می‌بایست زمینه توسعه مفاهیم سازمانی به‌خصوص مفهوم پاسخ‌گویی با رویکردی اسلامی در کشور فراهم آید تا مسئولان و مدیران بتوانند به‌نحو بهتر و مطلوب‌تری، نیازها و درخواست‌های ارباب رجوع مرتفع و زمینه اثربخشی و سلامت سازمانی سیستم را فراهم آورند و از این طریق مسیر سازمان‌های خود را به سمت بهره‌وری و تعالی بیشتر در زمینه‌های عمل‌کردی متناسب با فرهنگ بومی و اسلامی سوق دهند. در این راستا موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

۱. بررسی موانع توسعه یافته در این پژوهش توسط مدیران و مسئولان دستگاه‌های مختلف کشوری و لشکری در تمامی سطوح کلان تا خرد با توجه به تأیید قابلیت‌های ساختاری و کارکردی این پژوهش.

۲. لحاظ نمودن موانع به‌دست آمده در این پژوهش به‌عنوان یکی از معیارهای سنجش عمل‌کرد سیستم‌ها و سازمان‌های مختلف به‌خصوص مراکز آموزشی در تأمین رضایت عمومی آحاد مردم و ذی‌نفعان مختلف.
۳. به‌کارگیری موانع مفهومی به‌دست آمده در این پژوهش برای پایش و ارزیابی سیستم‌های مختلف اجتماعی از منظر پاسخ‌گویی به ذی‌نفعان و ارباب رجوع.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ دوم، قم، سبطنبی، ۱۳۸۴.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۶، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
۴. اخوان کاظمی، بهرام، «پاسخ‌گویی و کارآمدی»، نشریه حکومت اسلامی، ۱۳۸۳، سال نهم، شماره ۴، صص ۸۳-۶۰.
۵. اردلان، محمدرضا، بهشتی‌زاد، رقیه و سلطانزاده، وحید، «امکان استقرار سازمان‌های پاسخ‌گویی سریع بر اساس مؤلفه‌های یادگیری سازمانی»، پژوهشنامه مدیریت اجرایی، ۱۳۹۵، سال هشتم، شماره ۱، پانزدهم، صص ۳۱-۱۳.
۶. اصغری، حرمت و اسدی، اسماعیل، «تأثیر پاسخ‌گویی بر اعتماد عمومی و اعتماد سیاسی (مورد مطالعه: سازمان‌های دولتی ایران)»، فصلنامه رسالت مدیریت دولتی، ۱۳۹۲، سال چهارم، شماره نهم و دهم، بهار و تابستان ۹۲، صص ۷۵-۵۳.
۷. اصغری، محمود، نقش پاسخ‌گویی و تأثیر آن در عدالت اجتماعی، اندیشه حوزه، ۱۳۸۳، ش ۴۹ و ۵۰.
۸. الوانی، سید مهدی و دانایی فرد، حسن، مدیریت عمومی و اعتماد عمومی، دانش مدیریت، ۱۳۸۰، ۱۴: ۵۵، صص ۳۳-۲۶.
۹. —، و قشقای، فرشته، سازمان‌های غیردولتی و چالش‌های پاسخ‌گویی، مطالعات مدیریت، ۱۳۸۵، شماره ۴۹، صص ۳۷-۲۵.
۱۰. —، امیری، مقصود و احمدی، کیومرث، «از اخلاق اجتماعی سازمانی تا پاسخ‌گویی اجتماعی سازمانی؛ رویکردی جهت استقرار نظام پاسخ‌گویی اجتماعی سازمانی در سازمان‌های دولتی ایرانی»، فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۳۹۱، سال هفتم، شماره ۱، بهار ۹۱.
۱۱. ترک‌زاده، جعفر، روش پژوهش فرایند چرخه‌ای تحلیل، روشی برای گردآوری، تحلیل و استنتاج از داده‌های کیفی پربعد در مسیر توسعه دانش مدیریت اسلامی، روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۳۸۸، سال ۱۵، شماره ۶۱، صص ۱۴۲-۱۲۳.
۱۲. خانزاده، زینب، رابطه بین اعتماد عمومی و پاسخ‌گویی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۷.
۱۳. خوئی، سید حبیب‌الله، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۳، خطبه ۱۵، بنیاد فرهنگی امام مهدی، ۱۴۰۶.

