



# اسلام و مطالعات اجتماعی

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هشتم، شماره دوم، پاییز ۱۳۹۹

۳۰

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه: سیفاله قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها: محمدرضا عموحسینی \* مترجم منابع: علی میرعرب

۱. فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۵/۰۳ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.  
۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

اسلام و مطالعات اجتماعی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی؛ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.  
هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

**نشانی:** پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق پستی: ۳۶۸۸/ ۳۷۱۸۵ \* تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir)

رایانامه [Eslam.motaalat1394@gmail.com](mailto:Eslam.motaalat1394@gmail.com)

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰۰ تومان



## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آفاجانی

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

کریم خان محمدی

دانشیار و مدیر گروه آموزشی مطالعات فرهنگی و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدعباس صالحی

استادیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن غفاری فر

استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسین کچویان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نعمت الله کرم الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



### داوران این شماره

رضا ابروش، قاسم ابراهیمی پور، عماد افروغ، امیر بشکار، حمید پارسانیا، کریم خان محمدی، حسن خیری، داود رحیمی سجاسی، محمد علینی، فرج الله میرعرب.

## فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

۱. توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
۲. تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
۳. تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۴. گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
۵. تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
۶. ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
۷. توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
۸. ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
۹. زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
۱۰. تقویت پژوهش‌های معطوف به مسئله محوری، راهبردی و آینده‌پژوهی؛

### اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

۱. بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
۲. جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
۳. سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
۴. روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

### رویکردهای اساسی

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردی‌پردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس [jiss.isca.ac.ir](http://jiss.isca.ac.ir) ارسال نمایند.

## راهنمای تنظیم مقاله

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می‌شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.
- شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \*\*\* مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.
- طرح پژوهشی (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- ارائه شفاهی در همایش و کنگره (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.
- قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش
- ۱. نشریه اسلام و مطالعات اجتماعی فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- ۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.
- فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:
- ۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

- تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).
۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.
- **حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).
- **نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.
- **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**
۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.
  ۴. **طلاب:** سطح (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:
۱. **عنوان؛**
  ۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛
  ۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛
  ۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛
  ۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛
  ۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛
  ۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).
- **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- ۸.....بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی‌آملی.....  
سیدعباس حسینی - حمید پارسانیا - کریم خان محمدی
- ۳۷.....بررسی اقتدار در آموزش‌های اخلاقی نهج‌البلاغه.....  
محمود شیخ‌الاسلامی - حمیده مخلصی - سیدحسن بطحایی - یدالله دادجو
- ۶۶.....شخصیت‌شناسی مخاطب در فرایند ارتباطی رسول اکرم ﷺ.....  
مرتضی دادور آلانق - محمدحسین دانش‌کیا
- ۹۵.....«حضور» و «ظهور» زن در جامعه از نگاه آیات و روایات.....  
سیدمحسن میرباقری - مریم کلاتری
- ۱۲۵.....مفهوم فرهنگی اجتماعی کودکی از دیدگاه قرآن.....  
عماد افروغ - کریم خان محمدی - محسن ربانی
- ۱۵۷.....نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی.....  
یاور علیپور ملاباشی - علی جعفری - شهناز هاشمی
- ۱۹۲.....پیش‌بینی کارآمدی خانواده از طریق ابعاد سبک زندگی اسلامی در فرهنگیان شهر قاین.....  
احمد موحد - زهره عباسی - احمد اکبرزاده

## Reflection of Fitra in the Cultural Theory of Ayatollah Javadi Amoli<sup>1</sup>

Sayyid Abbas Hosseini<sup>2</sup> Hamid Parsania<sup>3</sup> Karim Khanmohammadi<sup>4</sup>

Received: 29/07/2020

Accepted: 2/11/2020

### Abstract

This study aims to show the reflection of fitra in the cultural theory of Ayatollah Javadi Amoli with an anthropological approach and in relation to the duality of "nature and culture" in Western theories with the duality of "nature and fitra". The analysis of his views made it clear that culture is the manifestation of human abilities in individual and social life. Human abilities are also shown in two areas of human existence, namely nature and fitra, and the rule of each of these two existential forces forms a culture appropriate to itself. The manifestation of human nature in individual and social life forms the culture of Mastur or Mutedani (covered or mutually approaching) and the manifestation of nature creates the famous culture and transcendental culture. In this regard, fitra culture has divine-made, formative-credit, realistic, unified, pluralist, flourishing, universal, and rusty characteristics.

### Keywords

Ayatollah Javadi, cultural theory, culture, fitra and nature.

- 
1. This paper is taken from the doctoral dissertation entitled Formulation of Cultural Theory of Ayatollah Javadi Amoli (Supervisor: Hamid Parsania, Advisor: Karim KhanMohammadi, Baqir al-Olum University, Faculty of Culture, Social and Behavioral Sciences, Department of Cultural Studies and Communication.
  2. PhD student in Culture and Communication, Baqir al-Olum University (Author in Charge). s.a.hoseini1361@gmail.com
  3. Professor of Baqir al-Olum University. h.parsania@yahoo.com
  4. Associate professor, Baqir al-Olum University, khanmohammadi49@yahoo.com

---

Hosseini, A. & Parsania, H. & Khanmohammadi, K. (2020). Reflection of Fitra in the Cultural Theory of Ayatollah Javadi Amoli, taken from the doctoral dissertation: Formulation of Ayatollah Javadi Amoli's cultural theory (Supervisor: Hamid Parsania, Advisor: Karim Khan Mohammadi). *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(30), pp. 8-34. Doi:10.22081/jiss.2020.58415.1676

---

## بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت الله جوادی آملی

سیدعباس حسینی<sup>۱</sup>      حمید پارسانیا<sup>۲</sup>      کریم خان محمدی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۵/۸      تاریخ پذیرش: ۹۹/۸/۱۲

### چکیده

این پژوهش درصدد است با رویکرد انسان‌شناسی و در تناظر با دوگانه «طبیعت و فرهنگ» در نظریه‌های غربی با دوگانه «طبیعت و فطرت»، بازتاب فطرت را در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی نشان دهد. تحلیل آراء ایشان روشن کرد که فرهنگ، تجلی توانایی‌های انسان در حیات فردی و اجتماعی است. توانایی‌های انسان نیز در دو حوزه وجودی انسان، یعنی طبیعت و فطرت بروز پیدا می‌کند و حاکمیت هر یک از این دو قوای وجودی، فرهنگ متناسب با خود را شکل می‌دهد. تجلی طبیعت انسان در حیات فردی و اجتماعی، فرهنگ «مستور و متمدانی» را شکل می‌دهد و تجلی فطرت نیز فرهنگ «مشهور و فرهنگ متعالی» را به وجود می‌آورد. فرهنگ مطلوب از نظر ایشان فرهنگی است که بازتاب فطرت باشد. بر همین اساس فرهنگ فطری دارای ویژگی‌هایی همچون ساخته‌ای الهی، تکوینی-اعتباری، حقیقت‌گرایی، وحدت‌گرایی، تکثرپذیری، شکوفاپذیری، جهانی و زنگارپذیر است.

### کلیدواژه‌ها

آیت‌الله جوادی، نظریه فرهنگی، فرهنگ، فطرت و طبیعت.

۱. دانشجوی دکترای فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

s.a.hoseini1361@gmail.com

۲. استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

h.parsania@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

khanmohammadi49@yahoo.com

\* حسینی، سیدعباس؛ پارسانیا، حمید؛ و خان‌محمدی، کریم. (۱۳۹۹). بازتاب فطرت در نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی. برگرفته از رساله دکتری: صورت‌بندی نظریه فرهنگی آیت‌الله جوادی آملی (استاد راهنما: حمید پارسانیا، استاد مشاور: کریم خان‌محمدی). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۸-۳۴.

Doi:10.22081/jiss.2020.58415.1676



## مقدمه

نظریه فرهنگی منظومه‌ای از افکار درباره فرهنگ است که الگوها و مفاهیمی را در سطوح مختلف زندگی عرضه می‌کند که می‌توان از طریق آنها به جهان اطراف به صورت آگاهانه واکنش نشان داد. نظریه فرهنگی کار خود را از تکثر معناهای واژه «فرهنگ» آغاز می‌کند (سجویک و ادگار، ۱۳۸۷، ص ۱۷). طیف نظریه‌های موجود در نظریه‌های فرهنگی، خود منعکس‌کننده کثرت‌گرایی در این حوزه است. در واقع، این گوناگونی نظری بازتابنده چندگانگی معناهای ممکن است که می‌تواند در جای خود با واژه فرهنگ پیوند بخورند (سجویک و ادگار، ۱۳۸۷، ص ۱۷). بر همین اساس می‌توان گفت هر جامعه‌ای، جهان اجتماعی خود را بر مبنای نظریه فرهنگی خود شکل می‌دهد و موضوعات فرهنگی را بر اساس آن به نظم درمی‌آورد و بین اجزا و عناصر فرهنگ رابطه برقرار می‌کند. آنچه در این میان شایسته توجه است، این است که امروزه خود نظریه‌های فرهنگی نیز تحت هژمونی نظریه‌های فرهنگی غربی قرار گرفته‌اند و این سیطره در گفتمان‌های علمی و آکادمیک در جامعه ایران نیز کاملاً مشهود است. به عبارت دیگر، عموم نظریه‌هایی که در حوزه فرهنگ، تبیین و ترویج می‌شوند، نظریه‌های غربی هستند که بر اساس جهان‌معرفتی و جغرافیای خاص خود شکل گرفته‌اند و پیامدهای خاص خودشان را به دنبال دارند و اساساً با فرهنگ جامعه ما و منابع معرفتی ما سازگاری چندانی ندارند و اگر چاره‌ای اندیشیده نشود، به مرور زمان، این نوع ترجمان نظریه‌ها و وارد کردن علم و این گونه سیطره نظریه‌های غربی، منجر به تزلزل فرهنگی خواهد شد و اگر تزلزل فرهنگی ایجاد نکند زمینه‌های آن را به وجود خواهد آورد.

با مرور نظریه‌های فرهنگی معاصر، به صورت توصیف عمومی، می‌توان گفت همه آنها تحت تأثیر تقابل دو گانه «فرهنگ»<sup>۱</sup> و «طبیعت»<sup>۲</sup> شکل گرفته‌اند. با بازشناسی اصل و

1. culture

2. nature

مبدأ واژه فرهنگ و تحول معنی شناختی آن می‌توان این گزاره را تصدیق کرد. به عبارت بهتر، اساس تفکرات در سنت فلسفه اروپایی، تقابل فرهنگ با طبیعت است. از «نیچه» که طبیعت انسان را آلوده به فرهنگ می‌دانست و از «روسو» که زندگی طبیعی را در مقابل زندگی فرهنگی - تمدنی قرار می‌دهد، تا «هردر» که فرهنگ را آفریده ثانی در مقابل طبیعت به‌عنوان آفریده اول می‌دانست، و «فروید» که اساس غرایز ناخودآگاه را طبیعت می‌دانست و در مقابل آن فرهنگ را عامل محدودکننده و سرکوب‌گر و کنترل‌کننده به حساب می‌آورد (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۲۸۳)، همه به گونه‌ای به تقابل فرهنگ و طبیعت اعتقاد داشتند و نظریه‌های فرهنگی نیز تحت تأثیر این دوگانه‌ها هر کدام به جوهی از این ابعاد فرهنگی انسان پرداخته‌اند.

بر اساس این دوگانه، انسان موجودی طبیعی قلمداد می‌شود که از راه فرهنگ بر طبیعت چیره شده است و با بیرون آمدن از طبیعت، قدم به قدم مراحل تکامل فرهنگی را پشت سر می‌گذارد و از مرحله توحش و بربریت به مرحله عقلانی و متمدن شدن رسیده است. با این نوع نگاه، به تمام دست‌آوردهای انسان و تصرفی که روی طبیعت دارد، فرهنگ اطلاق می‌شود. به بیان دیگر، طبیعت و فرهنگ به مثابه دو مفهوم جدا از هم در نظر گرفته می‌شود که انسان با جداسدن از طبیعت، مشاهده‌گر طبیعت می‌شود. به تعبیر فلسفی، انسان با ذهن شناسایی که دارد، سوژه‌ای می‌شود که طبیعت، ابژه و موضوع شناسایی‌اش است. انسان در این دوگانه گرفتار فرهنگ خودساخته شده است و در واقع اسیر تصرفات خود در طبیعت شده و روزبه‌روز با تصرفات بیشتر، در این قفس آهنین گرفتارتر می‌شود؛ زیرا فرهنگ خودساخته فرهنگ نازلی است و نتیجه‌ای جز اسارت نخواهد داشت. در واقع این دوگانه برای نشان‌دادن وحدت نوع بشر و سیر خطی پیشرفت او شکل گرفت، اما برای نشان‌دادن وجه اشتراک الهی و دینی انسان‌ها و جهت‌داری حرکت و پیشرفت آنان ناکارآمد است. به عبارت دیگر، طرح مفهوم فرهنگ درباره همه انسان‌ها، در مقابل کسانی که انسان‌های ابتدایی را موجوداتی استثنایی و فاقد فرهنگ تلقی می‌کردند (کوش، ۱۳۸۱، ص ۳۰)، تا حدی این نگاه غیرالهی و غیرانسانی را تعدیل کرد، اما همه مسئله را حل نکرد؛ زیرا اثبات فرهنگ به صورت خُنثی برای همه

بشریت بدون لحاظ وجه اشتراک هستی‌شناسانه و الهی برای انسان و جهت‌داری پیشرفت بشری، افتادن در دام پلورالیزم فرهنگی و نسبی‌گرایی است. تمثیل آیه ۴۱ سوره عنکبوت برای نشان‌دادن این نوع نگاه قابل توجه است. خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید مثل کسانی که به خدا توجه ندارند و غیرخدا را سرپرست خود قرار می‌دهند، مانند عنکبوتی است که بدون دیوار و حفاظ برای خودش خانه می‌سازد و نمی‌داند که سست‌ترین خانه، خانه عنکبوت است. اینها نیز بدون در نظر گرفتن وجه الهی انسان، هر گونه کنش‌گری انسان را که تنیده در انسان است فرهنگ تلقی می‌کنند، غافل از اینکه این فرهنگ باید پشتوانه حقیقی داشته باشد تا با تکیه بر آن بتوان ادعای حقانیت و جهان‌شمولی کرد.

برای حل این مسئله در این پژوهش، در برابر دو‌گانه فوق (فرهنگ و طبیعت) با تکیه بر منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی می‌توان دو‌گانه «فطرت» و «طبیعت» را مطرح کرد که تفاوت بنیادینی با دو‌گانه مذکور دارد و پیامدهای متفاوتی هم خواهد داشت. فرهنگ در این رویکرد به‌مثابه فطرت که واژه‌ای قرآنی است قلمداد می‌شود. با بازشناسی مفهوم فطرت می‌توان وجه اشتراک دینی و جهت‌داری پیشرفت انسان‌ها را اثبات نمود. با اثبات این مفهوم، هم طبیعت و هم فرهنگ دارای معنای قدسی خواهد شد. از این رو سخن گفتن از طبیعت جهت‌دار و فرهنگ حق و باطل، فرهنگ صادق و کاذب ممکن خواهد شد.

## ۱. تعریف فرهنگ از منظر آیت‌الله جوادی

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب جامعه در قرآن با استناد به تعریف تایلور از فرهنگ، در صدد تبیین این مفهوم برآمده است. از نظر ایشان، فرهنگ «تجلی توانایی‌های انسان در حیات فردی و اجتماعی» است. تجلی در لغت به روشن و آشکار شدن ذات چیزی اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴)، و در اینجا نیز به معنای آشکار شدن توانایی‌های انسان است که نمود آن در اندیشه و عمل است. توانایی‌های انسان نیز در دو‌گانه فطرت و طبیعت انعکاس دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۹۸). استفاده صحیح از این

توانایی‌ها و شکوفایی مطلوب آنها می‌تواند فرهنگ متعالی را رقم بزند، و عدم بهره‌گیری از آنها، فرهنگ متدانی و منحطی را در پی داشته باشد. به عبارت دیگر، اگر توانایی‌های فطری انسان در حیات فردی و اجتماعی شکوفا شود، فرهنگ متعالی را شکل خواهد داد و فرهنگ به این معنا اساس سعادت و پایه پویایی جامعه نیز خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۵۲). چنانچه توانایی‌های طبیعی در حیات فردی و اجتماعی شکوفا شود، فرهنگ متدانی شکل خواهد گرفت. مقصود از حیات فردی در تعریف فرهنگ، زندگی انفرادی انسان نیست؛ بلکه زندگی فردی است که در اجتماع زیست می‌کند؛ چرا که حیات فردی برای انسان مقدور نبوده و ضرورت یا طبیعت، وی را به سمت جامعه می‌کشاند. پس لازمه خلقت آدمی، ادامه حیات در نظام اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۳) در ادامه با تمرکز بر تعریف مذکور به توانایی‌هایی که در حوزه طبیعت و فطرت در وجود آدمی قرار دارد پرداخته می‌شود.

### ۱-۱. دوگانه طبیعت و فطرت

طبیعت در لغت دارای معانی مختلفی است. طبیعت از ماده طبع به معنای نهاد، سرشت، خوی، غریزه، سنجیه، ماده و جهان مادی آمده است. در تعریف عام، خاصیتی است که در همه موجودات جامد یا نامی و بدون روح حیوانی وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۱). در کاربرد انسانی منظور از طبیعت قوای ادراکی (حس و وهم) و تحریکی (شهوت و غضب) است که درصدد تأمین نیازهای مادی و جسمانی آنها است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲). بنابراین میل به خوردن و خوابیدن و ازدواج و... و مبارزه با دشمنان و ستیز با ظالمان جزو طبیعت آدمی در بخش شهوت و غضب است. «در طبیعت انسان جذب و دفع و تمایل و تنفر هست و این سطح از هستی انسان هم‌ردیف حیات حیوانات است، لذا تمایلات و تنفرات آن نیز با بسیاری از حیوانات مشترک است. لذت‌طلبی، تنوع و مقام‌خواهی، از شقوق شهوت و شهرت‌جویی است و تنفر از مزاحم و خوی خشونت و... نیز از شعوب غضب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۸). شاید بتوان گفت طبیعت همان وجه عینی فرهنگ در ادبیات فرهنگ‌شناسان است.

کلمه «فطرت» از ماده «فَطَرَ» به معنای شکافتن است. از آنجا که آفرینش الهی به منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه آفرینش است. چون بر وزن «فَعَلَهُ» است، دلالت بر نوع ویژه آفرینش نیز می‌کند. همین آفرینش ویژه است که توانایی تجلی فرهنگ را در حیات فردی و اجتماعی فراهم می‌کند. در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به صورت‌های گوناگون به کار رفته، اما کلمه فطرت تنها یک بار آن هم برای آفرینش ویژه انسان استعمال شده است. هر چند در جهان‌بینی کلی، همه عالم فطرت دارد و فاطر آن خداوند است، اما در اینجا بر اساس هستی‌شناسی خاص انسانی، «فطرت» بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه به درگاه خدا است؛ نحوه خاصی از آفرینش که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵).

فطرت و طبیعت در دیدگاه آیت‌الله جوادی، هر دو از قوای روحی انسان است؛ با این تفاوت که فطرت، نحوه هستی روح بلند انسانی است و مرتبه وجودی آن نسبت به طبیعت بالاتر است، و طبیعت، نیروهای تدبیری روح انسان است که عهده‌دار امور طبیعی بدن مادی او است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۹). بر همین اساس طبیعت انسان امری عینی و متغیر است و مربوط به بدن، و فطرت انسان امری ثابت و مرتبط به روح انسان است و ترکیب این دو، واقعیتی به نام انسان را تشکیل داده است. بنابراین انسان نه طبیعی صرف است، بسان گیاهان و حیوانات که جهت‌گیری قدسی نداشته باشد، و نه فطری محض است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۱۲۴). به عبارتی، انسان نه مانند جمادات و نباتات «طبیعت» محض است و نه همچون فرشتگان «فطرت» صرف، بلکه آمیزه‌ای است از طبیعت و فطرت. طبیعت انسان به دنیا گرایش دارد و فطرت او خواهان دین است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۰۰). بروز و تجلی هر یک از توانایی‌ها در این دو منطقه وجودی، دو نوع فرهنگ متفاوت را شکل می‌دهد؛ به این صورت که روح انسان با قدرت‌گزینشی که دارد می‌تواند هر یک از فطرت یا طبیعت را در ابعاد مختلف وجود خود یعنی علم و اراده و عمل حاکم کند. مسلماً فرهنگی که با حاکمیت فطرت شکل می‌گیرد به خاطر

هم‌سویی و هم‌نوایی با روح الهی، شاکله‌ای الهی خواهد داشت. هم‌چنان که حاکمیت طبیعت نیز چون با بدن مادی و عالم خاکی پیوند دارد، فرهنگ خاص (توحش) خود را شکل خواهد داد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۱۷). بر اساس تعریف‌های کلاسیک از فرهنگ که آن را به دو قسم مادی و غیرمادی تقسیم می‌کنند (فکوهی، ۱۳۹۴، ص ۵۲) می‌توان طبیعت را ناظر به بُعد مادی فرهنگ در نظر گرفت و فطرت را بُعد غیرمادی فرهنگ تلقی کرد.

شایان ذکر است که در اندیشه آیت‌الله جوادی، انسان در برابر حاکمیت هر یک از دو فرهنگ فوق (فطری یا طبیعی) مانند ظرف توخالی نیست تا هر چیزی بتواند در آن جای گیرد، بلکه همانند دستگاه گوارش واکنش نشان می‌دهد؛ چراکه انسان فطرت‌الله است و در فطرتش گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی توحیدی تعبیه شده است، از این رو، فرهنگ فطری را می‌پذیرد اما فرهنگ طبیعی (توحش) را بر نمی‌تابد. اگرچه ممکن است به‌مرور زمان بر اثر عواملی (تعلیم و تربیت)، فرهنگ فطری تضعیف و یا به زنجیر کشیده شود و فرهنگ طبیعی غلبه پیدا کند (فکوهی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵).

بر اساس تعریفی که از دیدگاه آیت‌الله جوادی درباره فرهنگ ارائه شد، می‌توان گفت که فرهنگ مطلوب و متعالی از دیدگاه ایشان فرهنگی است که بر مبنای فطرت انسان‌ها شکل بگیرد، نه طبیعت آنها؛ زیرا انسان حقیقتی است که در مقام علم و عمل با فطرت زندگی می‌کند و گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی نهفته در درون انسان‌ها جهت‌گیری خاصی را به فرهنگ و رفتار می‌دهد. به عبارت دیگر، اگر بدون در نظر گرفتن فطرت، فرهنگ تصرفی روی طبیعت است، با تبیین فطرت، فرهنگ، تصرف خدامدارانه بر طبیعت است، نه تصرف هوامدارانه انسان بر طبیعت.

شاید بتوان بر اساس همین معنا از فطرت و با توجه به معنای لغوی آن که «شکافتن» است، فرهنگ را در این معنا استعاره از معدن کاوی قرار داد؛ به این معنا که معدن دارای ذخیره‌های ارزشمندی است و برای به‌دست آوردن آنها باید شکافته و کاویده شود. به عبارت دیگر فرهنگ به معنای فطرت، فرهنگی است که در درون همه انسان‌ها به ودیعت گذاشته شده و برای به‌دست آوردن آن باید عمل شکافتن انجام شود. شاید از

این جهت بوده که انبیا و اوصیای الهی، مردم را به مثابه معدن تلقی می‌کردند؛ «التَّاسِ معدن كَمعدان الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۷۷) که نیازمند شکافتن و شکفتن هستند. فرهنگیان در این معنا معدن کاوان هستند؛ از این رو باید معدن‌شناس هم باشند و شیوه‌های استخراج معدن را بدانند. پس فرهنگ در این معنا نه فقط به معنای کاشتن که صرفاً کنش‌گری انسان را نشان می‌دهد، بلکه به معنای شکافتن است که جهت الهی را نیز منعکس می‌کند. آنچه باید شکافته شود را خدای متعال در درون انسان‌ها به عنوان گنجینه قرار داده است و انبیای الهی و فرستادگان او مأمور به اشاره این دفائن هستند. پس فرهنگ به این معنا باید از فطرت نشأت بگیرد و معنادار شود و اساساً نقطه ثقل نظام معنایی در فطرت قرارداد (فیاض، ۱۳۸۶، ص ۳۴۰)؛ زیرا در همه مردم روی زمین فارغ از هر دین و مذهب و فرهنگ قرارداد. پس فرهنگ باید برگرفته از این گزارش‌ها و گرایش‌های تعبیه‌شده در خلقت انسان‌ها باشد. چنین فرهنگی دارای جهت‌گیری الهی است و تجلی چنین توانایی انسانی در حیات فردی و اجتماعی موجب شکل‌گیری فرهنگ متعالی و سعادت انسان و جامعه است. این معنا از فطرت همان گم‌شده اندیشه‌های حاکم بر غرب است که انسان را مثل ظرف توخالی و موم می‌دانند که بر ساخته‌های بشری به آن صورت می‌دهد. در حالی که فطرت با این تبیین، هم به طبیعت و هم به فرهنگ معنای دیگری می‌بخشد و هر دو را جهت‌دار می‌کند. در واقع فطرت زیربنای شکل‌گیری فرهنگ به شمار می‌رود و بُعد مادی و عینی فرهنگ نیز با فطرت معنادار می‌شود.