۱۴. دانایی فرد، حسن، چالش‌های مدیریت دولتی در ایران، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، چاپ اول، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۶. ذاکری، محمد، اسدی، اسماعیل و لطفی، هادی، «تبیین الگوی پاسخ‌گویی و نظارت بر نظام اداری در حکومت علوی از منظر رابطه بوروکراسی و دموکراسی»، فصلنامه رسالت مدیریت دولتی، ۱۳۹۰، سال دوم، شماره چهارم، صص ۱-۱۸.
۱۷. رازی، فریده، فرهنگ واژگان فارسی سره (برای واژه‌های عربی در فارسی معاصر)، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۵.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
۱۹. رامپوری، غیاث‌الدین بن جلال‌الدین، غیاث‌اللغات، تهران، چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۳.
۲۰. سبزواری، ملا هادی، شرح منظومه، ج ۱، به کوشش حسن زاده آملی، تهران، ناب، ۱۴۱۷.
۲۱. سعادت‌پرور، علی، سرالاسراء فی شرح حدیث المعراج، ج ۱، چاپ اول، قم، انتشارات تشیع، ۱۳۷۴.
۲۲. سیاح، احمد، فرهنگ جامع، ج ۳، تهران، کتاب‌فروشی اسلام، ۱۳۳۰.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی علوم القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۵. فولادی، حفیظ‌الله و شفیعی، عباس، پاسخ‌گویی کارگزاران از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه، پژوهش‌های نهج البلاغه، سال هفدهم، تابستان ۹۷، شماره ۵۷، صص ۲۰۶-۱۹۱.
۲۶. فیض کاشانی، ملاحسن، راه روشن (ترجمه المحجة البيضاء)، ترجمه سید محمدصادق عارف، چاپ اول، ج ۵، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۲۷. قلی‌پور، رحمت‌الله، تحلیل و امکان‌سنجی الگوی حکم‌رانی خوب در ایران با تأکید بر نقش دولت، دانش مدیریت، ۱۳۸۳، شماره ۶۷.
۲۸. محمدی ری شهری، محمد، مبانی شناخت، چاپ دوم، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۸.
۲۹. معدنی، جواد، زرنندی، سعید و عبدالهی، محمدرضا، تحلیل تأثیر پاسخ‌گویی عمومی بر خط‌مشی ارتقای سلامت اداری و شفافیت سازمانی در بخش دولتی (مورد مطالعه: وزارت صنعت، معدن و تجارت جمهوری اسلامی ایران)، فصلنامه خط‌مشی‌گذاری عمومی در مدیریت، ۱۳۹۷، سال نهم، شماره ۳۰، تابستان ۹۷، صص ۴۱-۲۱.
۳۰. معین، محمد، فرهنگ لغت فارسی، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸.
۳۱. میدانی، عبدالرحمن حسن، معارج التفكير و دقائق التدبیر، دمشق، دارالقلم، ۱۳۶۱.
۳۲. میرسیاسی، ناصر و باقرزاده، محمدرضا (۱۳۸۵). آسیب‌شناسی نظام پاسخ‌گویی در سازمان‌های دولتی، فصلنامه پژوهشگر، ۱۳۸۵، سال سوم، شماره ۷/۲، تابستان ۸۵، صص ۱-۱۴.
۳۳. نفیسی، علی اکبر، فرهنگ نفیسی (فرهنگ ناظم الأطباء)، تهران، خیام، ۱۳۴۳.
۳۴. واعظی، رضا، آزمندیان، محمدصادق، «مدل پاسخ‌گویی سه بعدی: نگاهی متفاوت به پاسخ‌گویی»، فصلنامه مطالعات مدیریت انتظامی، ۱۳۹۰، ۶ (۱)، صص ۱۵۵-۱۳۱.