## ۲. انواع فرهنگ

با ورود مفهوم قرآنی فطرت به حوزه فرهنگ، طبیعت و به تبع آن فرهنگ نیز معنادار شده است. اگر مارکس، دورکیم، وبر، زیمل و همه متفکرانی که اسمیت و میلنر در کتاب‌های‌شان از آنها به عنوان نظریه‌پردازان فرهنگ یاد کرده، فرهنگ را افقی دیده‌اند و از جهت قدسی آن سخنی به میان نیاورده‌اند و صرفاً آن را بر ساخته بشر در برابر مفهوم طبیعت قرار داده‌اند، آیت‌الله جوادی با طرح دوگانه «فطرت و طبیعت» فرهنگ را

به صورت عمودی و قدسی و بر ساختی الهی - انسانی در نظر می گیرند و به سمت وسو داشتن و جهت دار بودن و علت غایی آن توجه می کنند. ایشان انسان ها را بر اساس فطرت به دو قسم تقسیم می کنند؛ برخی از انسان ها فطرت شان را «مشهور» کرده اند و بُعد طبیعی شان را نیز زیر چتر فطرت، مشهور و آشکار کرده اند و برخی فطرت شان را «مستور» کرده اند و بالتبع طبیعت شان را نیز رها و مستور کرده اند. به عبارت دیگر، در اندیشه آیت الله جوادی، انسان که ترکیبی از طبیعت و فطرت است، چنان چه بینش ها و گرایش های نهفته در وجودش حاکم شود، فرهنگی که شکل می گیرد فرهنگ فطرت مدارانه خواهد بود، در غیر این صورت فرهنگ مستور یا متدانی در هر دو بُعد انسانی شکل خواهد گرفت. بنابراین با ورود «فطرت» به حوزه فرهنگ دو نوع فرهنگ شکل می گیرد: ۱. فرهنگ مشهور، و ۲. فرهنگ مستور که در ادامه به بررسی هر یک پرداخته می شود.

## ۱-۲. فرهنگ مشهور

در اندیشه آیت الله جوادی، فرهنگ مشهور فرهنگی است که بر اساس گزارش های علمی و گرایش های عملی و تعبیه شده در نهاد انسان شکل می گیرد. مشهور در برابر مستور است و زمانی که فطرت و ظرفیت های نهفته در آن، اعم از معرفتی و گرایشی آشکار شود و از حالت مستوری بیرون بیاید، گفته می شود فطرت مشهور شده است. در این فرهنگ، هم بُعد روحانی انسان و هم بُعد مادی و جسمانی او تحت تدبیر فطرت قرار می گیرد. بر اساس تعریف آیت الله جوادی آملی از فرهنگ، این فرهنگ تجلی تمام عیار فطرت در حیات فردی و اجتماعی است. همچنین این فرهنگ همان فرهنگ متعالی است که با حاکمیت عقل بر قوای ادراکی مثل حس و خیال و وهم و قوای تحریکی مثل شهوت و غضب شکل می گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۲۱) و چون قوه حاکمه بر انسان، عقل است، فرهنگ نیز عاقلانه و الهی خواهد بود؛ بنابراین هر چند انسان در زمان ها و مکان های مختلف با امکانات متفاوت زندگی می کند اما می توان در هر زمانی فرهنگ متعالی داشت و فطرت را که «فطرت الله» است با تکیه بر دین و عقل بر طبیعت و



اومانیسم مقدم داشت. می توان گفت در اندیشه آیت الله جوادی آملی، پیشرفت بشری با اشراف فرهنگ مشهور بر فرهنگ مستور (اومانستی و طبیعت مدارانه) حاصل می شود؛ زیرا فرهنگ مشهور، فرهنگی والا و برتر به شمار می رود و از این رو، باید بر فرهنگ طبیعی (وجه مادی) اشراف داشته باشد و فرهنگ طبیعی تابع و پیرو فرهنگ والا باشد.

پس طبیعت انسان و بُعد مادی او اگر تحت تدبیر فطرت قرار بگیرد و خود را هماهنگ و مطابق با فطرت قرار دهد، از حالت مستوری بیرون می آید. برای تحقق این فرهنگ در طبیعت، از منظر آیت الله جوادی، باید «غریزه و طبیعت او را احیا و فطرت او را بیدار و فطانت مستور او را مشهور کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۵۱). بر خلاف دیدگاه آدورنو و هورکهایمر که پیشرفت انسانها را در تصرف طبیعت و سلطه عقلانی آن می دانند (میلنر و براویت، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵)، آیت الله جوادی با ابتنا به آیات قرآنی، این تصرف را با عقلانیت فطری و وحیانی تبیین می کنند. ایشان حیات یابی طبیعت از فطرت را به رابطه روح و بدن تشبیه می کنند و بر این باورند که همچنان که اگر روح بدن را رها کند موجب نابودی و مرگ آن می شود، و چنانچه تعلقش به بدن باشد و سرپرستی و مدیریت بدن به دست عقل باشد، نه شهوت و غضب، انسان بدنی بانشاط و سالم خواهد داشت. در فرهنگ یابی طبیعت از فطرت نیز چنین است؛ یعنی اگر طبیعت انسان که همان غرایز و تمایلات طبیعی او است تحت نظر فطرت نباشد، فرهنگ توحش و غلبه شهوت و غضب حاکم خواهد شد، اما چنانچه به دست فطرت تعدیل شود، فرهنگ فطری و الهی در بُعد طبیعی نیز شکل خواهد گرفت. تعبیر زیبایی آیت الله جوادی آملی در این باره بسیار راه گشا است؛ ایشان بر این باورند که «انسان باید فطرت خویش را امام و طبیعت خود را مأموم قرار دهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۲۸). یعنی طبیعت در سایه فطرت، تبدیل به فرهنگی الهی خواهد شد. شاید از این جهت است که ایشان در علوم انسانی و علم دینی، جایگزینی لفظ «طبیعت» با لفظ «خلقت» را پیشنهاد می کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۳)؛ چرا که در واژه طبیعت تنها سیر افقی نمایش داده می شود اما در واژه خلقت، مفهوم خالق به عنوان مبدأ فاعلی نهفته است و لذا علت غایی را به دنبال خود می آورد و به سیر عمودی اشاره می کند.

## ۲-۲. فرهنگ مستور

فرهنگ مستور زمانی شکل می‌گیرد که فطرت را غبار طبیعت بپوشاند و مستور کند که در این صورت انسان بر خلاف فطرتش، هم در بُعد معرفتی و هم در بُعد گرایشی دچار وهم و خیال و شهوت و غضب می‌گردد. از این رو آیت‌الله جوادی انسان را از این بر حذر می‌دارند که مبادا سنگ طبیعت، گوهر فطرت را بشکند و او را ضعیف و مستور و مدسوس کند که در این صورت فرهنگ حیوانی بر فرهنگ الهی و انسانی غلبه خواهد کرد. لذا باید «از فطرت در برابر لوث طبیعت و روث مادّیت و فرث فرورفتگی صیانت کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص ۱۸۸). بنابراین، فرهنگ مستور فرهنگی است که فطرت در آن مستور شده و هیچ جهت الهی در آن مشاهده نمی‌شود. در واقع بُعد طبیعی انسان در این فرهنگ خودنمایی می‌کند و شهوت و غضب و توحش طبیعی انسان‌ها در این فرهنگ افسارگسیخته و هوی‌مدار می‌شود. شاید بتوان گفت در دنیای مدرن جانشین شدن برج‌های ارتباطی به جای برج‌های کلیسا و مساجد حاصل رهاشدگی و غلبه فرهنگ طبیعی مستور بر فرهنگ مشهور باشد و تهدیدی برای فرهنگ فطری باشد. زمانی که فرهنگ طبیعی بر فرهنگ فطری غلبه پیدا کرد، توده‌های با فرهنگ توحش یا متدانی در عرصه فرهنگ ظهور می‌کنند و در نتیجه، میان‌مایگی، ذوق نازل و تنزل فکری در فرهنگ تسلط می‌یابد و عرصه برای فرهنگ تجاری و تبلیغات فرهنگ طبیعی فراهم می‌گردد. فرهنگ مستور و بدون جهت فطری، نیازهای کاذب تازه‌ای می‌آفریند و از آن طریق به ذهن و اندیشه فرد شکل می‌دهد و هویت تازه برای وی می‌سازد. این فرهنگ به لذات جزئی، حسی و فوری می‌اندیشد و هیچ عنصری از حس تراژدی، مرگ، زیبایی‌شناسی و اصالت هنری در ذوق و سلیقه او وجود ندارد (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۴۸). فرهنگ مستور خُنتی، در عین حال بسیار وسوسه‌انگیز و از این رو مقاومت‌ناپذیر است و به‌نحو فزاینده‌ای کل جامعه را در خود جذب می‌کند. در فرهنگ طبیعی، انسان تنها در پی خوب خوردن، رشد کردن جسمی و زیباپوشیدن است و به عبارتی در مرحله نباتی جا مانده و در واقع تنها گیاه خوبی است، زیرا یک درخت خوب و سالم نیز دارای جذب خوب، رشد خوب و پوشش زیبا است (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ص ۱۳۷). فرهنگ طبیعی

حُشی و بدون جهت الهی و فطری، تن پرور و لذت جو است.

لذت گرایی، اصل اساسی فرهنگ طبیعی مستوره به شمار می‌رود؛ همان چیزی که هدف اصلی برخی‌ها برای رهایی بخشی انسان به شمار می‌رود (میلنر و براویت، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹). ظهور چنین فرهنگی بزرگ‌ترین خطر برای فرهنگ فطری است؛ زیرا فرهنگ فطری دارای معیار است و انسان‌های فرهیخته و فطرت‌مدار از این معیارها تبعیت می‌کنند، اما انسان‌هایی که مغلوب فرهنگ طبیعی شده‌اند، خود را با هیچ معیار و اقتداری مواجه نمی‌بینند و خواست‌های خود را ملاک و معیار قرار می‌دهند. حس رفاه‌طلبی، توجه به بدن، لباس و تفریح، اساس فرهنگ طبیعی را شکل می‌دهد. فرهنگ طبیعی سیراب‌کننده روح نیست، بلکه تجارت‌زده و انتزاعی است. به تعبیر آیت‌الله جوادی اگر طبیعت بر زندگی انسان حکومت کند نه فطرت او، هیچ حد و مرزی برای خواسته‌هایش وجود ندارد و به هیچ محدوده‌ای راضی نمی‌شود و آزادی مطلق می‌خواهد که هیچ کس در برابرش نباشد و همه چیز از آن او باشد و بس؛ و چنین وضع ناسامانی، غیر از هر جوهری تحمل‌ناپذیر نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ه، ص ۲۷). به تعبیر هوگارت، این فرهنگ خالی از لحن اخلاقی است و شیوه‌ای برای زیستن ارائه نمی‌دهد، اما فرهنگ فطری از خصلتی تجویزی برخوردار است، به این معنا که ملاک‌ها و معیارهای کنش درست و صحیح را تعیین می‌کند؛ بر خلاف مدرنیست‌ها که هنجارهای فرهنگی مدرن را به معنایی بی‌طرفانه و غیرارزش‌گذارانه تلقی می‌کنند. به عبارت روشن‌تر آنها هیچ هنجار آرمانی و مطلوبی در نظر ندارند. در این فرهنگ، قوه حاکمه بر انسان قوه غضبیه و شهویه است. از این رو فرهنگ حاکم، غیرالهی، غیرانسانی، خودخواهانه، ظالمانه، سلطه‌گرایانه و لذت‌گرایانه خواهد بود؛ زیرا در اندیشه آیت‌الله جوادی کسی که انقطاع از خدا و اتصال به هوی و هوس پیدا کرده، هیچ نشانه‌ای از اسمای الهی در او ظهور نمی‌کند و چنین انسانی صلاحیت مقام خلیفه‌اللهی را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ه، الف، ص ۸۰). بنابراین ماندن در حد حس و خیال و وهم و عدم شکوفایی فطرت و عقل، منجر به شکل‌گیری فرهنگ مستور و حسی و متدانی خواهد شد.

در اندیشه آیت‌الله جوادی، آنچه باعث مستوری فطرت و شکل‌گیری فرهنگ

متدانی و مستور می‌گردد، گناهایی است که انسان مرتکب می‌شود: «معاصی مطابق با طبیعت آدمی است؛ طبیعت اگر مسلط شود با به‌اسارت گرفتن فطرت، گرایش‌ها و بینش‌های فطری را که مُلهم از طرف خداوند سبحان است مستور و مخفی می‌نماید» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۹۹). از این رو، گناه همواره تحمیلی بر روح است که از طرف بدن طبیعی و مرتبه حسی بر وی روا داشته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴ ب، ص ۱۷۵). پس کسی که فطرت او محجوب شده، فرهنگ متدانی و توحش را شکل می‌دهد. در این فرهنگ، انسان بر اساس هوای نفس عمل می‌کند و گرایشی به سمت فرهنگ حق ندارد؛ در نتیجه سقوط و هلاکت انسان قابل پیش‌بینی است.

### ۳. ویژگی‌های فرهنگ فطری مشهور

فرهنگ فطری و متعالی بر اساس آنچه در بالا ذکر شد، زمانی شکل می‌گیرد که فطرت در وجود انسان حاکم شود. در این صورت آنچه در حیات فردی و اجتماعی تجلی می‌کند، فرهنگ فطری به شمار می‌رود. در ادامه به ویژگی‌های این فرهنگ در اندیشه آیت‌الله جوادی اشاره می‌شود.

#### ۳-۱. برساخت الهی

با تأمل در آیه فطرت و تبیین آیت‌الله جوادی از آن، می‌توان گفت فرهنگ فطری «فطرت‌الله» است؛ یعنی برساخته خدا است که این فرهنگ در تمام بشریت وجود دارد. این تعبیر در خصوص سایر موجودات به کار نرفته است و فقط در خصوص انسان است که فطرت‌الله در نهاد او تعبیه شده است. در اندیشه آیت‌الله جوادی نیز این ویژگی ممتاز انسان است: «نفس انسان گرچه در زادروزش از علوم حصولی مایه‌ای نداشت، ولی با سرمایه علم حضوری به ذات خویش و بینش شهودی نسبت به خاطر خود و گرایش بندگی در ساحت وی آفریده شد؛ لذا سرشت او در بین دیگر سرشت‌ها به این برجستگی ممتاز شد که «فطرت‌الله» است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۴، ص ۱۶۶). فرهنگ فطری فرهنگی است که در بینش‌ها و گرایش‌ها، جهت فطرت‌اللهی را حفظ کرده

باشد؛ یعنی فقط با فاطر ارتباط شهودی داشته باشد و به او گرایش داشته باشد. «فطرت الله یعنی شناخت حضوری و گرایش عبادی به خداوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۷۰). از همین رو است که در برخی روایات از «فطرت الله» تعبیر به «معرفت توحیدی» شده است. «بنابراین سرشت آدمی گرایش توحیدی دارد و عقاید دیگر، از الحاد یا شرک، برای او تحمیلی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۷۱). این بینش‌ها و گرایش‌ها برساخته خداوند است و انسان باید حیات فردی و اجتماعی خود را بر اساس اینها تنظیم و فرهنگ فطری را محقق نماید. در این دیدگاه فرهنگ فطری زیربنای حیات فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌رود و به تعبیر آیت‌الله جوادی اصله الاعتقاد است که به اقتصاد و سیاست و... حیات می‌بخشد. بر خلاف دیدگاه‌های مارکسیستی که فرهنگ و ایدئولوژی را ربنای اقتصاد می‌دانند. از دیدگاه آنها فرهنگ برساخته و فرآورده کنش‌ها و کردارهای طبقات اجتماعی است و کارکرد اصلی آن توجیه منافع آن طبقات است (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۱۷).

### ۲-۳. تکوینی-اعتباری

اعتباری بودن فرهنگ و برساختی بودن آن در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی را هم می‌توان با کلیدواژه «فطرت» تبیین کرد. در دیدگاه وی، فرهنگ فطری اعتباری است، اما نه صرف اعتبار، بلکه از پشتوانه حقیقی برخوردار است. دقیقاً همان چیزی که پُست مدرنیست‌ها آن را به عنوان شالوده و اصول قاطع نفی می‌کنند و در پی تخریب هر گونه قطعیت و یا دعوی حقیقت هستند. از این دیدگاه هرگز نمی‌توان به هیچ شناختی جز شناختی که در چارچوب گفتمان‌ها، بازی‌های زبانی و نظام‌های دلالتی ممکن است دست یافت. تنها معیار اعتبار یک استدلال، میزان تناسب آن با یک بازی زبانی و یا شیوه زندگی است (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۸۴). از منظر آیت‌الله جوادی فرهنگ فطری و تکوینی پشتوانه امور اعتباری است و در زندگی اجتماعی باید پیوند این دو بروز داشته باشد و الا رسیدن به سعادت ممکن نخواهد بود. «انسان همان‌طور که زندگی اجتماعی خود را با مسائل اعتباری و امور قراردادی تنظیم می‌نماید، حیات انسانی خود را با وسایل

تکوینی و امور حقیقی نیز تأمین می‌کند. اگر بین قوانین اعتباری و قواعد تکوینی وی پیوندی نباشد و آن قوانین اعتباری از قواعد اصیل تکوینی استمداد نکند و با آنها هماهنگ نباشد و آنها را زیربنای خود قرار ندهد و خود را روبنای آنها نداند، هرگز آن فروع اعتباری، عامل تأمین سعادت انسان نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۱۱).

### ۳-۳. حقیقت‌گرایی

در اندیشه آیت‌الله جوادی، فرهنگ فطری فرهنگی حق‌گرا و حقیقت‌طلب است، زیرا فطرت حق‌پویی و حق‌شناسی و حق‌خواهی، نحوه هستی و هویت انسان است و هیچ انسانی بدون چنین فطرتی خلق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۴). حقیقت‌گرایی فرهنگ فطری را می‌توان در آرای ایشان با واژه «حنیف» تبیین کرد. آیت‌الله جوادی با استناد به آیه ۳۱ سوره روم معنای «حنیفاً» را این‌گونه بیان می‌کنند: فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله الّتی فطر الناس علیها؛ چهره جانت را به سمت دین الهی و مجموعه معارف و قوانین الهی که حنیف است، متوجه نما و استوار بدار. از نظر ایشان «حنیف» در برابر «جنیف» است. کسی را که در حال حرکت، پاهایش به سمت حاشیه و بیرون متوجه است و به خطر سقوط تهدید می‌شود، جنیف می‌گویند. اما «حنیف» آن است که در موقع رفتن پا را متوجه وسط راه کند و لذا حنیف را مایل به وسط معنا کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸). حنیف بودن فطری بشر است؛ یعنی نهان انسان، به حق و باطل نه بی‌رغبت است و نه به باطل گرایش دارد، بلکه فقط به سوی حق گرایش دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۰۲). در واقع حقیقت‌گرایی در نهاد همگان نهفته است و فطرت انسان متمایل به حق است و گرایش به باطل را محیط بر او تحمیل می‌کند و تحت تأثیر خانواده یا محیط به باطل گرایش پیدا می‌کند و الا فطرتاً به حق گرایش دارد. این نکته را از تقسیم عادلانه غارت‌گران و خائنان در مورد اموال دیگران می‌توان مشاهده کرد. بنابراین فرهنگ فطری نیز فرهنگی حق‌گرا است و متمایل به باطل نیست. این نوع حق‌گرایی در درون انسان‌ها تعبیه شده است و تنها همین فرهنگ، فرهنگ حق است. «فطرت از لحاظ گزارش علمی و گرایش عملی، جز به حق و صدق مایل نیست؛

زیرا ظاهر آیه فطرت این است که دین که مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و مجموعه بوده‌ها و نبوده‌ها، باید‌ها و نباید‌ها است، حنیف و مطابق فطرت الهی است و خدا انسان را بر آن آفریده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۱۹۰). بر اثر تربیت صحیح، فرهنگ فطری حق طلب و کمال‌خواه در انسان شکوفا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ب، ص ۴۳). در برابر این فرهنگ حنیف و حق، فرهنگ باطل و ساخته بشری است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۷۱۱).

### ۳-۴. وحدت‌گرایی

فرهنگ فطری به دنبال ایجاد وحدت است؛ بر خلاف فرهنگ مستور که به دنبال تفرق و پراکندگی است. چون فطرت انسان‌ها بر پایه توحید آفریده شده، فرهنگ برآمده از آن نیز بر مدار توحید است و همین توحید عامل وحدت فرهنگ فطری در میان همه انسان‌ها است؛ همچنان که شرک نیز مایه تفرق و پراکندگی است. آیت‌الله جوادی در تبیین آیه ۳۲ سوره روم بدین نکته اشاره می‌کنند که «توحید عامل وحدت و هماهنگی، و شرک عامل تفرقه و پراکندگی است: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»، «ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۶۸۴). آیت‌الله جوادی وحدت در فرهنگ ذهنی را با تکیه بر مفهوم فطرت تبیین می‌کنند و وجوه مادی آن را که تکرر فرهنگی بیشتر در این حوزه خودنمایی می‌کند نیز با همین مفهوم معنادار می‌کنند. وحدت در عین کثرت اشاره به همین نکته دارد.

شاید بتوان گفت تعبیر امت واحدی که در قرآن به کار رفته، به همین نکته اشاره دارد که نتیجه فرهنگ فطری، شکل‌گیری امت واحده است. بر اساس آیات قرآنی و شواهد تاریخی، انسان‌ها در عصری که قرآن از آن با «امت واحده» یاد می‌کند، بر مبنای فرهنگ فطری زندگی می‌کرده‌اند. این عصر پیچیدگی‌های زندگی امروزی را نداشته است، اما مردم به صورت امت واحد زندگی می‌کرده‌اند: «كان الناس امة واحدة» (بقره، ۲۱۳). طبق این گونه آیات و شواهد تاریخی، مسلم شده است که در نخستین دوره از ادوار تاریخ، انسان‌ها به صورت امتی واحد و خارج از استکبار و استضعاف و کبریاطلبی و

استثمار زندگی می کرده‌اند (مصلح، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹، به نقل از معارف، ۱۳۸۰، ص ۴۱۹). به تعبیر آیت‌الله جوادی، انسان‌های اولیه به موجب اندیشه و فطرت ساده‌ای که داشتند از بینش و منش مشترکی برخوردار بودند. یعنی هم در جهان‌بینی (بود و نبود) بینش واحدی داشتند و هم در تشخیص حق و باطل و مصالح و مفاسد (باید و نباید) از روش مشترکی برخوردار بودند. از این رو خداوند آنان را به امت واحد ستوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۸۷). با نگاهی به ویژگی‌های جامعه مدرن نیاز به امت واحده و فرهنگ فطری بیشتر احساس می‌شود؛ زیرا در جامعه مدرن، شهرنشینی گسترده و پیدایش جماعت‌های بی‌نام‌ونشان افزایش یافته است. مهاجرت و گسیختگی از سرزمین، ضعف و زوال چارچوب‌های ارزشی قدیم، ضعف بافت اخلاق سنتی، گسترش فردگرایی و از خودی‌گانگی، بی‌هنجاری اجتماعی، غلبه روابط قراردادی اجتماعی به جای روابط اخلاقی همه‌جانبه، از ویژگی‌های جامعه مدرن به شمار می‌رود (بشیریه، ۱۳۷۹، ص ۴۶) که شاید بتوان گفت اینها نتیجه توجه به فرهنگ مادی بدون جهت‌دار کردن آن است. به تعبیر دیگر فرهنگ اصیل و مشترک (فطری) با تجاری‌شدن روابط اجتماعی از میان رفته است.

### ۳-۵. تکثرپذیری

مهم‌ترین اصل در نظریه فرهنگی برای برخی از نظریه‌پردازان، پذیرش تکثر و تمایز است. تفکر و فرهنگ مدرن با تکیه بر عقل و ارزش‌های برخاسته از فرهنگ اروپایی، خود را مطلق حقیقت و دانایی فرض می‌کرد و خود را با قدرت بر همه فرهنگ‌ها غالب می‌دانست. در مقابل متفکران پست‌مدرن معاصر به اصول و مبانی مطلق و واحد قائل نیستند و بیش از تکیه بر اصول مشترک و مطلق، بر تمایز و تفاوت تکیه می‌کنند. آیت‌الله جوادی آملی به‌رغم تأیید تکثر و تفاوت در عرصه طبیعت انسانی و وجوه مادی فرهنگ، به اصول عام فطری قائل است و می‌خواهد تکثر طبیعی را بر اساس اصول عام فطری توصیف کند؛ زیرا انسان‌ها حقیقت واحدی دارند و در آن با هم اشتراک دارند، اما اراده، اختیار و رفتارشان آنها را از همدیگر متمایز می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۲).



دغدغه او فرهنگ فطری به مثابه اصل مشترک همه انسان‌ها است؛ چرا که بدون داشتن اصولی مشترک و بدون تکیه بر آن اصول نمی‌توان برای مسائل جدید راه‌حلی پیدا کرد و عدم پذیرش اصول مشترک فرهنگ فطری به نسبی‌گرایی فرهنگی منجر می‌شود و این مسئله منشأ مشکلاتی دیگر می‌شود. اگر هر فرهنگ برای خود ارزش‌هایی دارد باید آن را با میزان‌های خودش سنجید، پس هیچ فرهنگی را نمی‌توان نقد کرد و رفتار فردی و جمعی وابستگان به فرهنگی را تقبیح یا ردّ کرد. مثلاً رفتار فرهنگ متمایل به ستیز یا خودکامگی یا رفتار فرهنگی که افراد نظم‌پذیر را تربیت می‌کند، نمی‌توان منفی اعلام کرد.

### ۳-۶. شکوفاپذیری

یکی از معانی فرهنگ که در دوره‌های مختلف تطوراتش آن را حفظ کرده است، معنای پرورش و شکوفایی است. کشاورز وقتی بذری را می‌کارد، از آن مراقبت می‌کند تا به مرحله کمال و محصول نهایی برسد. این کار در معنای مجازی فرهنگ نیز وجود دارد؛ یعنی مراقبت کردن از روح و اندیشه‌های انسان تا جایی که به کمال مطلوب برسد. اتفاقاً همین معنای شکوفایی در واژه فطرت نیز که مفهوم محوری آیت‌الله جوادی آملی برای ارائه نظریه فرهنگی است وجود دارد؛ یعنی به لحاظ لغتی نیز خیلی شبیه کالچر است، زیرا شکافتن در جایی معنا دارد که در درون چیزی ذخیره‌ای وجود داشته باشد تا با شکافتن آن ذخیره آشکار گردد. در فطرت نیز چنین است؛ یعنی انسان باید آن بینش‌ها و گزارش‌های علمی و گرایش‌های عملی را که در درون همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده، شکوفا کند. شکوفاپذیری به این معنا است که خطوط اصلی دانش‌ها و گرایش‌های فطری در سرشت انسان قرار داده شده است. خدای تعالی فجور و تقوا را به انسان الهام کرده است و او به خیر و شر و بد و خوب آگاه است، ولی به سمت تقوا و خیر و خوبی گرایش دارد، اگر سوء تربیت خانواده یا محیط جامعه او را آلوده نکند. پس هر که بر اثر تربیت نادرست در مسیر فجور و شرّ و بدی قرار گیرد، در واقع، این سیر و حرکت تحمیلی بر او است. اگر همین فرد به روش صحیح تربیت شود، فطرت

حق طلبی و کمال خواهی در او شکوفا می شود، زیرا این حقیقت در نهاد همگان نهفته است. بنابراین فطرت انسان به حق متمایل است و گرایش به باطل را محیط بر او تحمیل می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج، ص ۱۷۶). خداوند بقائاً همگان را با فطرت آگاه آفرید، یعنی هیچ کس را جاهل خلق نکرد. بر اساس «فألهمها فجورها و تقواها» (شمس، ۸)، علم و بینش، این سرمایه اصلی را به او داد که در سعادت و شقاوت بشر سهم تعیین کننده دارد و باید شکوفا شوند. زمانی که مراقبت از فطرت صورت نگیرد، فرهنگ متدانی یا توحش که فرهنگ طبیعت مدارانه و ضد فطرت است شکل می گیرد و رشد انسان در مسیر مخالف با فطرت خدادادی قرار می گیرد. به عبارت دیگر، انسان حس گرا است، چون نزدیک ترین ابزار معرفت شناسی او حس است. اگر بشر به سمت دیگری رود که فطرت او را شکوفا می کند (و یثیروا لهم دَفَائِنَ الْعُقُولِ)، انسانی جامع می شود، و گرنه تلی از حس گرایی بر فطرت او ساخته و مصداق (وقد خاب من دساها) (شمس، ۱۰) می گردد؛ یعنی هر روز تدسیس و فطرت را مدسوس می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۳۸، ص ۴۴۱). در اندیشه آیت الله جوادی گذشت که زندگی آنان که برای رشد و تعالی خود از ابزار معرفتی و فرهنگی بهره نمی برند، یعنی به دنبال شکوفایی فطرت خود نیستند، با حیات حیوانات چندان تمایزی ندارد، بلکه غفلت از این توانایی ها و شکوفایی ها، انسان و جامعه انسانی را به پرتگاه سقوط نزدیک می کند و به دنائت و پلیدی می کشاند و در نتیجه، فرهنگ اومانستی و هوامدارانه شکل می گیرد.

### ۳-۷. جهانی بودن

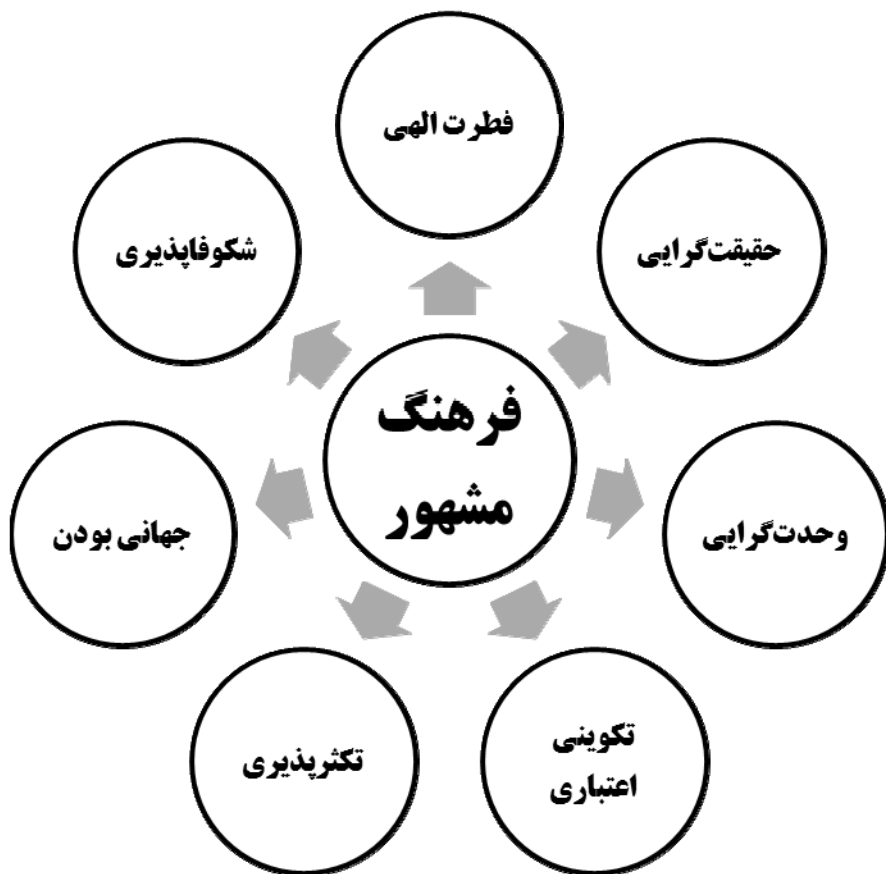
از نظر آیت الله جوادی، فرهنگ فطری فرهنگی جهانی است، چون فطرت در همه انسان ها وجود دارد و می تواند فرهنگ واحدی را در گستره عالم شکل دهد. «اگر قوانین و فرهنگ از فطرت بشر انتزاع و استنباط شوند، چون فطرت همه بشر یکی است، اصول مستخرج از آن نیز می توانند جهانی باشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳). آیت الله جوادی علاوه بر اینکه بر فرهنگ مشترک فطری تأکید دارند و اصول آن را بیان می کنند، به تکرر و تنوع فرهنگی نیز بر اساس این اصول توجه دارند؛ برخلاف برخی از

اندیشمندان مثل وولهایم که به جای دفاع از فرهنگ مشترک از فرهنگ متکثر دفاع می‌کنند (جانسون، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵). البته فرهنگ مشترکی که وولهایم از آن گریزان است، به معنای فرهنگ فطری نیست، بلکه فرهنگی است که جامعه آن را به همه افراد آن تحمیل می‌کند و باید با چیزی که مایل به آن نیستی سرسازش داشته باشی (جانسون، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵). در اندیشه آیت‌الله جوادی، فرهنگ فطری جهانی با تکثر فرهنگی که برخی‌ها ترس از دست رفتن آن با جهانی شدن را دارند، هیچ چالشی ندارد، بلکه تکثر فرهنگی که ناظر به بُعد طبیعی انسان‌ها است، زیر چتر فطرت و فرهنگ فطری معنادار می‌شود. فرهنگ فطری فرازمانی، فرازمینی و فرازبانی است و از همین رو گفتمان فرهنگ فطری می‌تواند جهانی باشد و بسیاری از چالش‌های فکری-معرفتی عصر ما را مرتفع نماید. در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، وحدت جهانی بدون پیوند تکوینی و جهانی میسر نخواهد بود و هرگونه پیوندی که با فطرت انسان‌ها هماهنگ نباشد، یا اعتباری است، نه عینی و تکوینی، یا زوال‌پذیر است، نه پایدار. از این رو هر قانونی که برای هدایت جوامع بشری تدوین می‌شود برای جهان شمول بودن آن باید منطبق با فطرت الهی آنان بوده و دارای آن دو خصوصیت یاد شده، تکوینی نه اعتباری، ابدی نه موسمی و گذرا، باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱).

### ۳-۸. زنگارپذیری

از نظر آیت‌الله جوادی، فرهنگ فطری تحت تأثیر عوامل مختلف تضعیف می‌شود. زنگارپذیری یعنی آنکه سرشت و فطرت الهی انسان به مرور زمان و در اثر تأثیر عوامل پوشیده می‌شود. از منظر ایشان اگرچه عواملی چون وراثت، محیط کودکی، اجتماع، فرهنگ‌ها و سنت‌های حاکم بر جامعه از یک‌سو، و حقایقی چون فطرت خداجو، نهاد پاک انسانی و گرایش‌های سالم درونی از سوی دیگر، در جهت‌گیری و رفتار انسان اثرگذار است، اما همه این تأثیرهای بیرونی یا درونی به نحو اقتضا است و نه علیت تامه (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۲). پس انسان‌ها با وجود آنکه از ذات و فطرتی پاک و ارزشمند برخوردارند، در بسیاری از اوقات با آلوده کردن فطرت الهی خود، جلوه‌های

این ودیعه الهی را - خصوصاً در بعد اجتماعی آن - از بین می‌برند و صدمات جبران‌ناپذیری را به خود جامعه یا حتی در سطوح بین‌الملل وارد می‌کنند و در یک کلمه، مدنیت خود را خدشه‌دار می‌کنند و این امر در عصر حاضر، بیش از گذشته نمایان است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۹۱). بنابراین می‌توان گفت که فسادهای فرم‌یافته در جامعه معلول زنگارپذیری و انحراف انسان‌ها از فطرت الهی است و این فطرت با عوامل مختلفی تحت تأثیر قرار می‌گیرد و در نهایت ممکن است مستور شود. تصویر ذیل ویژگی‌های فرهنگ مشهور را نشان می‌دهد.



شایان ذکر است که ویژگی‌های فطری منحصر در این موارد نیست و اینها نمونه‌های برجسته‌ای بود که به صورت اختصار و در حد مجال نوشتار اشاره شد.

## نتیجه‌گیری

از منظر آیت‌الله جوادی، فرهنگ تجلی توانایی‌های انسان در حیات فردی و اجتماعی است. از آنجا که توانایی‌های انسانی در دو حوزه طبیعت و فطرت بروز پیدا می‌کند، حاکمیت هر یک از این دو در ابعاد مختلفی همچون علم، اراده و عمل منجر به شکل‌گیری فرهنگ متناسب خواهد شد. چنانچه حاکمیت با فطرت باشد، فرهنگ مشهور و متعالی شکل خواهد گرفت و چنانچه حاکمیت با طبیعت انسانی باشد، فرهنگ شکل گرفته فرهنگ مستور (توحش و متدانی) خواهد بود. بر اساس این تعریف، لایه بنیادین و زیرین فرهنگ، «فطرت» است و لایه روئین آن «طبیعت». به عبارتی وجه ذهنی و غیرمادی فرهنگ با مفهوم فطرت، و وجه عینی و مادی آن با مفهوم طبیعت تبیین می‌شود. فرهنگ مطلوب در اندیشه آیت‌الله جوادی، فرهنگی است که بازتاب فطرت باشد. چنانچه فرهنگ بر اساس فطرت شکل بگیرد، فرهنگ شکل یافته فرهنگ فطری خواهد بود؛ زیرا فطرت، طبیعت را نیز معنادار می‌کند. بنابراین فطرت زیرینا، و طبیعت روینای فرهنگ فطری به شمار می‌رود. فرهنگ فطری از ویژگی‌هایی همچون بر ساخته‌ای الهی، تکوینی - اعتباری، حقیقت‌گرا، وحدت‌گرا، تکثرپذیر، زنگارپذیر، جهانی و شکوفاپذیر برخوردار است.

## فهرست منابع

۱. بشیریه، حسین. (۱۳۷۹). نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم. تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.
۲. جانسون، لزلی. (۱۳۷۸). منتقدان فرهنگ (مترجم: ضیاء موحد). تهران: طرح نو.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). توحید در قرآن (چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ الف). حیات حقیقی انسان در قرآن (چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ب). فطرت در قرآن (چاپ سوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ الف). شریعت در آینه معرفت (چاپ پنجم). قم: مرکز نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب). سرچشمه اندیشه (ج ۲ و ۴، چاپ پنجم). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ الف). نسبت دین و دنیا (چاپ پنجم). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). اسلام و محیط‌زیست (چاپ پنجم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم (ج ۷، چاپ چهارم)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۴، چاپ ششم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۵، چاپ پنجم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۱۰، چاپ سوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۱۳ و ۲۱، چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تسنیم (ج ۱۴ و ۱۷، چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). تسنیم (ج ۳۸، چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف). انسان از آغاز تا انجام (چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.

۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب). جامعه در قرآن (چاپ سوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ج). تفسیر انسان به انسان (چاپ پنجم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ د). ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره) (ج ۵، چاپ سوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ز). انتظار بشر از دین (چاپ ششم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ه). ولایت فقیه (چاپ نهم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ و). اسلام و روابط بین الملل (چاپ دوم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. راغب اصفهانی. (۱۳۹۸). مفردات راغب (مترجمان: محمد بندریگی، سیدعباس حسینی و حسین عسگرلو). تهران: انتشارات اسلامی.
۲۵. سجویک، پیتز؛ و ادگار، اندرو. (۱۳۸۷). مفاهیم بنیادی نظریه فرهنگی (مترجمان: مهران مهاجر و محمد نبوی). تهران: آگه.
۲۶. فکوهی، ناصر. (۱۳۹۴). صدویک پرسش از فرهنگ. تهران: تیسا.
۲۷. فیاض، ابراهیم. (۱۳۸۶). منظری اسلامی به ارتباطات و رسانه. مجموعه مقالات دین و رسانه (به کوشش: حمید عبداللهیان). تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۹). اصول کافی (مترجم: محمدباقر کمره‌ای). تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲۹. کوش، دنی. (۱۳۸۱). مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی (مترجم: فریدون وحیدا). تهران: سروش.
۳۰. مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۳). فلسفه فرهنگ. تهران: نشر علمی.
۳۱. معارف، عباس. (۱۳۸۰). نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی. تهران: نشر رایزن.
۳۲. میلنز، آندرو؛ و براویت، جف. (۱۳۹۴). درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر (مترجم: جمال محمدی، چاپ پنجم). تهران: نشر ققنوس.

## References

1. al-Kulayni. (1379 AP). *Usul al-Kafi* (M. B. Kamrei, Trans.). Tehran: Office of History and Islamic Studies. [In Persian].
2. al-Raghib al-Isfahani. (1398 AP). *al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (M. Bandrigi, S. A. Hosseini, & H. Asgarloo, Trans.). Tehran: Islamic Publications. [In Persian].
3. Bashiriyeh, H. (1379 AP). *Theories of culture in the twentieth century*. Tehran: Ayandepooyan Cultural Institute. [In Persian].
4. Fakuhi, N. (1394 AP). *One Hundred Questions From Culture*. Tehran: Tisa. [In Persian].
5. Fayyaz, I. (2007). *An Islamic perspective on communications and media. Collection of articles on religion and media* (H. Abdollahiyan, Ed.). Tehran: Radio Research Office. [In Persian].
6. Javadi Amoli, A. (1383 AP). *Monotheism in the Quran* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
7. Javadi Amoli, A. (1384 AP a). *Nature in the Quran* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
8. Javadi Amoli, A. (1384 AP b). *The Real Life of Man in the Qur'an* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
9. Javadi Amoli, A. (1386 AP a). *Sharia in the Mirror of Knowledge* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
10. Javadi Amoli, A. (1386 AP b). *Source of Thought* (5<sup>th</sup> ed., Vol. 2, 4). Qom: Esra. [In Persian].
11. Javadi Amoli, A. (1387 AP). *The Relationship between Religion and the World* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
12. Javadi Amoli, A. (1388 AP a). *Islam and the Environment* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
13. Javadi Amoli, A. (1388 AP b). *Tasnim* (4<sup>th</sup> ed., Vol. 7), Qom: Esra. [In Persian].



14. Javadi Amoli, A. (1389 AP a). *Wilayat-e Faqih* (9<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
15. Javadi Amoli, A. (1389 AP b). *Islam and International Relations* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
16. Javadi Amoli, A. (1389 AP c). *Society in the Quran* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
17. Javadi Amoli, A. (1389 AP d). *Human-to-human interpretation* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
18. Javadi Amoli, A. (1389 AP e). *Adab-i fana-yi muqarraban* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 5). Qom: Esra. [In Persian].
19. Javadi Amoli, A. (1389 AP f). *Human Expectations from Religion* (6<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
20. Javadi Amoli, A. (1389 AP g). *Tasnim* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 13, 21). Qom: Esra. [In Persian]. [In Persian].
21. Javadi Amoli, A. (1389 AP h). *Tasnim* (6<sup>th</sup> ed., Vol. 4). Qom: Esra. [In Persian].
22. Javadi Amoli, A. (1389 AP i). *Tasnim* (2<sup>nd</sup> ed., Vol. 14, 17). Qom: Esra. [In Persian].
23. Javadi Amoli, A. (1389 AP j). *Tasnim* (3<sup>rd</sup> ed., Vol. 10). Qom: Esra. [In Persian].
24. Javadi Amoli, A. (1389 AP k). *Tasnim* (5<sup>th</sup> ed., Vol. 5). Qom: Esra. [In Persian].
25. Javadi Amoli, A. (1389 AP l). *Man from beginning to end* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
26. Javadi Amoli, A. (1396 AP). *Tasnim* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 38). Qom: Esra. [In Persian].
27. Johnson, L. (1378 AP). *Cultural Critics* (Z. Movahhed, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
28. Kush, Danny. (1381). *The concept of culture in social sciences* (F. Vahida, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian].
29. Ma'aref, A. (1380 AP). *Take another look at the basics of human wisdom*. Tehran: Rizen. [In Persian].

30. Milner, A., & Browitt, J. (1394 AP). *Contemporary cultural theory: an introduction* (J. Mohammadi, Trans., 5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Phoenix Publishing. [In Persian].
31. Mosleh, A. A. (2014). *Philosophy of culture*. Tehran: Scientific publication. [In Persian].
32. Sejwick, P., & Edgar, A. (2008). *Key concepts in cultural theory* (M. Mohajer & M. Nabavi, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian].

## **An Examination of Authority in the Moral Teachings of Nahj al-Balaghah<sup>1</sup>**

**Mahmoud Sheikh al-Eslami<sup>2</sup>**  
**Sayyid Hassan Bathaei<sup>4</sup>**

**Hamideh Makhlesi<sup>3</sup>**  
**Yadollah Dadjoo<sup>5</sup>**

Received: 26/07/2020

Accepted: 21/11/2020

### **Abstract**

Authority, in the sense of legitimate authority, is an issue that has been examined from different aspects and has many types. One of these types is educational authority. Thinkers and schools of thought have discussed this issue, and one of the drawbacks is that the authority of the teacher may eliminate the learner's independence. The present study has tried to investigate the concept and nature of authority in Nahj al-Balaghah moral education to examine the goals and types of education in Nahj al-

- 
1. This article is taken from a doctoral dissertation entitled: A Comparative Study of Teachers' Authority in Ethical Education with an Approach to Religious Sources (Supervisor: Mahmoud Sheikh al-Islami, Advising Professors: Sayyid Hassan Bathaei and Yadollah Dadjoo). Payame Noor University of Qom, Faculty of Theology and Humanities, Department of Islamic knowledge.
  2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Humanities, Payame Noor University, Qom, Iran (Author in charge). Sh.eslami47@gmail.com
  3. PhD Student in Ma'arif Teacher Training, Field of study: Ethics, Qom, Iran. Ha.makhlesi20@yahoo.com
  4. Associate Professor, Department of Islamic knowledge, Faculty of Theology and Humanities, Payame Noor University, Qom, Iran. drbathayi@gmail.com
  5. Associate Professor, Department of Islamic knowledge, Faculty of Theology and Humanities, Payame Noor University, Qom, Iran. Dadjoo43@gmail.com.

---

Shaykh al-Eslami, M. & Makhlesi, H. & Bathaei, H. & Dadjo, Y. (2020). The study of authority in the moral teachings of Nahj al-Balaghah. Taken from the doctoral dissertation: A comparative study of teachers' authority in moral education with an approach to religious sources (Supervisor: Mahmoud Sheikh al-Islami, Advising Professors: Sayyid Hassan Bathaei and Yadollah Dadjoo). The Quarterly Journal of Islam and Social Studies, 8(30), pp. 37-64. Doi:10.22081/jiss.2020.58364.1673

---

Balaghah, as well as the principles and methods of moral education, teacher authority, and learner independence in Nahj al-Balaghah. This research has been carried out on Nahj al-Balaghah through using qualitative content analysis method with Mayring (2000) inductive approach. The sampling method was non-probabilistic and purposeful or standard, which was done by text-studies method and Silverman's rethinking credibility and, quality improvement strategy was used. The findings of the study suggest that the principles and methods of moral education in Nahj al-Balaghah do not indicate the relationship of dominance in education and are planned with the aim of giving freedom and independence to the learner, and the goal of its freedom and reason is to achieve voluntary perfection.

#### **Keywords**

Authority, moral education, ethics of science, Nahj al-Balaghah, power.

## بررسی اقتدار در آموزش‌های اخلاقی نهج البلاغه<sup>۱</sup>

محمود شیخ‌الاسلامی<sup>۲</sup>      حمیده مخلصی<sup>۳</sup>      سیدحسن بطحایی<sup>۴</sup>      یدالله دادجو<sup>۵</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۵      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

### چکیده

اتوریته به معنای اقتدار مشروع، مسئله‌ای است که از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته و دارای انواع گوناگونی است. یکی از این انواع، اتوریته آموزشی است. این مسئله توسط اندیشمندان و مکاتب فکری مورد بحث قرار گرفته است و از اشکالات وارد شده به آن، این است که اتوریته معلم ممکن است سبب حذف استقلال یادگیرنده شود. پژوهش حاضر سعی نموده با هدف بررسی مفهوم و ماهیت اتوریته در آموزش‌های اخلاقی نهج البلاغه به بررسی اهداف و انواع آموزش در نهج البلاغه، همچنین اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی و اتوریته معلم و استقلال یادگیرنده در نهج البلاغه بپردازد. این

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: مطالعه تطبیقی اقتدار معلمان در آموزش‌های اخلاقی با رویکرد به منابع دینی (استاد راهنما: محمود شیخ‌الاسلامی، استادان مشاور: سیدحسن بطحایی و یدالله دادجو). دانشگاه پیام نور قم، دانشکده الهیات و علوم انسانی، گروه معارف اسلامی می‌باشد.