35. Ahmad, Khaliq (2002)
36. Aribi, Zakaria Ali & GAO, Simon. (2010). Corporate social responsibility disclosure A comparison between Islamic and conventional financial institutions, Journal of Financial Reporting and Accounting, Vol. 8 No. 2 .
37. Artley, Will & others (2001) , The Performance-Based Management, Hand Book- University of California. <http://www.orau.gov/pbm>. 16. Behn, Robert. D. (2002) , Rethinking democratic Accountability, Brookings Institution, Press. pp. 89-111 .
38. Basri, Hasan and Abdul Khalid, Siti Nabiha. (2012). Examining Accounting And Accountability Issues In Religious Context: Insights From Literature, Aceh International Journal of Social Sciences, 1 (1): 27 – 35 .
39. Bovens, M. (2005). Public Accountability. In E. Ferlie, L. Lynn & C. Pollit (Eds.) , The Oxford Handbook of public management, Oxford: Oxford University Press, P. 182-208 .
40. CUTT, JAMES AND MURRY, VIC (2002). ACCOUNTABILITY AND EFFECTIVENESS EVALUATION IN NON-PROFIT ORGANIZATIONS'. ROULEDGE IS AN IMPRINT OF THE TAYLOR, FRANCIS GROUP
41. Dusuki, A. W. (2008). What Does Islam Say about Corporate Social Responsibility? Review of Islamic Economics, Vol. 12, No. 1. Pp. 5-28 .
42. Islamic Ethics in a Changing Environment for Managers, in AbulHasan M. Sadeq (ed.) , Ethics in Business and Management: Islamic and Mainstream Approaches. London: Asean Academic Press .
43. Kamaruddin, Muhammad Iqmal Hisham & Auzair, Sofiah Md. (2019). INTEGRATED ISLAMIC FINANCIAL ACCOUNTABILITY MODEL FOR ISLAMIC SOCIAL ENTERPRISE (ISE) , The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research, Vol. 16, No. 1, June 2019, Pp. 17-36 .
44. Majallah-al-Ahkam (2001, original publication 1876). Majallah AI-AhkamAI-'Adlijyah (The Mejelle: A Complete Code onIslamic CivilLaw). Translated by C. R. Tyer; D. G. Dementriades and Ismail Haqqi Effendi. Kuala Lumpur: The Other Press .
45. Mohamed, Hussain Etbiga. (2017). Accountability practices in Islamic charities in Scotland A critical and postmodern perspective, PhD thesis of Philosophy, Heriot-Watt University School of Social Sciences .
46. Mulgan, R. (2003). Holding power to account: Accountability in modern democracies. Basingstoke: Plegrave .
47. Nurunnabi, Mohammad. (2018). Accounting for Accountability: A Critical Reflection on the Private Higher Education in Bangladesh, Administration & Society. Vol. 50 (3) 429–470 .
48. Osman, A. Z. (2012). Accountability in managing waqf properties: The case of two State Religious Councils in Malaysia (Doctoral thesis). Royal Holloway University of London, United Kingdom .