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و علوم انسانی دانشگاه پیام نور قم، ایران (نویسنده مسئول).  
 Sh.eslami47@gmail.com

۳. دانشجوی دکترای مدرسی معارف، گرایش اخلاق، قم، ایران.  
 Ha.mokhlesi20@yahoo.com

۴. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و علوم انسانی دانشگاه پیام نور قم، ایران.  
 drbathayi@gmail.com

۵. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و علوم انسانی دانشگاه پیام نور قم، ایران.  
 Dadjoo43@gmail.com

\* شیخ‌الاسلامی، محمود؛ مخلصی، حمیده؛ بطحایی، سیدحسن؛ و دادجو، یدالله. (۱۳۹۹). بررسی اقتدار در آموزش‌های اخلاقی نهج البلاغه. برگرفته از رساله دکتری: مطالعه تطبیقی اقتدار معلمان در آموزش‌های اخلاقی با رویکرد به منابع دینی (استاد راهنما: محمود شیخ‌الاسلامی، استادان مشاور: سیدحسن بطحایی و یدالله دادجو).

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸ (۳۰)، صص ۳۷-۶۴.  
 Doi: 10.22081/jiss.2020.58364.1673

پژوهش با روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی مایرینگ (۲۰۰۰)، بر روی نهج البلاغه انجام شده است. شیوه نمونه‌گیری از نوع غیراحتمالی و از نوع هدف‌مند یا معیار بوده است که به روش متن‌پژوهی انجام شده و از اعتبار بازاندیشانه و راهبرد ارتقای کیفیت سیلورمن بهره گرفته شده است. آنچه از این پژوهش به دست آمده، بیانگر این است که اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی در نهج البلاغه گویای رابطه سلطه در آموزش نیست و با هدف آزادی و استقلال بخشی به یادگیرنده برنامه‌ریزی شده و جهت آزادی و تعقل او، و به دست آوردن کمال اختیاری است.

### کلیدواژه‌ها

اتوریت، آموزش اخلاقی، اخلاق علم، نهج البلاغه، اقتدار.

## ۱. مقدمه

مفهوم قدرت و سلطه مسئله‌ای است که در عرصه سیاسی امری پذیرفته شده و مطرح شده در اکثر قریب به اتفاق مکاتب فکری است. در اندیشه اسلامی نیز تشکیل حکومت و برقراری عدالت از طریق آن امری ضروری تلقی می‌شود؛ اما مفهوم اتوریته<sup>۱</sup> به معنای اقتدار مشروع و همراه با اطاعت و فرمان‌برداری بیشتر الهام گرفته از نظر وبر است. یکی از تقریرهای مؤثر درباره اتوریته تقریر وبر است. او سه نوع از اتوریته را معرفی می‌کند که می‌تواند سه نظام آموزش و پرورش را پایه‌ریزی کند. سایر اندیشمندان و متفکران غربی نیز به مسئله اتوریته پرداخته‌اند. از سویی مسئله آموزش و پرورش مسئله مورد توجه تمامی مکاتب الهی و بشری بوده است. این مسئله پیشینه‌ای به بلندای تاریخ زندگی بشر دارد. از اولین نیازهای بشر نیاز با آگاهی است که از طریق آموزش محقق می‌شود.

یکی از اشکالات اساسی که به اتوریته آموزشی وارد می‌شود، این است که اتوریته معلم به استقلال یادگیرنده لطمه می‌زند و سبب تلقین دانسته‌ها به او می‌شود. در این شرایط یادگیرنده، تحت تأثیر اتوریته، اختیار خود را از دست می‌دهد و تنها بر اساس خواست معلم تصمیم می‌گیرد. این مسئله در آموزش‌های دینی و اخلاقی، حساسیت بیشتری ایجاد نموده است؛ زیرا این گونه تصور می‌شود که مفاهیم دینی و اخلاقی قابل استدلال نیستند و فرد باید آنها را بی‌چون و چرا بپذیرد؛ از این رو باعث مغزشویی در یادگیرنده می‌شود.

از سویی این موضوع یکی از مسائل اخلاق حرفه‌ای آموزش و پرورش است؛ و باید در حوزه اخلاق حرفه‌ای مورد بررسی قرار گیرد. مسئله اتوریته امری برآمده از تفکر غربی است اما مسئله آموزش و پرورش از مسائلی است که در همه مکاتب فکری دیده می‌شود.

کشف یک امر مدرن و غربی در نگاه نهج‌البلاغه می‌تواند به پویایی این متن کمک نموده و الگوی جامعی از بایسته‌های نظام آموزش در نهج‌البلاغه ارائه نماید. از طرفی

---

1. Authority

ظرفیت‌های مغفول آموزش اخلاقی را آشکار نماید. روشن ساختن بعد تعقل و تفکر و اختیار در آموزش‌های اخلاقی در متون دینی نیز، از دیگر ضرورت‌های این پژوهش است.

این پژوهش سعی نموده تا با هدف شناخت دیدگاه نهج‌البلاغه در مورد اتوریته معلمان در آموزش‌های اخلاقی به بررسی جایگاه آموزش و پرورش، اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی و اتوریته و استقلال یادگیرنده در نهج‌البلاغه به عنوان متن دینی پردازد. همان‌طور که اشاره شد این پژوهش بر اساس روش تحقیق کیفی و از طریق تحلیل محتوای استقرایی و شیوه نمونه‌گیری غیراحتمالی از نوع هدف‌مند یا معیار، جهت دستیابی به تعمیم‌پذیری و تطبیق‌پذیری و از نوع نمونه‌گیری موردی نوعی و با استفاده از شیوه متن پژوهی بر روی متن نهج‌البلاغه انجام می‌شود.

## ۲. بیان مسئله

اتوریته یکی از انواع و اشکال اعمال قدرت است؛ به عبارت دیگر، اقتدار در اصطلاح به حق و قدرت بعضی اشخاص به این‌که تصمیم بگیرند و افراد دیگر را به انجام دادن اعمال و کارهایی وادارند گفته می‌شود. این مفهوم در ارتباط شخص با دیگران شکل می‌گیرد؛ زمانی که فرد حق فرماندهی و اعمال قدرت بر روی دیگران را بر اساس اخلاق یا حقوق داشته باشد. اقتدار مفهومی است که در آموزش و پرورش نیز به کار گرفته می‌شود. بر این اساس معلم به این دلیل که حق فرماندهی و رهبری آموزشی گروهی را به عهده دارد از اقتدار برخوردار است. به عبارت بهتر، معلم به اتکای دانش و تخصص خود صاحب اتوریته است. مفهوم اتوریته و آموزش از آن جهت با هم پیوند خورده‌اند که معلمان به دلیل تخصص و مشروعیت تدریس و از لحاظ اخلاق حرفه‌ای مجاز به کار بست اقتدار هستند. در این میان آموزش‌های اخلاقی بنابه حساسیت‌های خاص در انتقال مفاهیم دینی و اخلاقی در کانون بحث‌های فراوان در حوزه اتوریته آموزشی قرار گرفته‌اند. طرفداران آموزش و پرورش غیراقتدارگرا بر این باورند که اساساً اعمال اتوریته مغایر با هدف اصلی آموزش و پرورش، یعنی استقلال فرد است و بر این



اساس اعمال اقتدار در آموزش‌های اخلاقی را سبب حذف استقلال فرد در انتخاب ارزش‌های اختیاری اجتماعی می‌دانند. به عبارت دیگر، معتقدند فرد باید بتواند ارزش‌های اخلاقی خود را از بین ارزش‌هایی که در جامعه به تصویب رسیده است انتخاب کند و اتوریته در آموزش اخلاقی مانع این نوع انتخاب می‌شود. نکته‌ای که در اینجا اهمیت دارد این است که ارزش‌های اخلاقی اگر تحت فشار و بر اساس مغزشویی انتخاب شده و به فعلیت دربیاید ارزش خود را از دست خواهد داد؛ بنابراین مسئله مورد بحث در اینجا این است که آیا انتقال مفاهیم اخلاقی به افراد با اعمال اتوریته، منجر به حذف استقلال فرد و مغزشویی می‌شود یا یک معلم از نگاه اخلاق حرفه‌ای می‌تواند از نوع خاصی از اتوریته با لحاظ ویژگی‌های خاص خود در آموزش‌های اخلاقی استفاده کند و در عین حال استقلال فرد حفظ شود. در پژوهش حاضر این مسئله از دیدگاه نهج‌البلاغه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پژوهش حاضر سعی دارد با هدف بررسی اتوریته در آموزش‌های اخلاقی در نهج‌البلاغه به کشف دیدگاه این متن درباره اتوریته معلم در آموزش اخلاقی در سه مبحث انواع و اهداف آموزش، اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی، و اتوریته معلم و استقلال یادگیرنده در آموزش اخلاقی پردازد.

هدف اصلی پژوهش حاضر شناخت مفهوم و کیفیت اجرای اتوریته در آموزش‌های اخلاقی در نهج‌البلاغه است که با استفاده از تحلیل محتوای کیفی نهج‌البلاغه در صدد شناخت ماهیت و جایگاه اتوریته آموزشی در نهج‌البلاغه است. این هدف با بررسی اهداف فرعی هم‌چون شناخت انواع و اهداف آموزش، اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی و رابطه اقتدار معلم و استقلال یادگیرنده حاصل می‌شود.

بر این اساس سؤال اصلی این پژوهش، چگونگی ماهیت و کیفیت اعمال اتوریته در آموزش‌های اخلاقی در نهج‌البلاغه است که با پاسخ به سؤالات فرعی از جمله اینکه آموزش در نهج‌البلاغه چه انواعی دارد و چه اهدافی را دنبال می‌کند، و اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی در نهج‌البلاغه کدامند، همچنین این مسئله که رابطه اتوریته معلم و استقلال یادگیرنده در نهج‌البلاغه چگونه است، پاسخ داده خواهد شد.

### ۳. مبانی نظری و پیشینه پژوهش

اتوریت به معنای اعمال قدرت و سلطه از دیرباز در جوامع انسانی امری مورد بحث و تا حدودی پذیرفته شده بوده است. این اصطلاح امری مدرن و برآمده از اندیشه غربی است و جامعه‌شناسان و اندیشمندان علوم تربیتی هر یک با توجه به مشرب فکری و پیش فرض‌های ذهنی خود به آن پرداخته‌اند.

ماکس وبر در آثار متعدد خود اتوریته را بررسی می‌کند. او ارزش و جایگاه ویژه‌ای برای رهبری اقلیت مردم بر دیگران قائل بود و تصمیم‌گیری توده مردم برای دیگران را آرمانی و تا حدی دست‌نیافتنی می‌دانست. وبر تغییرات اجتماعی را از طریق تغییرات سلطه و اقتدار در جامعه ملاحظه می‌کرد، و این یکی از نظریات معروف وبر است. او در جامعه‌شناسی سیاسی خود سه نوع از اقتدار مشروع را بیان کرده است؛ اقتدار فرمند یا کاریزماتیک، اقتدار سنتی، و اقتدار قانونی-عقلایی. در واقع وبر سه نوع موقعیت عقلایی، سنتی و فرمند را تصور می‌کند که اقتدار می‌تواند بر پایه آنها شکل بگیرد. هر یک از انواع سلطه و اقتدار، نظام آموزش و پرورش ویژه‌ای پی افکنده است.

مطهرنیا درباره دیدگاه وبر چنین می‌نویسد: «وبر معتقد است در بطن هر سلطه، رابطه بنیادی فرمان‌دهی و فرمان‌بری وجود دارد و تا وقتی که اوامر اطاعت می‌شود، شخص صاحب سلطه، دارای اقتدار است (مطهرنیا، ۱۳۶۸، ص ۷۶). او همچنین معتقد بود رابطه رهبری و اطاعت موجب می‌شود که هر سلطه‌ای توسط شمار اندک اقلیتی اعمال گردد که بر شیوه مخصوص، نظرهایش را بر اکثریت تحمیل می‌کند (مطهرنیا، ۱۳۶۸، ص ۷۶).

وبر بیان می‌کند که مشروعیت اقتدار به دو طریق تضمین می‌شود؛ اول، بر مبنای کاملاً ذهنی که خود می‌تواند ناشی از تسلیم عاطفی یا انفعالی محض باشد و یا از اعتقاد عقلایی به اعتبار مطلق اقتدار به مثابه تجلی ارزش‌های غایی و تعهد آفرین اخلاقی، زیبایی‌شناختی و... نشأت بگیرد و در واقع بر مبنای این اعتقاد فرد هدایت می‌شود که رستگاری منوط به اطاعت از اقتدار است (وبر، ۱۳۶۷، ص ۹۳). دوم، به وسیله نفع شخصی، یعنی پیامدهای خاصی که فرد انتظار دارد، در پرتو اطاعت از این اقتدار تضمین شود.

و بر اعتقاد دارد که نظام اقتداری که با ضمانت‌های خارجی تضمین شده است، می‌تواند درونی شود. او معتقد است زمانی یک معیار از دید یک جامعه‌شناس اخلاقی محسوب می‌شود که انسان‌ها نوعی ارزش خاص را که در نظرشان به لحاظ اخلاقی نیکو است بدان نسبت دهند و درست به همین ترتیب می‌توان هر رفتاری را که زیبا قلمداد می‌شود بر حسب معیارهای زیبایی‌شناختی ارزیابی کرد (ویر، ۱۳۶۷، ص ۹۷). و بر معتقد به استقلال نسبی است که از راه درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی، فرد یادگیرنده می‌تواند از بین ارزش‌های مصوب جامعه، ارزش‌های عقلانی را برگزیند.

امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، آموزش و پرورش را به‌عنوان عنصر اصلی جامعه‌شناسی می‌داند و بر این اساس معلمان و مربیان را موظف به اعمال اتوریته در آموزش مسائل اخلاقی برای ایجاد نوعی وفاق اخلاقی می‌داند. او بر نقش معلم به‌عنوان الگوی مقتدر تأکید دارد.

تامپسن بیان می‌کند که از دیدگاه دورکیم نباید قدرتی فراتر از آن چه هست به تعلیم و تربیت داده شود. در واقع در اندیشه دورکیم تعلیم و تربیت به بازتولید جامعه راه می‌برد، نه تغییر آن (تامپسن، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸). دورکیم معتقد است که قاعده‌های اخلاقی بر اقتدار خاصی استوارند که به آن فرمان‌بردار و مطیع هستند. او جامعه را یک اقتدار اخلاقی می‌داند و صفت مشخصه هر گونه اقتدار اخلاقی را جلب احترام بیان می‌کند.

دورکیم نیز از مدافعان آزادی فردی است و بر فردگرایی تأکید دارد. به عقیده او انسان در طبیعت آزاد خلق شده و آزادی را از طبیعت کسب می‌کند (دورکیم، بی‌تا، ص ۱۸۴). اما او نیز به محدود شدن آزادی و استقلال فرد در اجتماع معتقد است و ترس از مکافات اخلاقی جامعه را اجباری برای انجام فعل اخلاقی می‌داند. از نظر دورکیم، احساس اجبار، خصلت مقدس اخلاق است. او راه برجسته‌نمودن این احساس اجبار را از طریق اخلاق می‌داند که بدون اختلاف بر همه تحمیل شده باشد. او قدرتمندبودن را لازمه شکوهمند جلوه کردن قواعد اخلاقی می‌داند (دورکیم، بی‌تا، ص ۹۴).

دورکیم همچنین اقتدار اخلاقی را در برابر اقتدار فیزیکی و مادی دانسته و آن را یک واقعیت روانی و یک آگاهی بیان می‌کند که جامعه دارای آن است. از نظر او

جامعه دارای اقتدار اخلاقی برای اجبار به سمت رفتار اخلاقی است.

دورکیم قدرت در تربیت را در دوران کودکی بسیار مؤثر می‌داند، زیرا در این دوران کودک حالت انفعالی دارد و زود تلقین می‌پذیرد و در ثانی مربی به خاطر برتری تجربه و تسلط، قدرت تأثیر زیادی دارد. او اعتقاد دارد مربیان به جای اعتقاد به عدم تأثیر سخنان‌شان باید از وسعت دامنه قدرت خود بترسند.

دورکیم ضمن پیوسته و زمان‌برداشتن فرایند تربیت، احساس تکلیف را عالی‌ترین محرک عمل در کودک می‌داند (دورکیم، بی‌تا، ص ۶۱)؛ بنابراین قدرت اخلاقی مهم‌ترین صفت مربی است.

دورکیم ضمن مقایسه فعل روحانی دینی با معلم، به بیان منشأ این قدرت می‌پردازد. از نظر او آنچه موجب قدرت اخلاقی یک فرد روحانی می‌شود و گفتار او را دل‌نشین می‌کند تصور والایی است که از مأموریت خود دارد. معلم غیرمتدین نیز می‌تواند و باید اندکی از این احساس را در خود داشته باشد. او نیز وابسته به شخص اخلاقی بزرگی است که از حد فرد وی فراتر است و آن جامعه است. معلم باید به این اندیشه‌ها پای‌بند باشد و عظمت آن را در خود احساس کند، آن‌گاه این قدرت در اندیشه‌های او متجلی می‌شود و به شخص او و تراوش‌های او انتقال می‌یابد (دورکیم، بی‌تا، ص ۶۳).

دورکیم معتقد است این اقتدار به‌هیچ‌عنوان مخالف آزادی و استقلال کودک نیست و آزادی فرزند قدرتی است که درست تصور شده باشد؛ و این به دلیل تعریفی است که دورکیم از آزادی دارد. او در ادامه می‌گوید که آزادبودن این نیست که شخص بر اساس آنچه دل‌خواه خود است عمل کند. آزادی به معنای خودداری و عمل کردن خردمندانانه و انجام‌دادن تکلیف است و درست در جهت ایجاد این خودداری یا تسلط بر نفس کودک است که قدرت معلم باید به کار رود. او قدرت معلم را جنبه‌ای از قدرت تکلیف و عقل می‌داند.

به عبارت بهتر، دورکیم شکل جدیدی از اتوریته را مطرح می‌سازد که می‌تواند به تربیت نسلی مقتدر کمک کند. این نوع از اتوریته همراه با فشار و خشونت نیست، بلکه همراه با سیادت اخلاقی و مستلزم وجود اراده و احترام است؛ و در سایه باور درونی

معلم به دانش و مسئولیت خویش است که در یادگیرنده اثر می‌کند.

ژان ژاک روسو که او را مشهورترین مدافع آموزش و پرورش غیراقتدارگرا می‌دانند، ضمن تأکید بر تربیت و اهمیت آموزش‌های اخلاقی، به آزادی انسان بهای زیادی می‌دهد. دیدگاه‌های تربیتی او در کتاب امیل همگی بر تربیت غیرتحمیلی و پافشاری بر حفظ استقلال یادگیرنده تأکید می‌کند و برای پرهیز از تحمیل اراده مربی به‌طور آشکار، تحمیل اراده نهفته را پیشنهاد می‌دهد.

نقیب‌زاده وظیفه آموزش و پرورش را از نگاه روسو، دورنگه‌داشتن انسان‌ها از پلیدی می‌داند. از نگاه او روسو معتقد بود آموزش و پرورش است که مردم را به ملت تبدیل می‌کند و حس میهن‌دوستی را در آنان می‌پروراند (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴، ص ۱۲۷).

او معتقد است وابستگی به آدمیان و مرید شخصی بودن سبب حذف استقلال فرد شده و ممکن است سبب پیدایش مفساد شود. روسو تحمیل اراده معلم بر یادگیرنده را سبب لطمه به آزادی فرد می‌داند و اتوریته آموزشی را نمی‌پذیرد. روسو معتقد بود برای ایجاد استقلال در وجود افراد باید ابتدا آنها را با حقوق‌شان آشنا نمود و نه با تکالیف (روسو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶). او با جامعه‌ای که بنیادش بر نادیده گرفتن حق و آزادی انسانی است مخالفت می‌کند، نه به این معنا که باید از جامعه دوری گزید، بلکه روسو معتقد است جامعه چنان باید پربار گردد که بنیاد آن بر حق و آزادی انسان باشد و تربیت هم باید راهی را بپیماید که با راه طبیعت ناسازگار نباشد.

وظیفه معلم در اندیشه روسو استفاده از استبداد در القای مفاهیم نیست، بلکه، از نظر روسو، معلم باید دموکراسی را به کار ببندد. تربیت باید با فعالیت‌ها و به‌ویژه با استعداد فرد درباره محبت و دست‌زدن به کوشش‌های سودمند اندازه‌گیری شود (مایر، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۳۸).

روسو درباره اطاعت و فرمان‌برداری شاگردان روش‌هایی مانند زور، چاپلوسی و وعده‌ووعید را مردود می‌داند، چون سبب پنهان‌کاری آنها می‌شود. او تأکید می‌کند که شاگردان در هنگام نافرمانی به‌خاطر ترس از مجازات و امید به بخشوده‌شدن یا دردسر و دشواری جواب‌دادن، به هر آنچه که معلم بخواهد اعتراف می‌کنند و معلم تصور

می‌کند که او را متقاعد ساخته است، در حالی که شاگرد در این زمان فقط خسته و مرعوب شده است (روسو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲).

روسو در بیان حدود آزادی فردی، آن را مقید به خواست جامعه می‌داند. در نظام فکری روسو، فرد جامعه پذیر شده و یا یک شهروند کامل، نمی‌تواند برتری احساسات طبیعی خود را حفظ کند، چون در این حالت، همواره بین امیال و وظایف خود مردد می‌ماند و نه می‌تواند یک انسان حقیقی و نه یک شهروند واقعی شود. در این حالت نه برای خودش و نه برای جامعه مفید نخواهد بود (روسو، ۱۳۸۰، ص ۴۲). این بیان در واقع حدود آزادی‌های فرد را مشخص می‌کند و جامعه‌پذیری را سدی در برابر آزادی بی‌حد و حصر می‌داند.

در متون دینی از جمله نهج البلاغه نیز بر ضرورت تشکیل حکومت و اعمال قدرت تأکید شده است. این متون به اقتدار به عنوان معنای مستقل و مستقیم نپرداخته‌اند، اما از تحلیل معنای قدرت و کاربردهای آن می‌توان به مفهوم اتوریته در این متون پی برد. در این متون همچنین می‌توان اتوریته در آموزش را نیز مشاهده نمود.

با توجه به نظریاتی که مطرح شد می‌توان گفت که روسو از مخالفان آموزش و پرورش اقتدارگرا است و معتقد است یادگیرنده باید بتواند ارزش‌های خود را از بین گستره وسیع‌تری از ارزش‌ها انتخاب کند و القای ارزش‌های اخلاقی در سنین بزرگ‌سالی منجر به حذف استقلال یادگیرنده می‌شود.

دورکیم اما معتقد است شکل مناسبی از اقتدار توسط معلم بسیار مفید و تأثیرگذار بوده و می‌تواند منجر به تربیت نسلی مقتدر شود که از جامعه‌پذیری بالایی برخوردارند. در واقع دولت و جامعه به عنوان منبع اتوریته‌مند، این اقتدار را به معلم می‌دهد. این اقتدار نرم و رشددهنده است و منجر به حذف استقلال یادگیرنده نمی‌شود. یادگیرنده در اینجا ارزش‌های خود را از بین ارزش‌های مصوب جامعه خود انتخاب می‌کند.

در این بین وبر معتقد است آموزش و پرورش قانونی-عقلایی می‌تواند از طریق درونی‌سازی گزاره‌های اخلاقی در افراد و با حفظ آزادی و اختیار فردی، او را به سمت انتخاب آگاهانه و مختار ارزش‌های اخلاقی که عقل آن را می‌پذیرد سوق دهد.

این پژوهش سعی دارد بر اساس چاقوب نظری این اندیشمندان، با مطالعه اکتشافی در متن نهج البلاغه، این مسئله را پاسخ دهد که آیا آموزش‌های اخلاقی در نهج البلاغه منجر به حذف استقلال یادگیرنده می‌شود؟

#### ۴. روش پژوهش

این پژوهش با روش تحقیق کیفی مبتنی بر پارادایم تفسیرگرایی بر ساخت‌گرا و به‌روش متن‌پژوهی بر اساس تحلیل محتوای کیفی استقرایی انجام شده است. در پژوهش حاضر، نهج البلاغه به‌عنوان اسناد کتابخانه‌ای و داده‌های این پژوهش با روش متن‌پژوهی تحلیل شده است که این تحلیل‌ها مبتنی بر تفسیرگرایی بوده‌اند.

پژوهش حاضر بر اساس نمونه‌گیری هدف‌مند یا معیار انجام شده است. از انواع نمونه‌گیری هدف‌مند، از نمونه‌گیری جهت‌دستیابی به نمایایی و تطبیق‌پذیری استفاده شده است، و از انواع این نمونه‌گیری، از نمونه‌گیری موردی نوعی استفاده شده و نمونه جامع و کامل نهج البلاغه به کار برده شده است.

همچنین با تمام‌شماری نهج البلاغه، کدهای تعلیم، تعلم، تعلیم اخلاقی و قدرت در این متن بررسی شده است. در نهج البلاغه نیز با روش نمونه‌گیری نوعی به انتخاب فرازهایی پرداخته شد که نرمال‌ترین و نمایان‌ترین مفهوم آموزش و آموزش اخلاقی و اقتدار آموزشی در آنها دیده می‌شد. بنابراین از پرداختن به تمام فرازهایی که اقتدار در آنها دیده می‌شود خودداری شده، چون خارج از شیوه نمونه‌گیری موردی نوعی و خارج از مسئله پژوهشی این پژوهش است.

فنون داده‌یابی در پژوهش حاضر بر اساس بررسی اسناد یا سنجه‌های غیرواکنشی است. در بررسی اسناد از نوع مصنوعات و از داده‌های آرشیوی استفاده شده است. در تحقیق حاضر از روش تحلیل محتوا استفاده شده است. واحد تحلیل محتوا در پژوهش پیش‌رو فرازی از خطبه، نامه و یا حکمت است.

از آنجا که ابزار اصلی و محوری تحلیل محتوا، نظام و مقوله‌های آن است و هر واحدی در تحلیل باید کدبندی شود، یعنی در قالب یک یا چند مقوله قرار بگیرد،

پژوهش حاضر دارای ۳ مقوله اصلی است که مقولات فرعی و خرده‌مقولات در آن جای گرفته‌اند.

در شیوه استقرایی با استفاده از روش فیلیپ مایرینگ که مورد استفاده در این پژوهش بوده است، محقق ابتدا به مطالعه اکتشافی و توصیفی داده‌ها پرداخته و سپس داده‌ها را در قالب مفاهیم و مقوله‌ها قرار می‌دهد. در این روش محقق از تفسیر ذهنی برای تحلیل داده‌ها کمک گرفته است.

سؤال‌های پژوهش با الهام از چارچوب نظری و مفهومی شکل گرفته‌اند. بنابر آنچه بیان شد، سؤالات با مطالعه چارچوب مفهومی و دیدگاه متفکران درباره مفهوم اقتدار در آموزش‌های اخلاقی شکل گرفت.

در این پژوهش از روش اعتبار بازانديشانه استفاده شده است. محقق در حین مطالعه، اعتبار پژوهش را با استفاده از بازانديشی در خودآگاهی، روش و معرفت آزموده است. در روند استخراج مفاهیم، با مراجعه به ترجمه‌های متفاوت از نهج البلاغه، برداشت‌ها و تحلیل را محک زده است. قراردادن مفاهیم در قالب مقولات نیز امری است که مورد بازانديشی قرار گرفته است.

در راستای ارتقای کیفیت، راهبرد ارتقای کیفی سیلورمن مورد استفاده این پژوهش بوده است. همچنین در تحلیل‌ها و تفسیرها، خودانتقادی صورت گرفته است.

## ۵. مفهوم‌شناسی

### ۵-۱. اتوریته

واژه اتوریته، واژه‌ای فرانسوی در لغت به معنای پختن چیزی در دیگ، توانا شدن، قدرت و توانایی آمده است (دهخدا، ۱۳۳۲، ص ۳۱۰۳). به عبارت بهتر، فره، یا نفوذ مادی یا معنوی را اتوریته می‌گویند. معادل فارسی این واژه اقتدار است.

آقابخشی درباره معنی اصطلاحی این واژه می‌نویسد: «اقتدار یا سلطه، نیرو و اقتدایی که از سنت، قانون عقل و یا جاذبه و فره شخصی ناشی شود» (آقابخشی، ۱۳۶۶، ص ۲۸). شعاری‌نژاد (۱۳۶۴) درباره مفهوم اصلاحی اقتدار می‌نویسد: «اقتدار در اصطلاح به حق و



قدرت بعضی اشخاص به این که تصمیم بگیرند و افراد دیگر را به انجام دادن اعمال و کارهایی وادارند و به اصطلاح آنان را بچرخانند گفته می‌شود» (شعاری‌نژاد، ۱۳۶۴، ص ۴۹).

آلن بیرو (۱۳۶۷) درباره این اصطلاح چنین می‌نویسد: «از اصطلاح اقتدار، بر حسب زمینه فکری که در آن به کار گرفته می‌شود معانی گوناگون برمی‌آید؛ به طور کلی، اقتدار را می‌توان به عنوان قدرتی به رسمیت شناخته شده پذیرفته و محترم و مورد اطاعت تعریف کرد؛ بنابراین همان گونه که قدرت‌هایی با چنین خصیصه‌هایی وجود دارند، همان قدر نیز اقتدار صور و اشکال گوناگون می‌یابد. برای آن که اقتدار واقعی پدید آید باید حق فرمان‌دهی و تأثیر بر روی دیگران وجود داشته باشد. چنین حقی بر اساس اخلاق و حقوق جامعه که تجلی منافع عمومی است، تکوین می‌پذیرد».

اگر اقتدار را در قلمرو اندیشه نگاه کنیم، واژه اقتدار حاوی معانی متضادی مانند موارد زیر می‌شود: اقتدار در برابر انتقاد شخصی و تجربه مستقیم قرار می‌گیرد؛ زیرا اندیشه‌هایی را از خارج تحمیل می‌کند و نیز اعتبار، به معنی ارزش علمی یا اخلاقی یک دانشمند یا یک خردمند است (بیرو، ۱۳۶۷، ص ۱۸). به نظر می‌رسد تعریفی که آلن بیرو از اقتدار داده نسبت به تعاریف دیگر جامع‌تر و کامل‌تر است.

ویر (۱۹۶۸) در جامعه‌شناسی سیاسی خود اصطلاح هرشافت (Herrschaft) را به کار می‌گیرد. این اصطلاح معمولاً اقتدار یا سلطه ترجمه می‌شود و با اصطلاح اساسی دیگری، یعنی قدرت، ارتباط دارد. قدرت به توانایی به‌انجام رساندن هدف، به‌رغم هر گونه مقاومت و وادار کردن دیگران به انجام دادن آنچه ما می‌خواهیم، اشاره دارد. اقتدار به وضعیتی اشاره دارد که در آن، افراد از نظر عموم مردم، دارندگان به‌حق یا مشروع قدرت پنداشته می‌شوند. ویر هرشافت را ویژگی اساسی و تغییرناپذیر جهان سیاست می‌دانست. این امر، هم درباره رژیم‌های دموکراتیک صدق می‌کند و هم رژیم‌های غیردموکراتیک (Weber, 1968, pp. 285-416).

بنابر تمامی تعاریف مطرح‌شده، به نظر می‌رسد اقتدار به معنای قدرتی است که مورد پذیرش افراد تحت این قدرت قرار گرفته باشد و این پذیرش، یا از طریق قانونی-عقلایی و یا از طریق سنتی و یا از طریق جاذبه فرهمند ایجاد می‌شود و در هر حال مورد

پذیرش واقع می‌شود. بنابراین می‌توان گفت زمانی که فردی مورد پذیرش افراد دیگر، برای مرجعیت سیاسی و یا آموزشی قرار نگیرد، دارای اقتدار نخواهد بود. از طرفی باید گفت این مفهوم نزدیک به مفهوم هژمونی است؛ زیرا هژمونی به معنای فرادستی و سلطه گروهی بر گروه دیگر با کسب درجه‌ای از رضایت است.

## ۲-۵. استقلال

شعاری نژاد (۱۳۶۴) احساس سالم فرد از شایستگی، استقلال و اعتماد به نفسی که از موفقیت وی در گذشت از مراحل گوناگون رشد و تکامل شخصیت ناشی می‌شود را استقلال می‌داند (شعاری نژاد، ۱۳۶۴، ص ۵۱).

در واقع استقلال به بعد درونی آزادی اطلاق می‌شود و دلالت بر رهایی از عدم اعتماد به نفس و وابستگی درونی دارد. آنچه در این پژوهش از مفهوم استقلال مدنظر است، قدرت تصمیم‌گیری فرد بدون ایجاد فشار فرد مقتدر است. در واقع فرد مستقل باید بتواند بدون تأثیر نفوذ کلام و اقتدار معلم، ارزش‌های اخلاقی را انتخاب کند.

## ۳-۵. آزادی

تعریف آزادی بر اساس اصطلاح آن در علوم مختلف متفاوت ولی نزدیک به یکدیگر است. در فرهنگ علوم تربیتی، شعاری نژاد (۱۳۶۴) دو تعریف از آزادی ارائه می‌دهد:

۱. آزادی شخصی از قیدهایی که با اراده خود انتخاب نکرده است، و خودداری از دخالت در شئون دیگران یا مخل آزادی دیگران شدن.

۲. آزادی در انتخاب فعالیت‌های خود و اظهار عقیده شخصی» (شعاری نژاد، ۱۳۶۴، ص ۲۳۴).

استاد مطهری در تعریف آزادی از دیدگاه اسلام می‌نویسد: «از دیدگاه اسلام آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاب می‌کند؛ یعنی آزادی، حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها، و دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رهاشده» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). آزادی از دیدگاه ایشان، نبودن مانع و سد برای ترقی و تجلی فکر و عمل بشر است.

بنابراین باید گفت آزادی به معنای اختیار بر انجام فعل یا ترک آن، تعریفی است که بیشتر مقبول و مشهور به نظر می‌رسد. آنچه از معنای آزادی در این پژوهش مدنظر است، این است که فرد یادگیرنده در انتخاب ارزش‌های اخلاقی یا ترک آن مختار باشد و ارزش‌های اخلاقی را تحت اجبار اقتدار معلم انتخاب ننموده باشد.

## ۶. اهداف و انواع آموزش در نهج البلاغه

تعلم در نهج البلاغه ارزش بسیاری دارد. فرازهای بسیاری از نهج البلاغه را می‌توان درباره ارزش تعلم مطرح نمود که به صورت غیرمستقیم و ضمنی به جایگاه تعلم و ارزش گذاری بر آن می‌پردازد. به عنوان مثال در تمام فرازهایی که علی بن ابی طالب علیه السلام به آموزش نظامیان، حکمرانان و مدیران می‌پردازند و همچنین فرازهایی که درباره ارزش و مزایای علم سخن می‌گویند، همگی حاکی از ارزش بخشیدن به امر تعلم و یادگیری است، اما به طور مستقیم در حکمت ۳۷۲ در فرمایش خود به جابر بن عبدالله انصاری، یکی از عوامل استحکام دین و دنیا را آموزش معرفی می‌کنند. می‌توان گفت ارزش گذاری بر علم در نهج البلاغه دلیل هماهنگی علم و دین در این اندیشه است. در حکمت ۹۴ نیز با مقایسه ارزش مال و فرزند و آموزش، به علم به مثابه خیر نگریسته شده است. در این حکمت علاوه بر ارزش گذاری برای دانش افزایی، به تشویق افراد به تعلم نیز پرداخته شده است.

از مهم ترین اهداف آموزشی در نهج البلاغه، رهایی از جهل است. در این دیدگاه، معلم نیز باید با هدف و انگیزه رهایی افراد از جهل در امر آموزش قدم بردارد. از سویی از حقوق مردم بر امام، آگاهی بخشی مردم با استفاده از تعلیمات امام است. در نظام آموزشی نهج البلاغه، امام، تربیت یافته پیامبر و صاحب علوم گسترده است که در فرازهایی از نهج البلاغه مردم را دعوت به پرسش از خویشان می‌کند. امام علی علیه السلام در خطبه ۳۴ نهج البلاغه به این مسئله اشاره می‌کنند. این فراز اشاره به وظایف حکومت در اقدام به آموزش عمومی نیز دارد. با توجه به این مسئله باید گفت یکی از انواع آزادی که آزادی از جهل است، در این فراز از نهج البلاغه برای یادگیرنده به رسمیت شناخته شده و بر آن تأکید شده است.

آموزش‌های تعلیم‌داده‌شده در نهج‌البلاغه از گستردگی مفهومی زیادی برخوردار است و شاید بتوان تقسیمات گسترده‌تری از آن انجام داد، اما بر اساس تقسیم‌بندی کلی و با توجه به مسئله پژوهش، می‌توان موارد زیر را به‌طور کلی نام برد:

### ۱-۶. آموزش‌های نظامی

قسمتی از آموزش‌های نهج‌البلاغه با توجه به مسئولیت‌های فرماندهی و زمامداری علی بن ابی‌طالب علیه السلام به تعالیم جنگی اختصاص پیدا نموده است که در این قسمت بررسی می‌شود.

در برخی از فرازهای نهج‌البلاغه مانند خطبه ۶۶، ۱۰۷ و ۱۲۲، به آموزش تاکتیک‌های نظامی پرداخته شده است؛ بنابراین می‌توان گفت در نظام آموزشی نهج‌البلاغه، مدیریت محتوای آموزشی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا از آموزش‌های موردنیاز سربازان و فرماندهان، آموزش تاکتیک‌های نظامی است.

بخشی از محتوای آموزشی موردنیاز در جنگ علاوه بر آموزش نظامی، آموزش روانی در جنگ است که علی بن ابی‌طالب علیه السلام به‌عنوان فرمانده سپاه در جنگ صفین به این مسئله همت گمارد. این محتوای آموزشی شامل آموزش مروت در برابر دشمن و نکات روان‌شناسی برای آماده‌سازی سربازان بوده است که در خطبه ۱۲۳ به آن اشاره شده است.

از دیگر محتوای آموزشی موردنیاز در نبرد، آموزش معنوی سربازان است. بیان نکاتی از عقاید اسلامی درباره جنگ، مرگ، و تشویق و تقویت روحیه مبارزه، از نکات مهم در خطبه ۱۲۴ است.

### ۲-۶. آموزش رهبری و مدیریت

یکی از آموزش‌های تعلیم‌داده‌شده در نهج‌البلاغه، آموزش رهبری و مدیریت است. لازم به ذکر است که آن دسته از آموزش‌هایی که در راستای مدیریت و حکمرانی، به کارگزاران داده می‌شده نیز در این مقوله بررسی شده است. این امر به دلیل نزدیکی

مفهومی و مصداقی حکمران و مدیر در نهج البلاغه صورت گرفته است.

در این راستا، مباحث گوناگونی برای رهبری آموزش داده شده است که بیشترین تمرکز بر اخلاق رهبری و مدیریت مطرح شده است. امام علی علیه السلام برای آموزش رهبری، توصیه به خودسازی و تهذیب نفس می کند و این مسئله به عنوان اولین مسئله در نامه ۵۳ نهج البلاغه مطرح می شود.

از دیگر مباحث مطرح شده در آموزش اخلاق رهبری در نامه ۵۳، می توان به آموزش اقتصادی رهبری اشاره نمود. نحوه برخورد رهبر و زمامدار با خویشاوندان و مردم از دیگر مباحث مطرح شده در بسته آموزشی اخلاق رهبری و مدیریت در نهج البلاغه است. لزوم پرهیز از گرایش به خویشاوندان و اعطای امتیازات خاص به اطرافیان در محور بحث برخورد با خویشاوندان قرار دارد.

مهربانی با مردم، رحم و شفقت با هم نوع، لزوم عفو و گذشت و توجه به قدرت غالب خداوند بر قدرت حاکم و رهبر، پرهیز از خودبینی و تکبر، عقل گرایی در تصمیم گیری، رعایت انصاف، مردم گرایی، حق گرایی، توجه به عدل، رازداری، برطرف نمودن عقده ها و کینه ها در مردم، پرهیز از توجه به سخن چینان، و در نهایت، لزوم ایستادگی در برابر ستم کاران، منشور اخلاق رهبری در برخورد با مردم را در این نامه تشکیل می دهد.

ویژگی ها و صفات اخلاقی رهبری، بخش دیگری از آموزش های ویژه رهبری و زمامداری را تشکیل می دهد. آموزش ساده زیستی و دعوت به آن از دو جهت اهمیت دارد. نخست، به جهت رعایت جایگاه رهبر و کارگزار حکومت اسلامی و دوم، به جهت اخلاق فردی یک مسلمان و پرهیز از سرگرم شدن به امور مادی و کمرنگ شدن هدف خلقت در ذهن فرد.

همچنین در نامه ۳۴، از حقوق متقابل مردم و رهبری صحبت شده است. لزوم خیرخواهی برای مردم، تقسیم عادلانه بیت المال، لزوم آموزش مردم و تربیت آنان، از وظایف رهبری در این خطبه است. بر این اساس آموزش و پرورش مردم در دیدگاه نهج البلاغه از وظایف و مسئولیت های زمامداران است.

در خطبه ۲۱۶ از حقوق متقابل رهبری و مردم صحبت شده و این حقوق بزرگ‌ترین حقوق الهی شمرده شده است. در این دیدگاه رعایت این حقوق سبب اصلاح اجتماع می‌شود.

این خطبه در ادامه به نبایدهای اخلاقی رهبر اشاره می‌کند. یکی از آسیب‌های رهبری، خوش داشتن ستایش‌های مردم است. همچنین اگر رفتار رهبر به گونه‌ای باشد که مردم از آنها کناره‌گیری کنند، آسیب دیگری در رفتار رهبری است. استبداد، خودرأیی و دوری نمودن از مشورت با دیگران نیز از این آسیب‌ها شمرده می‌شود که در این خطبه به آنها پرداخته شده است.

### ۶-۳. آموزش اخلاق و حکمت

بخش دیگری از تعالیم نهج‌البلاغه را تعالیم اخلاقی تشکیل می‌دهد که یکی دیگر از مقوله‌های اصلی مورد پژوهش است. آموزش‌های اخلاقی در نهج‌البلاغه به صورت اخلاق کاربردی و حرفه‌ای عرضه شده است. بر این اساس آموزش اخلاق سیاسی، رهبری و حکمرانی، معاشرت، مدیریت و اخلاق نظامی در نهج‌البلاغه دیده می‌شود که بیشتر در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه متمرکز است.

ترسیم اخلاق برای تمامی اصناف مخاطبان ایشان به تفکیک نقش و حرفه‌ای که در آن قرار گرفته‌اند امری است که کاملاً در نهج‌البلاغه رعایت شده است و دلالت بر ضرورت اصلاح و تربیت جامعه دینی از دیدگاه علی بن ابی‌طالب علیه السلام دارد.

همچنین یکی از مباحث مهم در مباحث آموزشی نهج‌البلاغه تعلم حکمت است. حکمت که به معنای ژرف‌اندیشی در امور است، در مورد اصول و مفاهیم اخلاقی نیز به کار می‌رود. امیرالمؤمنین علیه السلام در حکمت‌های ۷۹ و ۸۰ به یادگیری حکمت اشاره می‌کنند. ارزش یادگیری در اندیشه علوی تا آنجا است که مؤمن برای تعلم از منافق نیز ترغیب و تشویق شده است و از صفات مؤمن این است که حکمت را حتی از منافق می‌گیرد. البته ذکر صفت ایمان در این فراز مهم است، زیرا فرد مؤمن ظرفیت پذیرش و قدرت تشخیص حکمت را از بیان منافق دارد.

## ۷. شیوه‌ها و اصول آموزش اخلاقی در نهج‌البلاغه

آموزش‌های اخلاقی در نهج‌البلاغه را می‌توان در دو بخش شیوه‌ها و اصول مورد بررسی قرار داد؛ در قسمت شیوه‌ها به بررسی مهم‌ترین شیوه‌های آموزش اخلاقی با تأکید بر نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، با توجه به شاخص بودن این نامه پرداخته شده است و در قسمت اصول نیز به مهم‌ترین اصول آموزش اخلاقی با تأکید بر نامه ۳۱ بررسی شده است. تنوع شیوه‌های آموزش اخلاقی در نهج‌البلاغه، دلالت بر توجه به تفاوت‌های فردی متعلمان و لحاظ نمودن شرایط آموزش دارد.

### جدول ۲. شیوه‌های آموزش‌های اخلاقی در نهج‌البلاغه

فراز	شیوه
نامه ۳۱	شیوه آموزش مرحله‌ای (آموزش مراحل خودسازی)
	شیوه پیروی از نیکان (الگوگیری)
	الگودهی (دنیاپرستان)
	آموزش همراه با محبت
	استفاده از شیوه نامه‌نگاری
	استفاده از همه انواع اتوریته
	استفاده از تمثیل

نامه ۳۱ نهج‌البلاغه، در دو حیطة در بحث آموزش اخلاقی قابل بررسی است. در برخی از فرازها به خصوص فرازهای ابتدایی، حضرت علی علیه السلام از انواع آموزش‌ها و روش‌های تربیتی که اعمال نموده سخن می‌گوید و در فرازهای بعدی مستقیماً به آموزش و تربیت می‌پردازد. با نگاهی دقیق‌تر می‌توان گفت اصل نگارش نامه با وجود دسترسی به فرد می‌تواند در جذابیت و ماندگاری کلام تأثیر ویژه‌ای داشته باشد.

در بخش شیوه‌های آموزش اخلاقی می‌توان به شیوه‌های آموزش مرحله‌ای، الگوگیری و الگودهی، آموزش همراه با محبت، استفاده از شیوه نامه‌نگاری، استفاده از همه انواع اتوریته، و استفاده از تمثیل اشاره نمود.

یکی از شیوه‌های آموزش در نهج البلاغه آموزش مرحله‌ای است. آموزش مرحله‌ای به تفاوت‌های فردی توجه دارد و همچنین سن و توانایی فرد را برای دریافت هر مرحله از آموزش در نظر می‌گیرد. اندیشه علوی با در نظر گرفتن این مزایا، یکی از شیوه‌های آموزش اخلاقی خود را آموزش مرحله‌ای قرار داده است.

الگوگیری از نیکان نیز یکی از شیوه‌های پرکاربرد در آموزش اخلاقی است که در نهج البلاغه نیز به آن پرداخته شده است. در این شیوه الگوهای شایسته به فرد معرفی شده و با بیان نقاط برجسته و قابل ستایش زندگی ایشان، فرد تشویق به الگوگیری از آنان می‌شود و این وظیفه متعلم است و معلم صرفاً نقش معرف الگو و مشوق به سمت آن را دارد.

الگودهی نیز شیوه دیگری مرتبط با همین زمینه است. با این تفاوت که معلم در این شیوه به بیان الگوهای شایسته و ناشایست و فرجام آنان اشاره نموده و یا حتی دست به الگوپردازی می‌زند و این مسئله راه را برای انتخاب فرد از بین این دو مدل الگو باز می‌گذارد.

بر این اساس می‌توان گفت که روش آموزش در نهج البلاغه، هم به صورت استادمحور است و هم به صورت مشارکتی. استفاده از روش‌های خطابه و نامه‌نگاری، دلالت بر روش استادمحور می‌کند و استفاده از روش پرسش و پاسخ در آموزش‌ها و روش تقلید و الگوگیری، نشان‌دهنده روش مشارکتی است. البته باید گفت منظور از روش استادمحور در آموزش‌های نهج البلاغه، اشاره به یادگیری سطحی در مخاطب ندارد، بلکه اشاره به روش‌های مرسوم و مورد پذیرش در زمان صدور این آموزش‌ها دارد و با این حال استفاده از روش مشارکتی نیز در نهج البلاغه دیده می‌شود.



اصول آموزش اخلاقی در نهج البلاغه را نیز می‌توان با توجه به نامه ۳۱ مورد بررسی قرار داد که عبارت‌اند از:

### جدول ۳. اصول آموزش‌های اخلاقی در نهج البلاغه

فراز	اصول
نامه ۳۱	اصل شتاب در تربیت فرزند
	اصل تربیت‌پذیری بهتر اخلاقی فرزند در سال‌های اولیه زندگی
	اصل گزینش مباحث در انتقال ارزش‌های اخلاقی
	اصل لزوم آگاهی‌بخشی به معلم
	اصل حفظ استقلال و اختیار یادگیرنده (در فراز آخرت‌گرایی)
	اصل پیروی از یقین شخصی بعد از اندیشه
	اصل واقع‌نگری (نگاه واقع‌بینانه به دنیا و آخرت)

در بخش اصول آموزش اخلاقی می‌توان به اصل شتاب در تربیت فرزند، اصل تربیت‌پذیری در سال‌های اولیه زندگی، اصل گزینش مباحث در انتقال ارزش‌های اخلاقی، اصل لزوم آگاهی‌بخشی به معلم، اصل حفظ استقلال و اختیار یادگیرنده، اصل پیروی از یقین شخصی بعد از اندیشه (تقویت اقتدار در فرد)، و اصل واقع‌نگری اشاره کرد.

بر اساس این اصول، فرزند در سال‌های اولیه، تربیت‌پذیری بالایی دارد و والدین موظف‌اند نهایت استفاده را از این ظرفیت ببرند. همچنین در انتخاب مسائل آموزشی و اخلاقی گزینش لازم است.

همچنین والدین و یا مربی، وظیفه آگاهی‌بخشی به معلم را بر عهده دارند که اشاره به هدف آموزش اخلاقی در این دیدگاه نیز می‌نماید. در تربیت اخلاقی در اندیشه علوی، معلم بعد از اندیشه، بر اساس یقین عمل می‌کند؛ به عبارت بهتر فرد می‌تواند بر

اساس آنچه آموخته، با قاطعیت تصمیم بگیرد و انتخاب نماید. همچنین انتظار می‌رود متعلم بر اساس این اصول، به نحوی آموزش داده شود که نگاه واقع‌بینانه به دنیا و آخرت داشته باشد.