49. Radford, A. , Luke, B. & Furneaux, C. Exploring Accountability in Social Enterprise: Priorities, Practicalities, and Legitimacy. *Voluntas* 31, 614–626 (2020). <https://doi.org/10.1007/s11266-020-00215-8>
50. Rice, G. (1999) , “Islamic ethics and the implications for business”, *Journal for Business Ethics*, Vol. 18 No. 4, pp. 345-58 .
51. Sarantakos, Sotirios (1998). *Social Research*, 3rd Ed, Hampshire & London, Mac Millan Press Ltd .
52. Sulaiman, M. (2005) , “Islamic Corporate Reporting, Between the Desirable and the Desired, First edition, Malaysia, International Islamic University Malaysia, Research Centre .
53. Yekini, L. S. and Yekini, K. C. (2020) , "NGO Accountability on Environmentalism: A Literature Review of Relevant Issues and Themes", Yekini, K. C. , Yekini, L. S. and Ohalehi, P. (Ed.) *Environmentalism and NGO Accountability (Advances in Environmental Accounting & Management*, Vol. 9, Emerald Publishing Limited, pp. 139-155 .

collection and information, data reduction, data organization and interpretation, which allows analysis of scattered and multi-dimensional qualitative data. All the verses of the Holy Quran are the statistical population [area] of the research, which has been explored using the thematic list of commentaries [interpretations, exegeses, tafāsīr] of Noor [Persian: تفسیر نور, literally means: Light Commentary] and Nemooneh [Persian: تفسیر نمونه, literally means: The Ideal Commentary], messages and concepts related to the concept of barriers to accountability in the Verses of the Holy Qur'ān using researcher-made worksheets based on the mentioned qualitative method as a research tool. The results of the research in the first part show that the concept of accountability is comprehensive in different domains of time, place and subject, from accountability to God to accountability to people and social institutions. In the second part, through studying verses and pondering these verses using commentaries [interpretations, exegeses, tafāsīr] of Noor and Nemooneh, 99 basic concepts of statistics were obtained and then these concepts are categorized under 27 central concepts and finally 8 organized concepts includes blasphemy, misguidance, lack of insight [short-sightedness], analogical gradation, misdeeds [evil deeds], trespassing, deception and breach of one's promise are suggested as barriers to accountability in three cognitive, emotional, and behavioral domains in order to promote and develop Qur'ānic doctrines [teachings] of Islamic governance in the country's administrative institutions and organizations.

Keywords: *Accountability, Social Systems, Quran.*

with this view. The results of this research show that restraining negative emotions and tendencies and arousing positive emotions and moral tendencies in the audience is the purpose of training moral emotions and tendencies in moral discourses in the Qur'ān. To educate the audience's emotions and moral tendencies in these discourses, the methods of using exoteric and oral attractions, introducing moral models, provoking [arousing] and restraining, and friendship and devotion have been used. Parents and those who are in the position of moral education of others based on the findings of this study, should use the method of discussion well, use the mentioned educational methods to train the moral emotions and tendencies of children and students.

Keywords: *Qur'ān, Moral education, Tendencies and emotions, Ethical discussion, Methods of ethical education.*

A Qur'ānic Research on the Barriers to Accountability of Social Systems based on the Holy Qur'ān

□ *Ja'far Turkzādeh (Associate Professor at Shiraz University)*

□ *Mahdī Amīrī (Faculty member at Payam Noor University)*

The lack of a conceptual framework for investigating barriers to accountability in social systems based on the Holy Qur'ān is strongly felt in the research literature of the country, hence this research has been conducted with the aim of explaining the concept of accountability and its obstacles in social systems through consideration and examining the theoretical foundations and related Qur'ānic verses and using the cyclic process of qualitative analysis. This method consists of four stages: data

universe, according to Mullā Ṣadra is composed of three levels of existence that created the worlds of existence, which are: material world [the world of matter], Imaginal world, and intelligible world. There are levels in the soul for each of these worlds, which include the level of natural or physical existence, pneumatic [psychic] existence, and intellectual existence. The human soul according to him, is a comprehensive human being of all truths of existence. Mullā Ṣadra has made it possible to relate intellect, traditional [scriptural proof] and intuition together and has accepted the possibility of using the intuitive method with rational and traditional [narrative] reasoning. The intuitive method has an ontology based on the knowledge of God's appearance [emergence] and an intuitive epistemology combined with reasoning [argue], tradition, and experience, and unity of knowledge and the identity of knower and known, and based on intuitive knowledge [knowledge by presence] and attained knowledge, and the methodology of using intuition, intellect, tradition, and experience to reach the truth.