بنابر اندیشه علوی، در تربیت فرزند باید شتاب کرد و از فرصت تربیت‌پذیری کودک در سال‌های اولیه زندگی او نهایت استفاده را برد. از دیدگاه روسو، تربیت اخلاقی کودک بعد از زمان طفولیت وی آغاز می‌شود.

## ۸. قدرت و اقتدار در نهج‌البلاغه

برای بررسی مفهوم اقتدار آموزشی در نهج‌البلاغه ابتدا قدرت الهی، آفات قدرت و اخلاق قدرت بررسی می‌شود و در نهایت به اتوریته آموزشی پرداخته می‌شود.

در اندیشه علوی، قدرت بالذات مخصوص خداوند است و سایر قدرت‌ها در طول قدرت الهی هستند. در فرازهایی از نهج‌البلاغه حضرت علی علیه السلام به قدرت مطلق الهی، قدرت لایزال الهی، قدرت گسترده و قدرت والای الهی اشاره نموده است. این مسئله در خطبه‌های ۱۱، ۱۴۳، ۱۸۶ و... بیان شده است. این فرازها به نوعی آموزش اخلاق هم محسوب می‌شود؛ زیرا زمینه را برای پذیرش محدودیت در قدرت نزد متعلم فراهم می‌کند و راه را برای سوءاستفاده از قدرت می‌بندد. تصور قدرت مطلق الهی و لزوم حرکت در مسیری که خداوند برای قدرت و به کارگیری آن فراهم کرده است، از جمله مسائلی است که می‌توان از این آموزش‌ها برداشت نمود.

امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه، به آسیب‌شناسی قدرت می‌پردازد. یکی از آسیب‌های قدرت، غرور و خودبینی است. در این دیدگاه بین قدرت سیاسی و قدرت آموزشی تفاوتی نیست. از آنجا که اقتدار، اعمال قدرت مشروع است و معلم در حیطه شغلی خود از اقتدار قانونی - عقلایی برخوردار است، می‌توان گفت بر اساس دیدگاه نهج‌البلاغه، اگر معلم، دچار غرور و خودبینی شود، طبیعتاً راه را برای تفکر و استدلال منطقی متعلم می‌بندد. از دیگر آسیب‌های قدرت استبداد است که در دیدگاه علوی منجر به هلاکت می‌شود. از دیگر آفات قدرت تجاوز است. در اقتدار آموزشی می‌توان تجاوز به

محدودهٔ فکر و اندیشه متعلم را به عنوان آفت اعمال قدرت مشروع یا همان اقتدار مطرح نمود.

## ۸-۱. اقتدار آموزشی-سیاسی

دیدگاه علوی در نهج البلاغه بر اهمیت اقتدار آموزشی تأکید دارد. اگر اقتدار آموزشی لحاظ نشود، نظرات معلم تبعیت نخواهد شد. لزوم اطاعت از فرد مقتدر در این اندیشه مورد تأکید است و این امر به اتوریته سیاسی و قاطعیت رهبر کمک می‌کند. اقتدار آموزشی را در سرتاسر آموزش‌های نهج البلاغه می‌توان دید؛ مخصوصاً در نامه ۳۱ نهج البلاغه که مفصل در مقوله آموزش‌های اخلاقی به آن پرداخته شد. در نامه ۳۱ با توجه به رابطه پدر و فرزندی می‌توان اقتدار سنتی را مطرح کرد. همچنین با توجه به دیدگاه شیعه در پذیرش امامت و بنابر نظریه وبر در مورد سیادت کاریزما و در نهایت قبول و پذیرش انتقال کاریزمای پیامبر اسلام به خاندان رسالت ایشان، می‌توان اقتدار کاریزما را مطرح نمود (وبر، ۱۳۹۳، صص ۴۴۳-۴۴۷). در نهایت با توجه به زمامداری و خلافت علی بن ابی طالب علیه السلام در آن زمان، می‌توان اقتدار قانونی-عقلایی را نیز مورد بررسی قرار داد. به عبارت دیگر، هر سه نوع از اتوریتة تعریف شده از دیدگاه وبر، در نامه ۳۱ نهج البلاغه قابل طرح است و با توجه به محتوای این نامه که آموزش‌های اخلاقی است، اتوریته معلم در آموزش اخلاقی در هر سه نوع آن را می‌توان در این نامه یافت.

اما تفاوت حکمت ۳۳۹ و نامه ۳۱ در اتوریته آموزشی در این است که در حکمت ۳۳۹ با توجه به محتوای نامه و مسئولیت تصمیم‌گیری علی بن ابی طالب علیه السلام، نظر ایشان حاکم بر سایر نظرات است و این مسئله می‌تواند به دلیل قدرت سیاسی امام علی علیه السلام نیز باشد، اما در نامه ۳۱، تصمیم با متعلم است که آموزش‌ها و مفاهیم اخلاقی را بپذیرد و به آن عمل کند یا خیر، اما در هر دو فراز می‌توان اتوریته آموزشی را مشاهده نمود.

## ۹. تحلیل و نتیجه گیری

پژوهش حاضر با روش کیفی و با استفاده از رویکرد استقرایی، به تحلیل محتوای متن نهج البلاغه پرداخته است. همان‌طور که بیان شد، این پژوهش با استفاده از چارچوب نظری که بر اساس دیدگاه اندیشمندان غربی، ژان ژاک روسو، امیل دورکیم و ماکس وبر شکل گرفت، به بررسی اهداف و انواع آموزش، اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی و اقتدار معلم و استقلال یادگیرنده در نهج البلاغه پرداخته است.

آنچه از مبانی و چارچوب نظری این پژوهش به دست می‌آید، این است که اقتدار در آموزش‌های اخلاقی ممکن است به استقلال یادگیرنده لطمه وارد کند و سبب مغزشویی در یادگیرنده شود.

بر اساس این دیدگاه، آنچه از تحلیل محتوای نهج البلاغه می‌توان به‌عنوان فرضیه مطرح ساخت، این است که با توجه به ارزش و جایگاه آموزش و پرورش در متن نهج البلاغه و همچنین ارزشی که این متن بر لزوم تعقل و تفکر و نیز اختیار قائل است، آموزش‌های اخلاقی و شیوه‌ها و اصول پرداختن به این آموزش‌ها نباید منجر به مغزشویی و حذف استقلال یادگیرنده شود.

با تحلیل محتوای نهج البلاغه درباره اهداف و انواع آموزش‌ها باید گفت در نهج البلاغه به‌وفور می‌توان محتوای آموزشی غنی و مورد نیاز اقشار مختلف را یافت. این مسئله به‌معنای همراهی علم و دین و عدم تقابل آنها در اندیشه دینی است. در این دیدگاه آموزش از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بر اساس این دیدگاه نمی‌توان دین و دنیا را بدون علم و آگاهی حفظ نمود. هدف از یادگیری در این دیدگاه، رهایی از جهل و تعصب است. بنابراین با توجه به این یافته‌ها و همچنین وجود اقتدار در آموزش‌های اخلاقی نهج البلاغه، به نظر می‌رسد اگر اقتدار آموزشی باعث سلب اختیار یادگیرنده باشد، با هدف آموزش در نهج البلاغه سازگاری نخواهد داشت.

نکته دیگری که از تحلیل محتوای نهج البلاغه به دست می‌آید این است که با بررسی اصول و شیوه‌های آموزش اخلاقی در این متن و به‌ویژه در نامه ۳۱ نهج البلاغه،

یکی از شیوه‌های مؤثر در آموزش، استفاده از اتوریته است که در شکل اتوریته سنتی، کاریزما و قانونی-عقلایی نمود پیدا کرده است.

همچنین در تحلیل متن نهج البلاغه درباره اقتدار باید گفت که اقتدار را می‌توان با توجه به مفهوم قدرت و یا قاطعیت از نهج البلاغه برداشت نمود. بر اساس دیدگاه نهج البلاغه، به کارگیری قدرت باید در جهت خواست خداوند و مورد پذیرش او باشد. از آنجا که اقتدار به اعمال قدرت مشروع تعبیر می‌شود، می‌توان گفت تمام مواردی که در اندیشه علوی به عنوان آسیب برای قدرت شناخته شده است، در اقتدار نیز به عنوان آسیب مطرح می‌شود.

امام علی علیه السلام، استبداد، غرور و تجاوز را آفت‌های قدرت می‌شناسد و می‌توان گفت با استفاده نامشروع و غیراخلاقی از قدرت مخالف است. تأیید این مدعا نیز اشاره به اخلاق قدرت در سایر فرازاها است. بر این اساس استبداد که استفاده نادرست از اقتدار است و تجاوز به آزادی و استقلال فکری یادگیرنده، از مسائلی است که در ماهیت اقتدار آموزشی نهج البلاغه جایگاهی ندارد.

لازم به ذکر است که استفاده از اتوریته در نهج البلاغه به شکل استبدادی نیست، بلکه بعد از مشورت و نظرخواهی، قاطعیت در تصمیم‌گیری را مدنظر دارد.

در نهایت می‌توان گفت اتوریته یا همان اعمال قدرت مشروع بر اساس نظام آموزش علوی، امری آمیخته با همه ارکان آموزش و مرتبط با آنها است. در نهج البلاغه شکلی از اتوریته دیده می‌شود که کاربرد سیاسی ندارد، بلکه صرفاً در جهت آموزش و با حفظ اختیار و استقلال افراد صورت می‌پذیرد. اساساً در اندیشه دینی، سلب اختیار و سلب قدرت تعقل، نتیجه‌ای جز گمراهی ندارد. آنچه در این اندیشه سازنده است هدایت در سایه اختیار و تعقل فرد است.

این شکل از اتوریته، مفهوم و ماهیتی متفاوت از اتوریته‌ای دارد که روسو و وبر تعریف می‌کنند؛ زیرا مبتنی بر سلطه نیست و استقلال فرد را هدف قرار نمی‌دهد. بنابراین می‌توان گفت مفهوم اتوریته آموزشی در اندیشه نهج البلاغه عبارت است از: «به کارگیری قدرت و نفوذ درونی معلم بر روی یادگیرنده بر اساس برانگیختن قوه تعقل در وی».

به عبارت بهتر، اتوریتیه در آموزش‌های اخلاقی نهج‌البلاغه با هدف هدایت و جهت‌دهی به سمت عقلانیت و کمال صورت گرفته است و در این راستا از روش‌های الگودهی و معرفی الگوی نیک و بد در کنار هم بهره گرفته شده است.

این شکل از اتوریتیه منجر به مغزشویی نخواهد شد و فرد متعلم، در جریان این اقتدار، مختار به انتخاب ارزش‌های مصوب مطرح شده خواهد بود. به عبارت دیگر، متعلم از استقلال نسبی برخوردار است، نه استقلال حداقلی و یا حداکثری. نسبی بودن این استقلال نیز نه به دلیل اجبار آموزه‌های اخلاقی، بلکه به دلیل معذوریت‌هایی است که عقل در نافرمانی از آموزه‌های دینی برای انسان ایجاد می‌کند.

## فهرست منابع

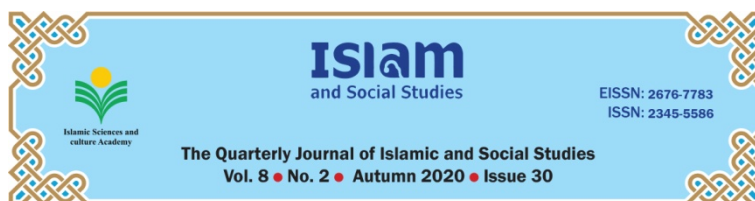
\* نهج البلاغه.

۱. آقابخشی، علی. (۱۳۶۶). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
۲. بیرو، آلن. (۱۳۶۷). فرهنگ علوم اجتماعی (مترجم: باقر ساروخانی). تهران: انتشارات کیهان.
۳. تامپسن، کنت. (۱۳۸۸). امیل دورکیم (مترجم: شهناز مسمی پرست). تهران: نشر نی.
۴. دورکیم، امیل. (بی تا). قوانین و روش‌های جامعه‌شناسی (مترجم: ع. شکیباپور). بی جا: کتاب‌فروشی لاله.
۵. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۲). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۶. روسو، ژان ژاک. (۱۳۸۰). امیل (مترجم: غلامحسین زیرک‌زاده). تهران: ناهید.
۷. شعاری‌نژاد، علی اکبر. (۱۳۶۴). فرهنگ علوم رفتاری. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۸. مایر، فردریک. (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه‌های تربیتی (ج ۲، مترجم: علی اصغر فیاض). تهران: انتشارات سمت.
۹. مطهرنیا، مهدی. (۱۳۶۸). قدرت، انسان، حکومت (ج ۱). بی جا: انتشارات مهدی مطهرنیا.
۱۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). پیرامون انقلاب اسلامی. قم: صدرا.
۱۱. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین. (۱۳۷۴). نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۲. وبر، ماکس. (۱۳۶۷). مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی (مترجم: احمد صدارتی). تهران: نشر مرکز.
۱۳. وبر، ماکس. (۱۳۹۳). اقتصاد و جامعه (مترجم: عباس منوچهری). تهران: انتشارات سمت.
14. Mayring, philipp (2000). Qualitative content Analysis Forum Qualitative social Research. *Online Journal*, 1(2).
15. Weber, M. (1968). *Economy and society*. California, University of California Press, pp. 285-416.

## References

1. Aqabakhshi, A. (1987). *Culture of Political Science*. Tehran: Iran Scientific Information and Documentation Center. [In Persian].
2. Beer, A. (1988). *Culture of Social Sciences* (B. Sarukhani, Trans.). Tehran: Kayhan. [In Persian].
3. Dehkhoda, A. A. (1332 AP). *Dehkhoda dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
4. Durkheim, E. (n.d.). *Laws and methods of sociology* (A. Shakibapour, Trans.). n.p.: Laleh. [In Persian].
5. Mayer, F. (1374 AP). *History of Educational Thoughts* (A. A. Fayyaz, Trans. Vol. 2). Tehran: Samt. [In Persian].
6. Motaharnia, M. (1989). *Power, man, government* (Vol. 1). n.p.: Mehdi Motaharnia Publications. [In Persian].
7. Motahhari, M. (1379 AP). *About the Islamic Revolution*. Qom: Sadra. [In Persian].
8. Naqibzadeh, M. A. (1374 AP). *A look at the philosophy of education*. Tehran: Tahoori Library. [In Persian].
9. Rousseau, J. J. (1380 AP). *Emile* (Gh. H. Zirkzadeh, Trans.). Tehran: Nahid. [In Persian].
10. Shoarinezhad, A. A. (1364 AP). *Behavioral Science Dictionary*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
11. Thompson, K. (1388 AP). *Emile Durkheim* (Sh. Mosamaparast, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
12. Mayring, Philipp (2000). Qualitative Content Analysis [28 paragraphs]. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 1(2), Art. 20, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0002204>. [In Persian].
13. Weber, M. (1968). *Economy and society*. California: University of California Press. [In Persian].
14. Weber, M. (1988). *Basic Concepts of Sociology* (A. Sedarati, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian].
15. Weber, M. (2014). *Economy and Society* (A. Manouchehri, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian].





## **The Study of Audience Personality in the Communication Process of the Holy Prophet (PBUH)**

**Morteza Dadvar Alanaq<sup>1</sup>**

**Mohammad Hossein Daneshkia<sup>2</sup>**

Received: 18/08/2020

Accepted: 21/11/2020

### **Abstract**

Achieving an ideal model of the communication conduct of the Holy Prophet depends on the logical analysis and understanding of the components, the elements, the effective variables, and the process undergone. Because the communication process, no matter how it is established, includes at least three elements: sender, message, and receiver (audience). All three elements have features that, if not considered, serve as barriers to communication, reducing the successful presentation and effectiveness of the message. In this regard, identifying the characteristics of the audience is of great importance, which is done in various fields and domains. The current study tries to identify the factors and characteristics that affect the audience's personality, the type of exposure to the prophetic message in the communication process by referring to historical data and adopting communication elements, using the documentary method and qualitative analysis approach. Getting affected by ethnic-tribal structure, influence of tribal mental idol, economic poverty, authority and domination, tribes' sheikhs and leaders, and influence of alliances and tribal ties in the communication process are among the personality traits of the audience in the era of the Prophet. The priority of cognitive structure, its requirements and challenges are also among the components and general personality traits of the audience that have always been considered by the Holy Prophet in the communication process.

### **Keywords**

Prophetic lifestyle, communication process, audience studies, the age of Bi'tha, tribal mentality, cognitive structure.

---

1. PhD in Islamic History and Civilization, University of Islamic Sciences, Qom, Iran (Author in charge). [mdadvar@guest.ut.ac.ir](mailto:mdadvar@guest.ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Islamic History and Civilization, University of Islamic Sciences, Qom, Iran. [daneshkia@maaref.ac.ir](mailto:daneshkia@maaref.ac.ir)

---

Dadvar Alanaq, M. & Daneshkia, M. (2020). The Study of Audience Personality in the Communication Process of the Holy Prophet (PBUH). *The Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(30), pp. 66-93. Doi:10.22081/jiss.2020.57688.1652

---

## شخصیت‌شناسی مخاطب در فرایند ارتباطی رسول اکرم صلی الله علیه و آله

مرتضی دادور آلانق<sup>۱</sup>      محمدحسین دانشکیا<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

### چکیده

دستیابی به الگویی مطلوب از سیره ارتباطی رسول اکرم صلی الله علیه و آله در گرو تحلیل و فهم منطقی اجزاء، عناصر، متغیرهای مؤثر و فرایند طی شده است؛ چرا که فرایند ارتباط به هر شکلی که برقرار شود، حداقل سه عنصر را در بر می‌گیرد: فرستنده، پیام و گیرنده (مخاطب). هر سه عنصر ویژگی‌هایی دارد که اگر مورد توجه نباشد، به‌عنوان موانع ارتباط، از ارائه موفق پیام و تأثیرگذاری آن می‌کاهد. در این میان شناخت ویژگی‌های مخاطب از اهمیت بسزایی برخوردار است که در حوزه‌ها و قلمروهای گوناگونی انجام می‌پذیرد. نوشتار حاضر می‌کوشد با روش اسنادی و رویکرد تحلیل کیفی، با استناد به داده‌های تاریخی و اقتباس از عناصر ارتباطی، به شناسایی عوامل و ویژگی‌هایی بپردازد که با تأثیر در شخصیت مخاطب، نوع مواجهه وی با پیام نبوی را در فرایند ارتباطی تحت تأثیر قرار می‌دهد. تأثیرپذیری از ساختار قومی-قبیله‌ای، تأثیرپذیری از بت ذهنی قبیله، از فقر اقتصادی، از اقتدار و غلبه، از شیوخ و رؤسای قبایل، و تأثیرپذیری از پیمان‌ها و پیوندهای قبیله‌ای در فرایند ارتباطی، از جمله ویژگی‌های شخصیتی مخاطبان عصر نبوی است. اولویت ساختار شناختی، مقتضیات و چالش‌های آن نیز از جمله مؤلفه‌ها و ویژگی‌های شخصیتی عام مخاطبان بوده که همواره مورد اهتمام رسول اکرم صلی الله علیه و آله در فرایند ارتباطی قرار گرفته است.

### کلیدواژه‌ها

سیره نبوی، فرایند ارتباطی، مخاطب‌شناسی، عصر بعثت، ذهنیت قبیله‌ای، ساختار شناختی.

۱. دکتری تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). mdadvar@guest.ut.ac.ir
۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. daneshkia@maaref.ac.ir

\* دادور آلانق، مرتضی؛ و دانشکیا، محمدحسین. (۱۳۹۹). شخصیت‌شناسی مخاطب در فرایند ارتباطی رسول اکرم صلی الله علیه و آله. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۶۶-۹۳. Doi: 10.22081/jiss.2020.57688.1652

## ۱. طرح مسئله

مخاطب و گیرنده پیام یکی از عناصر اصلی در هر فرایند ارتباطی است. برقراری یک ارتباط مؤثر، به عوامل متعددی بستگی دارد که آگاهی از مؤلفه‌ها و ویژگی‌های شخصیتی مخاطب از مهم‌ترین آنها است (محسنیان‌راد، ۱۳۹۰، ص ۳۹۳). به عبارتی مخاطبان پیام ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی دارند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم می‌تواند دریافت موفق پیام و تأثیرپذیری از آن را تحت تأثیر قرار دهد. برخی از این ویژگی‌های شخصیتی می‌تواند میان عموم مخاطبان مشترک باشد، برخی نیز در طیف خاصی از مخاطبان (در شرایط زمانی و مکانی خاص) جریان داشته باشد.

این امر، یعنی تأثیر ویژگی‌های شخصیتی مخاطب در ایجاد ارتباط و انتقال پیام، در فرایند ارتباطی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و گیرندگان پیام آن حضرت نیز جریان دارد. از این رو نوشتار حاضر در صدد پاسخ به این مسئله است که ارتباط و انتقال پیام به مخاطب در فرایند ارتباطی رسول اکرم صلی الله علیه و آله تحت تأثیر چه متغیرها، شاخصه‌ها و مؤلفه‌های شخصیتی بوده است. بنابراین سعی شده تا در پژوهش حاضر، شخصیت مخاطبان آن حضرت و تأثیرپذیری آنان از عوامل مختلف در فرایند ارتباطی رسول اکرم صلی الله علیه و آله مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

شخصیت مخاطبان پیام نبوی از زوایای مختلفی قابل بررسی است؛ همچون تأثیرپذیری از ساختار و قوای درونی، عوامل محیطی، اجتماعی، نیازهای زیستی، و روانی. شناخت شخصیت مخاطب در هر یک از این ابعاد و مؤلفه‌ها به تناسب، درصدد موفقیت در ارائه پیام را بالا می‌برد. در یک تقسیم‌بندی کلی ابعاد و مؤلفه‌های مذکور را می‌توان تحت دو عنوان ذیل پی‌گیری نمود:

- شخصیت‌شناسی عام (شناخت ویژگی‌های عام مخاطب)

- شخصیت‌شناسی خاص (شناخت ویژگی‌های خاص مخاطب؛ مختص یک طیف،

زمان و موقعیت).

هر دو طیف از ویژگی‌های شخصیتی در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله مورد اهتمام بوده و در این پژوهش بررسی می‌گردد. لزوم بررسی هر دو طیف در سیره ارتباطی نبوی بدان جهت

است که اولاً پیامبر ﷺ خود در مقام رسالت و ارائه پیام، با طیفی از مخاطبان روبرو بود که تحت تأثیر شرائط عصری و نسلی خاص بودند، لذا شخصیت‌شناسی از مخاطب عصر نبوی ضرورت می‌یابد، ثانیاً رسول اکرم ﷺ برای کل بشریت (سبا، ۲۸) و برای همه اعصار (احزاب، ۴۰) برانگیخته شده و مخاطب اصلی آن حضرت «انسان» است، فارغ از زمان و مکان. از این حیث شخصیت‌شناسی از مخاطب عام نبوی و آگاهی از ویژگی‌های مشترک انسان‌ها ضرورت می‌یابد؛ به خصوص زمانی که بدانیم بخش غالبی از رسالت آن حضرت ناظر به اصول مشترک انسانی بوده است.

## ۲. پیشینه

اگرچه برخی، آثار سیره ارتباطی رسول اکرم ﷺ را بررسی کرده‌اند، لکن به صورت مستقل به شخصیت‌شناسی مخاطبان آن حضرت پرداخته‌اند. از اهم آثار مرتبط می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

مقاله «تحلیلی بر سیره ارتباطات میان‌فردی پیامبر اکرم ﷺ» نوشته کریم خان محمدی، «شیوه‌های فرهنگی-ارتباطی پیامبر ﷺ در عهد مکی» نوشته محسن الویری، «ابزارها و شیوه‌های فرهنگی، ارتباطی پیامبر اعظم ﷺ» نوشته بهرام جبارلوی شبستری، و پایان‌نامه «شیوه‌های ارتباطی پیامبر اعظم ﷺ در دوران مکی» نگارش شکوفه شیربندی، و «مهارت‌های ارتباطی در سیره پیامبر اکرم ﷺ» نگارش محمد نادریان.

مهم‌ترین وجه اشتراک آثار فوق با پژوهش حاضر در اصل کاربست رویکرد ارتباطی است، لکن از وجوه متعددی با هم تمایز دارند؛ از جمله اینکه بررسی مؤلفه‌ها و ویژگی‌های شخصیتی مخاطب و تأثیر آن در فرایند ارتباط، یا اصلاً مدنظر آنها نبوده یا در حد اجمال فقط به عنوان گیرنده پیام مورد توجه قرار گرفته است.