Keywords: *Ontology, Epistemology, Methodology, Intuitive method, Transcendental wisdom.*

Methods of Education of Emotions and Moral Tendencies in Ethical Discourses in the Holy Qur'ān

□ *Sayyid 'Alī Asghar Ḥusseinī Muhammadabad (Deputy of the representative office of the Supreme Leader in Yasuj University of Medical Sciences)*

This research has been done with the aim of expressing the methods of education of emotions and moral tendencies in moral discourses in the Holy Qur'ān. The method of this research is descriptive-analytical. In this way, first, researches related to the subject were studied and collected and then, all the verses of the Qur'ān were studied, examined and collected

relationship between monotheistic society and social justice in the light of Imām Riḍā's words. The result of this research is that the basis of social justice from Imām Riḍā's point of view is a monotheistic truth, and the only way to establish social justice is the formation of a monotheistic society and the implementation of Divine decrees and orders and the adherence of society members to it.

Keywords: *Imām Riḍā (AS), Monotheism, Truth, Society, Social justice.*

Intuitive Method based on Mullā Ṣadrā's Point of View In terms of: Ontology – Epistemology – Methodology

□ *Ehsan Namdar Joyami (Postdoctoral researcher, Department of Management, University of Tehran)*

Considering the history of philosophy and mysticism and the differences that exist between the intellectual and traditional [scriptural proof], intuitive and experiential advocates, their connection point and evolution can be seen in Mullā Ṣadrā's views and opinions. Therefore, this research, by adapting Mullā Ṣadrā's theories is going to understand the ontology, epistemology and methodology of the intuitive method and the application of intuition along with reason, traditional [scriptural proof] and experience, which have been discussed in this research. This research is looking for the paradigmatic elements of the intuitive method as a research method in terms of ontology, epistemology and methodology, which has benefited from Mullā Ṣadrā's ideas and opinions in this way. Mullā Ṣadrā believes in analogical gradation in existence as a single truth, and he can also be regarded as a believer in analogical gradation in the way to reach that truth which is a single way that occurred in three levels of intellect, intuition and revelation. The

attention to a considerable part of reciprocal moral duties and rights [and to some extent legal and mandatory] of individuals generally and believers in particular. The present article is going to extract a list of these rights and duties by considering the various prayers of al-Sahifa al-Sajjadiyya and explain and interpret them as much as possible. The main question of the present research is that what rights and duties believers reciprocally have in Islamic society and in their social relationships from the point of view of al-Sahifa al-Sajjadiyya. Analyzing the qualitative content of selected passages from the supplications of al-Sahifa al-Sajjadiyya is the method of this study.

Keywords: *Right, Rights, Obligation, Ethics, Customs, believers.*

The Relationship between Monotheistic Society and Social Justice in the Words of Imām Riḍā (AS)

□ *Raḥmatullah Karīmzadeh (Assistant Professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

Justice is one of the qualities [properties] that everything in the universe can be attributed to it. The truth and the concept of justice are also about to God and His actions, as well as to the system of existence [system of being], and in particular, to man and his individual and social actions. Justice is the criterion and the measure [extent] of truth and the truthfulness of objects and actions. Community and society are among the things that are described as [characterized by the attribute of] justice that is just as human beings as people are described as justice [are characterized by the attribute or adjective of justice] and we call him just; so, community and society have the ability to attribute justice and we call it just society or oriented justice community and society. What constitutes the basis of this article is the descriptive-analytical explanation of the

of the family at the macro level of the social system in the process of socialization and the studies of this research have focused on factors such as cultural homogeneity [cultural homogenization] and the continuation of religious rituals [ceremonies] in order to stabilize the internalization of religious elements. The functions of socialization have been processed and the existence of blind imitations and deviancies in the society and vices in the human institution have been mentioned as the damages of this mechanism.