بنابراین جنبه نو و ایده اصلی این پژوهش نسبت به آثار پیشین، علاوه بر شخصیت‌شناسی مخاطب و مؤلفه‌ها و متغیرهای مؤثر بر آن در سیره پژوهی ارتباطی، اهتمام به «ساختار و فرایند ساخت» در مخاطب، و نقش و جایگاه آن در فرایند ارتباطی است. به بیان دیگر، اگرچه رویکرد ارتباطی در سیره پژوهی به کار گرفته شده، اما توجه

به شخصیت‌شناسی مخاطب به‌ویژه کاربست «رویکرد شناختی»<sup>۱</sup> در شخصیت‌شناسی، از سوی دیگران و پژوهش‌های پیشین مورد توجه و اهتمام نبوده است. لذا پژوهش حاضر ضمن شناسایی ویژگی‌های شخصیتی و زمینه‌ها و متغیرهای مؤثر بر آن، عنایت و تمرکز ویژه‌ای بر «ساختار و فرایند شناخت» در مخاطب خواهد داشت و نیز بر عواملی که ذهنیت، نگرش و نوع تصمیم‌گیری آنان را جهت می‌دهد.

### ۳. مفهوم‌شناسی

#### ۳-۱. فرایند ارتباط

ارتباط عبارت است از انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آنکه در گیرنده پیام مشابهت معنی با معنی موردنظر فرستنده پیام ایجاد شود (محسنیان‌راد، ۱۳۹۰، ص ۵۷). ارتباط، برخی از مفاهیم، تفکرات و معانی و یا به‌عبارتی پیام‌ها را به دیگران و یا میان عموم گسترش می‌دهد (فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۶).

#### ۳-۲. مخاطب‌شناسی

ارتباط به هر شکلی که برقرار شود، حداقل سه عنصر را در بر می‌گیرد: فرستنده، پیام، گیرنده (مخاطب). هر سه عنصر ویژگی‌هایی دارد که اگر موردتوجه نباشد، به‌عنوان موانع ارتباط، از تأثیرگذاری آن می‌کاهد. شناخت ویژگی‌های مخاطب، در ابعاد گوناگونی انجام می‌پذیرد (محسنیان‌راد، ۱۳۹۶، صص ۳۲۷-۳۶۹)، لذا باید از جنبه‌های مختلف به شناسایی مخاطب همت گماشت و بر اساس نتایج شناخت و متناسب با آن جهت برقراری ارتباط مؤثر اقدام نمود. بنابراین منظور از شخصیت‌شناسی مخاطب در نوشتار حاضر بررسی عوامل و ویژگی‌هایی است که در ساخت شخصیت وی مؤثر بوده و نوع مواجهه آن را در فرایند ارتباطی تحت تأثیر قرار می‌دهد.

---

۱. منظور از «رویکرد شناختی» در پژوهش، توجه به «ساختار و فرایند شناخت» در مخاطب و نیز شناسایی و تمرکز بر عوامل، زمینه‌ها و مؤلفه‌هایی است که به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم، فرایند شناخت، پذیرش، گرایش، انتخاب و... را تحت تأثیر قرار داده و جهت می‌دهند.

### ۳-۳. ساختار شناختی

منظور از ساختار شناختی، مجموعه‌ای از عناصر و قوا در وجود انسان است که به‌عنوان ابزار و منابع شناخت مطرح هستند، و ساحتی برای بروز کارکردهایی مانند ادراک، معناسازی، ارزیابی و تصمیم‌گیری در مورد یک عمل، انتخاب، داوری و اموری از این قبیل است (محمدی نجم، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲). بنابراین عرصه‌ای است که افکار آدمی در آن شکل گرفته، تثبیت و تعمیق می‌یابد. لذا ساختار و حوزه شناخت هدف اصلی جهت تأثیرگذاری بوده و پرداختن به آن حائز اهمیت است.

### ۴. شخصیت‌شناسی عام مخاطبان

در شخصیت‌شناسی عام، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های متعددی از وجوه مشترک مخاطبان می‌تواند ارزیابی گردد. انسان بما هو انسان در فرایند دریافت پیام تحت تأثیر عوامل و ویژگی‌های متعددی است که اهتمام به شناخت و رعایت آنها در برقراری ارتباط موفق بسیار حائز اهمیت است. رویکردهای مختلفی نیز برای دسته‌بندی عوامل و ویژگی‌های مذکور می‌توان به کار گرفت. به‌طور کلی این ویژگی‌ها ناظر به دو ساحت مادی و معنوی انسان است. به نظر می‌رسد فرمایش امام صادق علیه السلام در این زمینه معیار مناسبی برای دسته‌بندی عوامل مذکور باشد که به‌نحو اختصار و کاربردی، ضمن عناوین پنج‌گانه‌ای بیان شده است. طبق فرمایش آن حضرت انسان همواره تحت تأثیر پنج عامل است که اگر هر کدام از آنها تامین نگردد، گرفتار بوده و فکر و روح متعادلی نخواهد داشت: سلامتی، امنیت، درآمد مناسب، ارتباطات با محبت و هماهنگی (همچون ارتباط با همسر، فرزند، دوست و همکاری که اهل خیر و درستی باشد)، و آرامش روحی که اگر این پنجمی حاصل گردد بقیه عوامل نیز فراهم می‌شوند (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، صص ۵۱-۵۲).

برخی از عناوین پنج‌گانه، ناظر به ساحت مادی و برخی دیگر ناظر به ساحت معنوی انسان است. باید توجه داشت که هر یک از عوامل مذکور، مقوله‌های متعددی<sup>۱</sup> را در بر

۱. به‌عنوان مثال: «نیاز به احترام» و «نیاز به مهرورزی» از ویژگی‌های عام مخاطب است که ذیل عامل «ارتباطات با محبت و هماهنگی» قرار گرفته و رسول اکرم صلی الله علیه و آله در فرایند ارتباط همواره بر تامین آن اهتمام داشتند.

می‌گیرد که تفصیل آنها هدف این نوشتار نیست و در آثاری که سیره ارتباطی معصومان علیهم‌السلام را بررسی کرده‌اند مورد توجه بوده است. از این رو در نوشتار حاضر بر ویژگی و عاملی از ابعاد معنوی انسان تمرکز می‌شود که در بررسی سیره ارتباطی معصومان علیهم‌السلام اهتمام شایسته‌ای بدان نشده است؛ یعنی تمرکز بر «ابعاد و ساختار شناختی» مخاطب که ناظر بر ساحت معنوی انسان است. شاید مهم‌ترین ملاحظه در این زمینه، تأمل در فلسفه بعثت انبیا و توجه به هدف آنان از برقراری ارتباط باشد. البته دقت در ماهیت پیام نبوی نیز مؤید همین مطلب است.

امیرالمؤمنین امام علی علیه‌السلام درباره فلسفه بعثت انبیا می‌فرماید: «... وَاضْطَفَى سُبْحَانَهُ مِنْ وَلَدِهِ أَنْبِيَاءَ أَخَذَ عَلَى الْوَحْيِ مِيثَاقَهُمْ وَعَلَى تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ أَمَانَتَهُمْ لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَاهَلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ وَاجْتَالَهُمُ الشَّيَاطِينُ عَنْ مَعْرِفَتِهِ وَاقْتَطَعَتْهُمْ عَنْ عِبَادَتِهِ فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثَبِّتُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَيُزَوِّجَهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ...» (نهج البلاغه، خ ۱).

چند فراز از فرمایش امام علی علیه‌السلام در بحث حاضر محوریت دارد؛ اولاً آن حضرت چالش اصلی جامعه را در انحراف از مسیر، جهل و شرک به خدا معرفی می‌کند، یعنی بروز مشکل شناختی و اعتقادی. ثانیاً راه‌حل آن را نیز سرمایه‌گذاری و فعالیت در حوزه شناخت و ادراک جامعه بیان می‌کند. استخدام تعابیری چون استیادای میثاق فطرت، تذکر نعمت منسی، احتجاج به تبلیغ و برانگیختن دفائن عقول که از مسائل اساسی حوزه شناخت هستند، بر این امر تصریح دارد. طبق این تعابیر، مخاطب اصیل، فرازمانی و فرامکانی انبیا، فطرت، عقل و بُعد شناختی انسان است. بنابراین کارویژه آنان نیز از برقراری ارتباط، معرفت‌بخشی و دست‌یابی به مخاطب متعقل و خردورز بوده است.

توجه به ماهیت پیام انبیا علیهم‌السلام نیز اولویت «ساختار شناختی» مخاطب را تأیید می‌کند؛ چرا که پیامبران برای هدایت و سامان‌دهی شناخت و دست‌یابی به مخاطب متعقل، تلاش‌های خود را از اصلاح در حوزه عقیده و باور شروع کرده‌اند که خود از مقوله‌های محوری در «ساختار و حوزه شناخت» است. همه منابعی که تاریخ و سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را

در دو دوره مکه و مدینه ثبت کرده‌اند اتفاق نظر دارند که نخستین ایجاد ارتباط و اقدامات پیامبرانه حضرت (بعد از بعثت) ناظر به حوزه اندیشه و باور جامعه بوده است. یعقوبی می‌آورد: «رسول خدا سه سال در مکه امر رسالت خود را پوشیده می‌داشت و به یگانگی و پرستش خدای عز و جل و اقرار به پیامبری خویش دعوت می‌نمود... سپس... دعوت خود را علنی ساخت و گفت: "انی رسول الله أدعوکم الی عبادة الله وحده و ترک عبادة الاصنام..."» (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۹).

طبق این گزارش، نخستین مسئله‌ای که رسول اکرم صلی الله علیه و آله مخاطبان را بدان فرا خوانده‌اند، مسئله توحید بوده که از سنخ باور و از مقولات عقل نظری است و در حوزه شناخت و اندیشه قرار می‌گیرد (شرف‌الدین، ۱۳۹۷، ص ۵۵). از دیگر سو در صورت توجه به این نکته که هر رفتاری از سوی فرد و جامعه برآیند و ثمره دو بُعد وجودی انسان است، یکی بُعد شناختی مانند حوزه اندیشه و تعقل، و دیگری بُعد عاطفی مثل میل، رغبت و هیجان (بستانی، ۱۳۷۲، صص ۱۹-۲۰)، بیشتر به اهمیت آن واقف خواهیم شد. از این دو بُعد نیز بُعد شناختی مقدم بر بُعد دیگر بوده و در اولویت قرار می‌گیرد.

توجه به بُعد شناختی انسان و ورود به عرصه عملیات شناختی در فرایند ارتباط، مقوله‌ای است که بشر امروزی (به‌ویژه قدرت‌های جهانی) در چند دهه اخیر به اهمیت آن پی برده و با تمام توان سعی می‌کنند آمال خود را با استفاده از این راهکار محقق سازند. این در حالی است که طبق گزارش‌های تاریخی و متون دینی، پیامبران به خصوص نبی اعظم صلی الله علیه و آله در طی قرون گذشته پایه و اساس اقدامات خود را توجه به بُعد شناختی انسان قرار داده‌اند.

بنابر آنچه بیان شد و طبق آیه شریفه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...» (سبا، ۲۸)، رسول خدا صلی الله علیه و آله برای توجیه دعوت خود، انسان طبیعی را مخاطب پیام قرار داده است؛ زیرا چنین فردی با نهاد خدادادی خود صلاحیت دریافت و فهم پیام ایشان را دارد، اما تأثیر مطلوب پیام در وجود مخاطب و رساندن آن به مقام انسانیت و تعقل، در صورتی تحقق می‌یابد که ضمن آگاهی از مراتب وجودی انسان، موانعی از درون و بیرون وی ایجاد اختلال ننماید. حال سؤال اساسی این است که چه ساحتی در وجود انسان مسئول دریافت و فهم صحیح پیام است و چه موانعی در این بین، ایجاد اختلال می‌نماید؟



هر پیامی که از سوی فرستنده ارسال و مخاطب آن را دریافت می‌نماید در حوزه شناخت انسان قرار می‌گیرد. مسئول اصلی در حوزه شناخت انسان نیز «نفس» است. نفس انسان بسته به اینکه در چه شأنی ظهور نماید، گاهی عقل است، گاهی قلب و گاهی حسی از حواس (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۳). فرمایش امام علی علیه السلام در فلسفه بعثت انبیا مبنی بر برانگیختن عقول انسان‌ها، دقیقاً ناظر بر همین مطلب است. یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله بنا دارد تا انسان را از پایین‌ترین شئون نفس به عالی‌ترین شئون نفس، یعنی رتبه تعقل برساند.

این «نفس» در آیات و روایات متعددی مورد خطاب خدا و توصیف پیغمبرش قرار گرفته است؛ گاهی ترغیب و تشویق شده: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً...» (فجر، ۲۷-۲۸)، «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ» (نازعات، ۴۰) و گاهی توصیف شده: «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» (شیخ حر عاملی، بی‌تا، ص ۹۵) و «أَعْدَىٰ عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنَبَيْكَ» (محمدی ری‌شهری و دیگران، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۴۱۸). این تعابیر هر یک ناظر به شئون مختلفی از نفس است که در آن ظهور می‌کند.

«نفس» یا همان مسئول حوزه شناخت، از چند نوع ابزار و قوه ادراکی برخوردار است که در یک تقسیم‌بندی کلی عبارت‌اند از: حس، خیال، وهم، عقل و قلب. از نظر گاه قرآنی، شناخت نیز از سه طریق حس، عقل و شهود (قلب) انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۹). در این میان شناخت قلبی در توان خواص بوده و فقط در مورد معصومان علیهم السلام احتمال خطا ندارد. راه حس نیز مستقل نبوده و بدون استعانت از قانون عقلی افاده تصدیق نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، صص ۳۱۳-۳۱۵). بنابراین معتبرترین شناختی که انسان غیر معصوم (غیر خواص) توان دستیابی بدان را دارد، شناخت عقلی است. با دقت در این مطلب، ابعاد دیگری از حکمت بیان امام علیه السلام در معرفی «برانگیختن عقول» به‌عنوان کارویژه انبیا روشن می‌گردد.

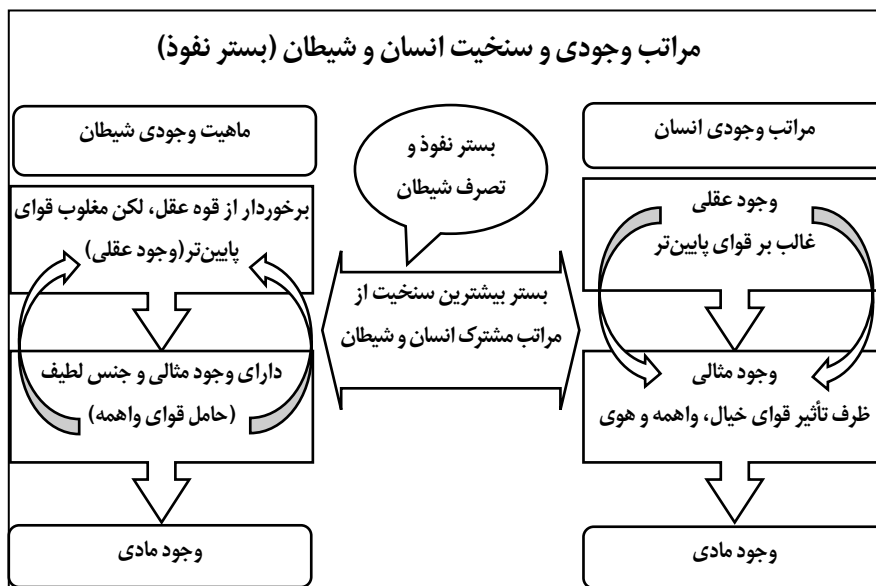
راه‌های شناخت انسان در واقع به لحاظ عوالم سه‌گانه وجودی انسان، یعنی عالم طبیعت (محسوسات)، عالم مثال (متخیلات)، و عالم معقولات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۷). به عبارتی انسان حقیقتی است که این عوالم بالقوه در او جمع هستند (واسعی، ۱۳۹۰، صص ۹-۴۵) و همچنان که در هر یک از مراتب وجودی دارای قوای شناختی

است، نیز دارای یک سری قوای غیرشناختی است. به عنوان مثال، چنان که «قوه عاقله» در رأس قوای ادراکی قرار دارد، در برابر آن قوه‌ای به نام «هوی» می‌تواند سایر قوای حیوانی را رهبری نماید؛ چنان که امام علی علیه السلام عقل را فرمانده لشکر رحمان، و هوای نفس را فرمانده لشکر شیطان معرفی می‌کند که هر یک نفس را به سوی خود می‌کشاند (آمدی، بی‌تا، ص ۱۱۹). همچنین علم را تأییدکننده عقل، و هوای نفس را تزیین کننده شهوت معرفی می‌کند که نفس میان این دو، مورد تنازع قرار می‌گیرد (آمدی، بی‌تا، صص ۱۱۹، ۴۳۴).

نکته حائز اهمیت در این زمینه، ارتباط دوسویه قوای شناختی با هم و نیز تأثیر و تأثر از قوای غیرشناختی است (فرامرز قراملکی و ناسخیان، ۱۳۹۵، صص ۱۹-۴۱؛ عزیزاده، ۱۳۹۶، صص ۶۷-۹۲). از این رو در فرایند ارائه پیام و معرفت‌بخشی، علاوه بر رعایت ارتباط و هماهنگی میان قوای شناختی، باید به تأثیرات دیگر قوای موجود در وجود انسان بر فرایند شناخت عنایت داشت. از سوی دیگر وجود انسان وجودی جدای از عالم هستی نیست و همواره در تأثیر و تاثر از عالم بیرون است. لذا ضروری است تا عوامل و موانع خارج از وجود انسان نیز در این فرایند مدنظر قرار گیرد. یکی از بارزترین موانع بیرونی، شیطان است که در آیه «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ؟» و [او] گروهی انبوه از میان شما را سخت گمراه کرد آیا تعقل نمی‌کردید» به عنوان عامل اصلی در گمراهی مردم معرفی شده است (یس، ۶۲).

در تبیین فلسفه بعثت گذشت که شیطان نیرویی در مقابل انبیا علیهم السلام معرفی شد؛ یعنی حوزه شناخت انسان همچون میدان جنگ است که همواره دو نیروی معارض در آن وجود دارد؛ یکی پیامبر صلی الله علیه و آله و دیگری شیطان و جنود وی. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در میان اصحاب بر حضور مستمر شیطان در این میدان تأکید کرده و می‌فرماید: «ما منکم أحد الا وله شیطان» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۹۷؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۴۱، ص ۳۴۲). تعبیر قرآن از زبان شیطان با وضوح بیشتری صحنه این نبرد را ترسیم می‌کند: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لاَ غَوِيْتَهُمْ اِجْمَعِينَ الاَ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ» (ص، ۸۳) و «قَالَ فَمَا اَغْوِيْتِي لَأَفْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لاَ يَتِيَهُمْ مِنْ بَيْنِ اَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ اَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (اعراف، ۱۶-۱۷).

پیامبر اکرم ﷺ کارکرد ضد معرفتی شیاطین را تبیین کرده و می‌فرماید: «لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكَوَتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۳۳۲). طبق این گزارش پیامبر ﷺ گردش شیطان بر گرد قلوب مؤمنان را مانع از شناخت حقیقت معرفی می‌کند. آن حضرت در روایتی دیگر به ویژگی تصرف شیطان بر فرایند کسب شناخت انسان نیز اشاره می‌کنند: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ فَضَيِّقُوا مَجَارِيَهُ بِالْجُوعِ!» (قضاعی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۳۳۲). این تعبیر حکایت از شدت و گستره نفوذ مهاجم در این نبرد شناختی دارد. عملیات وی در گمراه‌سازی انسان نیز با اختلال در حوزه شناخت انسان صورت می‌پذیرد و به نظر می‌رسد ماهیت وجودی و مراتب سنخیتی که شیطان با انسان دارد مهم‌ترین عامل در موفقیت وی باشد. بیشترین سنخیت شیطان با انسان در رتبه مثال است که در بردارنده قوای واهمه و خیال است. این قوا نیز سرمنشأ دخالت شیطان در وجود انسان است.



از آنجا که فرایند شناخت در عموم انسان‌ها از مجاری حس، خیال و وهم گذر کرده و در نهایت با نیروی عقل، معلوم آنها تحصیل می‌گردد، شیطان در این مسیر و از طریق قوای وهم و خیال در فرایند شناخت اختلال ایجاد می‌کند. همچنین شیطان با وساطت عوامل غیر معرفتی نیز این فرایند را مختل می‌کند (اسراء، ۶۴؛ مائده، ۹۰). با این توضیح، ابعاد فلسفه بعثت انبیا در برانگیختن عقول بشری و نیز نقش و کارکرد شیطان در مقهور ساختن نیروی عقل نمایان می‌گردد. بنابر آنچه بیان گشت، اهتمام به بُعد شناختی مخاطب در فرایند ارتباطی در آموزه‌های اسلامی و سیره نبوی روشن می‌گردد. پس از شخصیت‌شناسی عام مخاطب، در ادامه به شخصیت‌شناسی خاص مخاطبان نبوی در عصر بعثت می‌پردازیم.

#### ۵. شخصیت‌شناسی خاص مخاطبان (مخاطب مقارن بعثت)

با عنایت به اینکه بخش اعظم اقدامات رسول اکرم ﷺ در موقعیت زمانی و مکانی معین و با مخاطبان مشخصی صورت گرفته و هر مخاطبی با توجه به شرایط زمانی، مکانی، محیطی، فرهنگی و اجتماعی می‌تواند تحت تأثیر عوامل خاصی قرار گیرد، بعد از تأملی که در ویژگی پایه و مشترک (عام) مخاطبان داشتیم، در ادامه ویژگی‌های مخاطبان مقارن بعثت را بررسی می‌کنیم. با شناخت شخصیت و خصوصیات آنان در بستر زمانی و مکانی مذکور است که تحلیل اقدامات نبوی در فرایند ارائه پیام و مواجهه با مخاطبان مقدور می‌گردد. طبیعی است که شخصیت مخاطبان عصر نبوی تحت تأثیر مولفه‌های متعدد فکری، فرهنگی، قبیله‌ای، محیطی و... شکل گرفته باشد و در نتیجه تحت تأثیر عوامل متعدد و گوناگونی نیز در فرایند ارتباطی رسول خدا ﷺ قرار گیرد. از این رو سعی می‌شود اهم عوامل مؤثر در این میان استخراج گردد؛ عواملی که در فرایند جذب و تأثیرگذاری، مورد عنایت و توجه رسول اکرم ﷺ نیز قرار گرفته‌اند.

منابع قرآنی، روایی و تاریخی، اطلاعاتی از ویژگی‌های شناختی، اخلاقی، رفتاری و... مخاطبان پیامبر ﷺ در اختیار گذاشته‌اند. البته پرداختن به همه آنها نه ضرورت دارد و نه هدف این بحث است، بلکه از چند آیه کوتاه اما غنی می‌توان بر ابعاد موضوع واقف

شد. قرآن در توصیف مهم‌ترین حوزه‌های عقیدتی، فکری و تصمیم‌گیری دوران مذکور، از اصطلاح «جاهلیت» استفاده می‌کند (آل عمران، ۱۵۴؛ مائده، ۵۰؛ فتح، ۲۶؛ احزاب، ۳۳).  
 پاره‌ای از مظاهر شاخص جاهلیت که در قرآن به آنها تصریح یا اشاره شده، عبارت‌اند از: شرک، نیکی‌نکردن به والدین، کشتن فرزندان از بیم فقر (انعام، ۱۵۱)، زنا (اسراء، ۳۲)، زنده‌به‌گور کردن دختران (تکویر، ۸)، می‌گساری (بقره، ۲۱۹؛ مائده، ۹۰-۹۱)، رباخواری (بقره، ۲۷۵-۲۷۶)، تحقیر زن (نحل، ۵۸-۵۹)، قمار (میسر) و آزلام. این افکار و اعمال همگی از موارد مورد توصیه شیطان معرفی شده است که به‌عنوان مهم‌ترین مانع بیرونی شناخت از وی یاد کردیم (مائده، ۹۰).

امام علی علیه السلام نیز در توصیف وضعیت مذکور می‌فرماید: «از یک سو، فتنه‌های شیاطین و وسوسه‌های هواپرستان، رشته‌های ایمان و اعتقاد و معارف دینی را پاره کرده بود و از سوی دیگر، نابسامانی سراسر جامعه را فرا گرفته و آتش اختلافات از هر سو زبانه می‌کشید...» (نهج البلاغه، خ ۲).

توصیف مذکور از حوزه‌های فکری، اخلاقی، و هنجاری مخاطبان در دوره مقارن بعثت، حکایت از این دارد که فرایند شناخت آنها از اساس دچار اختلال گشته و قوه عاقله آنها مغلوب قوه هوی شده بود؛ به‌گونه‌ای که شخصیت آنها به‌طور کلی مخالف شخصیت مورد نظر اسلام شکل گرفته و در حوزه‌های مذکور بر خلاف اسلام عمل می‌کردند. یعنی نه تنها از ویژگی مثبتی در تسهیل پذیرش پیام برخوردار نبودند، بلکه بر عکس با موانع متعددی روبرو بودند؛ موانعی که یا از درون ساختار شناختی ایجاد اختلال می‌کرد و یا از بیرون و با وسائط متعدد.