Keywords: *Fields of socialization [preparing people to be socialized], Factors of socialization, Functions of socialization, Socialization damages, family.*

Rights and Duties of Reciprocal Social Ethics in Al-Sahifa al-Sajjadiyya [Arabic: الصَّحِيفَةُ السَّجَّادِيَّةُ, aṣ-Ṣaḥīfah as-Sajjādīyah, lit. the scripture of al-Sajjad]

□ *Sayyid Ḥossein Sharafoddin [Sharaf al-Dīn] (Associate professor and a faculty member at Imam Khomeini Education and Research Institute (RA).)*

The members of the society have reciprocal rights and obligations depending on their position and the type of relationship they have with each other. The meaning of right is power, dominion or a kind of civil privilege, which is prescribed and intended for people by custom, law or moral system [in moral rights] for individuals, groups or organizations and they can constructively fulfill [claim and use] it in the form of accepted patterns [models] of relevant [entitled] persons. It is obvious that the possession of any right is indispensable to a type of obligation mutually or mediated. Imam Sajjād ‘alayhi s-salām in some prayers of al-Sahifa al-Sajjadiyya [Arabic: الصَّحِيفَةُ السَّجَّادِيَّةُ, aṣ-Ṣaḥīfah as-Sajjādīyah, lit. the scripture of al-Sajjad] and also in his treatise of rights has paid

spirit, which enlightenment and insight are considered as one of its important effects, just as social freedom and cultural freedom are other interpretations of freedom in the pure thought that play an important role in rereading and reconstruction of civilization and they are considered as fundamental principles of the discourse of civilization in Islamic universities and are in line with the strategic policies of the Supreme Council of the Cultural Revolution.

Keywords: *Freedom, Power of idea [notion], Professor Moṭahharī, Students, Civilizing.*

Religious Socialization in the Teachings of the Qur'ān A Case Study of Family Institution

□ *Sayyid Alī Naqī Ayazī (Member of the scientific faculty of the Islamic Science and Culture Research Academy)*

□ *Sayyid Maḥmoud Marvian Hosseinī (Assistant Professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

Every society in order to survive needs to socialize its members; so that it can help to create individual personality and stable patterns of thought, feeling and action and show the position of all the community and the common value and normative system through this path. The institution of the family in the meantime, has had a double importance and Islam religion has paid special care and attention. The present study by using qualitative content analysis method extract and interpret the socialization propositions of religion and its surrounding issues in the institution of the family based on the teachings of the Qur'ān. The studies of this research have achieved the effects of the structural elements of parents and children [the effect of constructive meanings of parents and children], feelings and emotions of kinship and the desirable social base

Abstracts

The Influence of Students' Idea of Freedom in Islamic Civilization with Emphasis on Professor Moṭahharī's View

□ *Mahdīyah Sādāt Mostaghīmī (Associate Professor of Theology and Philosophy Department of Qom University)*

□ *Nasim Sādāt Mortaḍavī (Member of the scientific faculty of the Kerman University of Medical Sciences)*

The Islamic Revolution is the beginning of a new era in human society toward new horizons and the opening of new strategies in the intellectual dissemination of the younger generation. One of the important features of the Islamic revolution in civilizing competitions is the power of the concept of freedom. It is tried in the following article, which is written by descriptive-analytical method to explain the impact of students' ideas of freedom based on professor Moṭahharī's view on civilizing of Islamic universities in order to take a new step in this regard in light of the concepts of freedom of thought, freedom of opinion [speech], freedom of spirit, social freedom and cultural freedom. The foundation of human civilizations in professor Moṭahharī's school of thought is freedom of thought, which is different from freedom of opinion, which is based on interest, and one of the other components of civilizing is the freedom of