رسول خدا صلی الله علیه و آله در ارائه و تثبیت پیام خود، این موارد را با عنایت به نقش، درصداً تأثیر و تناسب آن با پیام و هدف خویش، سنجیده و اقدام مناسب را در زدودن آن انجام داده‌اند. مثلاً اگر مانع‌زدایی دفعی، پذیرش پیام را مختل می‌نمود، آن حضرت با روش تدریج عمل می‌کردند. جریان منع تدریجی شُرب خمر - که مردم بدان تعلق خاطر داشتند - از این قبیل است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، صص ۲۹۰-۲۹۱)، در حالی که شرب خمر یکی از تعطیل‌کننده‌های قوای ادراکی است. البته راهکار تدریج در سیره نبوی بسته به

ماهیت اعتقادی، ارزشی، هنجاری (فقهی)، اخلاقی و... دنبال و عملیاتی می‌شد. مثلاً عملکرد ایشان در حوزه عقاید (توحید و شرک) با حوزه هنجارهای فقهی متفاوت بود. آن حضرت تدریج را در پذیرش اصل توحید به کار بسته و درخواست نمایندگان قبیله ثقیف مبنی بر بقای بت بزرگ آنان برای یک سال دیگر را رد کردند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، صص ۵۳۹-۵۴۰).

در شخصیت‌شناسی خاص مخاطبان فارغ از آنچه بیان شد- به نظر می‌رسد برخی از عوامل زمینه‌ای همچون ساختار سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن دوره، نقش و اهمیت بسزایی در ساخت شخصیت آنان داشته و نحوه تعاملات آنان را جهت می‌داد. یعنی بافت قبیله‌ای و فقدان وحدت اجتماعی و نبود قانونی واحد در میان اعراب، پیامدهای متعددی را برای جامعه مذکور ایجاد کرده بود. در این میان، تأثیرپذیری از شش مؤلفه ناظر به بحث حاضر، یعنی شخصیت‌شناسی خاص مخاطبان ارزیابی شد که قابل تأمل و مهم به نظر می‌آیند. مؤلفه‌های مذکور عبارت‌اند از: ۱. تأثیرپذیری از ساختار قومی- قبیله‌ای، ۲. تأثیرپذیری از بت ذهنی قبیله، ۳. تأثیرپذیری از فقر اقتصادی، ۴. تأثیرپذیری از اقتدار و غلبه، ۵. تأثیرپذیری از شیوخ و رؤسای قبایل، و ۶. تأثیرپذیری از پیمان‌ها و پیوندهای قبیله‌ای. در ادامه به تشریح مؤلفه‌های شش‌گانه مذکور خواهیم پرداخت که از اهم عوامل و مؤلفه‌هایی هستند که به‌نوعی در شکل‌گیری شخصیت مخاطبان نبوی مؤثر بوده‌اند.

### ۵-۱. تأثیرپذیری از ساختار قومی- قبیله‌ای

ساختار قومی و قبیله‌ای، با محوریت ارکانی همچون «نَسَب»، «عَصَب» و «حَسَب» شکل گرفته است (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۱۳). در نتیجه ساخت‌های گوناگون جامعه با محوریت خون و همبستگی درون‌قبیله‌ای سامان می‌یابد و به تبع آن برقراری هر نوع تعامل و ارتباط در چنین جامعه‌ای بدون شناخت، اهتمام و عنایت به ارکان و عناصر مذکور مقدور نبوده و به نتیجه مطلوب نمی‌رسد.

در نظام اجتماعی قبیله‌ای، ارتباط تنگاتنگی میان افزایش منازعات اجتماعی با

افزایش همبستگی درون گروهی و ایجاد حدود و ثغور میان گروهی وجود دارد. در همین راستا است که هم‌پیمانی در سطح جامعه قبیله‌ای ضرورت می‌یابد و روابط فی‌مابین تعریف و تنظیم می‌گردد. از پیامدهای فکری و معنوی چنین شرایطی اسیر شدن افراد در درون این حدود و ثغور نفوذناپذیر است که امکان هر نوع گفت‌وگو و تبادل افکار را سلب نموده و در نتیجه انسداد دریچه‌های فهم و معرفت را به دنبال می‌آورد. به عبارتی نظام فکری و فرهنگی آنان از جمله نظام باورها و ارزش‌ها متناسب با مقتضیات قبیله شکل می‌گیرد.

با عنایت به ویژگی‌های مذکور است که می‌توان رویارویی پیچیده و به‌حسب ظاهر متناقض اقوام و قبایل مختلف مقارن بعثت را با نبی اعظم صلی الله علیه و آله و پیام ارائه‌شده از سوی ایشان تحلیل و درک نمود و حتی زمینه لازم برای فهم دگرگونی و تغییرات فکری و فرهنگی غیرمنتظره بعد از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله را فراهم ساخت. به بیان دقیق‌تر عصر بعثت و ویژگی‌های آن بهترین آینه‌ای است که می‌تواند منش و کنش اعتقادی و اجتماعی آنان را انعکاس دهد و منطق فهم تحولات بعدی را روشن سازد.

مقارن بعثت، نظام و حاکمیتی تحت قانون واحد وجود نداشت و تعاملات اجتماعی نیز بر مبنای مقتضیات قبیله‌ای صورت می‌گرفت. البته وضعیت جغرافیایی و آب‌وهوایی عربستان در شکل‌گیری چنین ساختاری بی‌تأثیر نبود؛ به نحوی که تحقق بستر لازم برای تشکیل دولت متمرکز را با مشکل مواجه می‌نمود (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۸۰). قبایل حاضر در شبه‌جزیره، از نظر نسب به قحطان، عدنان و قضاعه می‌رسیدند که هر کدام دارای شاخه‌هایی بودند. از این میان اعراب قحطانی در جنوب جزیره زندگی می‌کردند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۲۸۶-۲۹۵). اعراب عدنانی نیز قبایل و تیره‌هایی را شامل می‌شدند که مضریان از جمله آنها بودند و در حجاز سکونت داشتند (شهیدی، ۱۳۸۰، صص ۶۹-۷۰).

قریش از تیره مضریان بود و نسب آنها با واسطه به فهر می‌رسید. از نام‌های مشهور در مراحل پایانی این سلسله بنو عبدمناف بن قصی بن کلاب است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۸۳). عبدمناف پسرنی داشت به نام‌های مطلب، نوفل، ابو عمرو، عبدشمس و هاشم (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۱۱) که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرزند عبدالله فرزند عبدالمطلب فرزند هاشم است.

ارتباطات و تعاملات اجتماعی عرب در عصر بعثت، دقیقاً در چارچوب منطق و فرهنگ قبیله‌ای تنظیم می‌شد. در این میان قریش در مرکزیت این ساختار قرار گرفته و از گستره نفوذ بیشتری برخوردار بود. قریش این سروری را مدیون قصی بود که قبایل پراکنده قریش را جمع نمود و در مرکزیت مکه مستقر ساخت. وی چهار پسر به نام‌های عبدالدار، عبدمناف، عبدالعزی و عبدقصی داشت. قصی ریاست مکه را به عبدالدار داد و او نیز وظایف سروری را برای فرزندانش به ارث گذاشت. تنش میان بنوعبدالدار و بنوعبدمناف که با مرگ وی، بر سر سروری مکه آغاز شده بود، با تقسیم مناصب میان آنان به صلح انجامید (یعقوبی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۴). با این حال این تنش و رقابت بعدها در میان بنی‌هاشم و بنی‌امیه ادامه یافت (طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۸۰۱-۸۰۳) و ضمن اینکه بعد از بعثت، تأثیرات عمیقی در فرایند دعوت و ابلاغ پیام رسالت بر جای گذاشت، تحولات بسیاری را نیز در بستر تاریخ در پی داشت؛ به گونه‌ای که می‌توان تفکر قبیله‌گرایانه بنی‌امیه را بنیان اصلی بسیاری از کج‌اندیشی‌های اعتقادی در تاریخ اسلام دانست.

## ۵-۲. تأثیرپذیری از بُت‌ذهنی قبیله در عرصه دینی و اعتقادی

ساختار قبیله‌ای شبه‌جزیره، تأثیر و کارکرد پیچیده‌ای در ارتباط با توسعه و تضییق تفکر دینی و یا دایره نفوذ پیام نبوی در میان قبایل داشته است. بخشی از شخصیت‌شناسی مخاطبان خاص رسول خدا ﷺ در عصر بعثت، در گرو ذهنیت‌شناسی قبایل، یعنی شناخت بت‌های ذهنی و تصورات قالبی قبیله در عصر مذکور است که در این صورت چگونگی مواجهه قبایل عرب با اسلام و مسلمانان نخستین، قابل فهم گشته و در نتیجه روشن خواهد شد که قبیله‌اندیشی با عقاید و باورهای دینی چه نسبتی دارد و چه چالشی را در مسیر گسترش پیام نبوی ایجاد می‌نمود.

ساختار اجتماعی قبیله‌محور، به‌ویژه در جامعه جاهلی حجاز که همراه با خون‌ریزی و نفرت‌های تاریخی همراه بوده، بستری نامناسب برای رویش و زایش اندیشه‌ها و مانعی در مسیر نمایان‌ساختن گنجینه‌های عقول انسانی به حساب می‌آمد. تفکر عقلانی و ایمان عاقلانه، احتیاج به تجربه فضای اجتماعی مناسب دارد. در فضای اجتماعی‌ای که



گروه‌های قومی در حصار قبیله محدود می‌شوند، فرصت تبادل افکار را از دست داده و زمینه‌ای برای تجربیات جدید نمی‌یابند. از این رو انسان اسیر در بافت قبیله، متأثر از تلقینات قبیله، دارای ذهنیت بسته قبیله‌ای گشته و نه تنها در مدار قبیله می‌اندیشد که اساساً داده‌های معرفتی فراتر از ذهنیت قبیله را نمی‌تواند درک و تصور نماید.

ذهنیت قبیله‌ای فرایند شناخت و تصمیم‌گیری را تحت تأثیر قرار داده و به تبع آن با ساماندهی رفتارهای قبیله‌مداران، شخصیتی محبوس برای انسان می‌سازد و جهالت اجتماعی را در متن تفکر و عواطف انسان وارد می‌نماید. از این رو در جامعه قبیله‌منش، قضاوت و داوری در ارتباط با حوادث و پدیده‌های اجتماعی بر مبنای استدلال و شواهد صورت نگرفته و با معیار کشش‌ها و گرایش‌های قبیله‌ای انجام می‌شود. به عبارتی این ساختار به چرخه تولید جهالت اجتماعی منتهی گشته و افراد قبل از اینکه در بستر تعقل و اندیشه زندگی کنند، بر مبنای توجهات ساختار قبیله اقع گشته و عمل می‌نمایند.

در ساختار قبیله‌ای، مدیریت فضای فکری - فرهنگی قبیله توسط رئیس قبیله انجام می‌شود. اگرچه در ساختار قبیله نیز مراتب متعددی از قدرت تعریف می‌شد، لکن رئیس قبیله در رأس هرم قدرت قرار داشت (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۵۴۶). بر این اساس، این رئیس قبیله بود که اجازه می‌داد افراد چه نوع پیامی بپذیرند، چگونه فکر کنند و به کدام دسته از ارزش‌ها ملتزم گردند. ذهنیت رئیس قبیله نیز بیشترین تناسب را با ارزش‌های قبیله داشته و او در واقع ذهنیت خود را از باورهای رایج در قبیله می‌گیرد و متناسب با ارزش‌های قبیله عمل می‌کند، و در این چرخه بسته معرفتی، منطبق عقلانی از کار افتاده، و تقلید در ذهنیت قبیله مستحکم می‌گردد. از جمله پیامدهای آن جلوگیری از ارائه و طرح تفکراتی است که با معیار قبیله متبوع مغایر باشد. چنان‌که مشرکان انگشت خویش را در گوش می‌گذاشتند تا کلام الهی را نشنوند (نوح، ۷) و به قبایل خویش دستور می‌دادند تا از شنیدن قرآن دوری گزیده و با ایجاد هیاهو، مانع شنیدن دیگران گردند (فصلت، ۲۶).

مطالبی که بیان گشت به‌روشنی گویای این واقعیت معرفت‌شناختی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای ارائه پیام و نفوذ در ذهنیت بسته قبایل عرب، با چه دشواری‌ها و

چالش‌هایی مواجه بوده‌اند. با این نگاه است که می‌توان دعوت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از خویشان نزدیک (شعراء، ۲۱۴) را در آغاز دعوت عمومی، توجیه و تحلیل نمود؛ یعنی ذهنیت بسته قبیله‌ای از یک سو و نفوذمندی قریش در میان سایر قبایل از سوی دیگر، می‌توانسته مناسب‌ترین مسیر و بستر لازم برای ورود در ذهنیت دیگر قبایل را فراهم سازد.

داده‌های تاریخی نیز بیانگر این است که خاستگاه اصلی مقاومت قریش در برابر اسلام، ذهنیت قبیله‌ای آنها بوده است. سران قریش دین را قبیله‌ای فهم کرده و در نتیجه، پذیرش پیام نبوی و تأیید رسالت ایشان را حاکمیت بنی‌هاشم تصور می‌نمودند. سروری پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در ذهنیت آنان به معنای صعود بنی‌هاشم به رأس هرم سروری بود و این همان چیزی بود که بنی‌امیه و هم‌پیمانان آنان را در برابر رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرار می‌داد (جابری، ۱۳۸۴، صص ۱۳۸-۱۳۹).

شخصیت جامعه مقارن بعثت به نحوی شکل گرفته که منطق و معیار قبیله بر منطق و معیار عقیده ارجحیت و غلبه دارد. بت‌پرستی اساساً باوری است که اگر هم بر بنیان قبیله ایجاد نشده باشد، بی‌شک در بستر و چارچوب قبیله‌گرایی پرورش یافته است. یعنی همان‌گونه که تنش و تفرقه اصل اولیه در روابط قبیله‌ای به شمار می‌آید، تعدد خدایگان نیز اصل تلقی می‌گردد و بر همین اساس هر قبیله بتی برای خویش اختصاص می‌دهد (کلبی، ۱۳۶۴، ص ۹ به بعد). در همین جهت است که وقتی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با ارائه پیام خویش مشرکان را به توحید می‌خواند، مشرکان ضمن واکنشی شدید، می‌گویند که محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌خواهد همه خدایان را یکی کند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۷۰).

به هر حال بت‌ذهنی قبیله، همواره به‌عنوان متغیری منفی در فرایند ارتباطی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عمل می‌کرد. از جمله پیامدهای استمرار آن را حتی بعد از فتح مکه نیز می‌توان مشاهده نمود. پس از فتح مکه، قبایلی که در انتظار نشسته بودند تا سرنوشت قریش با اسلام روشن گردد، با پیروزی جبهه اسلام، به‌صورت قبیله‌ای به اسلام پیوستند. نکته حائز اهمیت در اینجا این است که آنها با نگرش سیاسی و با تفسیر قبیله‌ای از دین، و بر مبنای پیمانی که قبایل با حاکمان سیاسی می‌بستند با اسلام هماهنگ گردیدند. بدین

جهت است که قرآن از ذهنیت پنهان و نگرش قبیله‌ای آنها پرده برداشته و می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ؛ اعراب گفتند: ایمان آوردیم، بگو ایمان نیاورده‌اید لیکن بگوئید اسلام آوردیم و هنوز در دل‌های شما ایمان داخل نشده است و اگر از خدا و رسولش اطاعت کنید چیزی از پاداش کارهای شما را فروگذار نمی‌کند، خدا آمرزنده مهربان است» (حجرات، ۱۴).

زمان زیادی از ورود قبیله‌ای اعراب به ویژه اسلام آوردن دسته‌جمعی قریش نگذشته بود که نه تنها تعصبات خفته در میان جامعه اسلامی بیدار گشت، بلکه روحیه دنیاگرایی و تجارت‌پیشگی قریشی نیز در متن مناسبات اجتماعی وارد شد.

### ۵-۳. تأثیرپذیری از فقر و پیامدهای اجتماعی-روانی آن

ساکنان سرزمین‌های خشک به مقتضای شرایط جغرافیایی، تحمل مشکلات زندگی بادیه‌نشینی، کسب معیشت، و احياناً جنگ به منظور تصاحب چراگاه و منابع طبیعی، به صورت گروهی کوچک زندگی می‌کردند. به طور کلی اعراب شبه‌جزیره، چه بادیه‌نشینان و چه شهرنشینان، زندگی را به سختی سپری می‌کردند. آنها مجبور بودند در مقابل سختی ناشی از اوضاع و احوال نامساعد محیط مقاومت کنند. غارت و چپاول از مشخصات ثابت آنان بود و هر گاه قبیله‌ای دشمنی نمی‌یافت تا آن را غارت کند، از شدت فقر و گرسنگی به قبایل غیردشمن حمله می‌برد. مسائلی از قبیل ظلم و جور، اسارت زنان و کودکان، قتل و کشتار و زنده‌به‌گور کردن دختران، اموری بود که اجتماع آن روز عرب از آن رنج می‌برد. زندگی در پست‌ترین منزل‌ها و برخورداری از آب و غذای ناگوار از دیگر ویژگی‌های آنان بود (نهج البلاغه، خ ۲۶).

این وضعیت باعث ایجاد خصلتی روانی در آنها شده بود. تحمل مشکلات و سختی‌ها آنها را با تجربه کرده بود. این ویژگی، تحمل سختی‌ها، می‌توانست همچون متغییری مثبت و تسهیل‌کننده در گسترش اسلام و تحول اجتماعی نقشی اساسی ایفا کند؛ چرا که یکی از موانع عمده در مقابل تحولات اجتماعی جوامع، فشار و محاصره اقتصادی بعد از آن است. اگر افراد جامعه انقلابی رفاه‌زده یا جامعه مرفه باشد و اعضای جامعه به

مشکلات بعد از دگرگونی اجتماعی آشنایی و عادت نداشته باشند، انقلاب آنان دستخوش نابسامانی‌های فراوانی خواهد شد. از آنجا که اعراب جاهلی تحت آن شرایط سخت و اوضاع و احوال جغرافیایی خاص و با حداقل امکانات اولیه حیات زندگی می‌کردند و به آن عادت داشتند، می‌توانستند فشارهای اقتصادی از جمله محاصره اقتصادی شعب ابی‌طالب را که لازمه انقلاب و تحول اجتماعی-فرهنگی اسلام بود تحمل کنند.

از دیگر سو وقتی طبقه تهیدست جامعه شبه‌جزیره شرایط اقتصادی و اجتماعی قبل از اسلام را با آموزه‌هایی که پیام نبوی به آنان ارائه می‌کرد مقایسه می‌کردند، طبیعی بود که پیام نبوی برای آنان جذابیت داشته باشد.

تاریخ نیز به‌روشنی این واقعیت را نشان می‌دهد که در سال‌های نخستین دعوت رسول اکرم ﷺ دسته‌ای از تهی‌دستان، بردگان و طبقه متوسط جامعه به دین اسلام گرایش پیدا کردند، اما ثروتمندان و سران قبایل که صاحبان ثروت نیز بودند در برابر پیامبر ﷺ ایستادند. نکته حائز اهمیت این است که همین طبقه محروم علاوه بر رغبت بیشتر به پیام نبوی، در برابر فشارها و شکنجه‌های مشرکان نیز استقامت داشتند. بنابراین فقر معیشتی و سختی شرایط زندگی، عاملی زمینه‌ساز برای پذیرش پیام نبوی از سوی بخشی از مخاطبان آن حضرت بوده است که اغلب از طبقات محروم جامعه بودند.

#### ۵-۴. تأثیرپذیری از اقتدار و غلبه

«الْحَقُّ لِمَنْ غَلَبَ» انگاره‌ای است که در نتیجه رواج نزاع و خشونت‌های میان قبایل در ذهنیت مخاطب آن روز ایجاد شده، نوع رفتار و تعامل آنان را جهت می‌داد و برنامه‌های آنان را ترسیم می‌نمود. گرچه نقش و تأثیر این عامل در میان طیف‌های مختلف از قبایل اعراب می‌تواند متفاوت باشد، اما بی‌شک در زمره چند عامل اصلی و عمده انقیاد در برابر دیگری به شمار می‌رفت. جواد علی نقش این مؤلفه را چنین بیان می‌کند: «ولا یعرف الأعرابی شیئاً غیر القوة ولا یخضع إلا لسلطانها. وبموجب هذه النظرة بنی أصول الحق والعدل، وما یتبعهما من حقوق» (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۲۹۶). خداوند متعال با استخدام واژه تسلیم درباره طیفی از مخاطبان رسول اکرم ﷺ به این حقیقت تصریح

می‌کند: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَنُ فِى قُلُوبِكُمْ...» (حجرات، ۱۴). این ویژگی در شخصیت مخاطبان عصر بعثت به‌عنوان متغیری منفی در ارائه موفق پیام نبوی به حساب می‌آید و تنها با اقتدار پیام‌رسان بود که مانع مذکور برطرف و پذیرش پیام از سوی چنین مخاطبانی فراهم می‌گشت. این امر را می‌توان در جریان فتح مکه و گسترش پیام نبوی در میان اعراب به‌روشنی مشاهده نمود (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۲۸۶-۲۸۷).

### ۵-۵. تأثیرپذیری از شیوخ و رؤسای قبایل

در موارد نخستین پیرامون ساختار قبیله‌ای حاکم بر جامعه شبه‌جزیره سخن گفته شد که مانع از تمرکز قدرت در وجود یک نهاد، سازمان و یا گروه شده بود. از این رو در بحث حاضر تأکید بر نقش ویژه رئیس قبیله و برجسته‌ساختن جایگاه وی در امور از جمله فرهنگ‌پذیری یا فرهنگ‌گریزی است. به هر حال پیامد ساخت قبیله‌ای، پخش قدرت در میان شیوخ و رؤسای قبایل بود، چرا که معرّف و نماینده هر قبیله، شیخ آن قبیله بود که ریاست و پیشوایی قبیله را بر عهده داشت. ابن‌خلدون در مقایسه قبیله با شهرهای بزرگ، قبیله را همچون دولتی کوچک توصیف کرده که از ملزومات آن برخوردار بوده، با این تفاوت که نهاد قدرت در قبیله رئیس قبیله است؛ لذا افراد صرفاً در برابر رئیس قبیله خویش پاسخگو بودند، نه شخص، گروه و یا نهاد دیگری (ابن‌خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۱).

این نوع از ترکیب سیاسی-اجتماعی باعث بروز و پیدایش حقوق، ویژگی‌ها و خصوصیاتى در میان رئیس و افراد قبیله می‌گشت (علی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۲۵۳ به بعد). مهم‌ترین حق برای رئیس قبیله، حق تسلیم، خضوع و اطاعت افراد و اعضای قبیله از وی بود. خصوصیتی که برای افراد قبیله به بار می‌آورد، شکل‌گیری طرز تفکر و اندیشه آنان همسو با رؤسای قبایل بود. به عبارتی طرز تفکر و اندیشه رئیس و یا نهایتاً شورای قبیله، طرز تفکر و اندیشه همه اعضای قبیله محسوب می‌شد. چنین ساختاری نقش و قدرت بی‌بدیلی برای رئیس قبیله در ایجاد زمینه برای فرهنگ‌پذیری یا فرهنگ‌گریزی گروهی

را فراهم می‌نمود. پذیرش پیام نبوی از سوی جمعی از قبیله خزاعه به تبعیت از رئیس قبیله (حارث)، از نمونه‌های تأثیرگذاری چنین عاملی است (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۹۹-۲۰۰).

#### ۵-۶. تأثیرپذیری از پیمان‌ها و پیوندهای قبیله‌ای (حلف)

منظور، بستن پیمان و معاهده برای اتفاق، پشتیبانی و مساعدت طرفین در مورد امری از امور است (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۳۷۰). حلف و بستن پیمان ضمن برخورداری از شأن و جایگاه خطیر و مؤثر در حیات اجتماعی مقارن بعثت، دارای حرمت، قداست و وجه دینی نیز بوده است.

انعقاد هر پیمانی، خود اتحاد و ائتلاف‌هایی را در پی داشته و زمینه‌ساز جهت‌گیری‌های جانب‌دارانه و یا ستیزه‌جویانه می‌گردید. این قبیل پیمان‌ها با انگیزه‌های متعددی شکل می‌گرفت که از تأمین و پوشش امنیتی گرفته تا امور اقتصادی، نظامی، استیفای حق، ایجاد نظم و... را شامل می‌شد (علی، ۱۳۹۱، ج ۴، صص ۳۷۱-۳۷۲).

آنچه برای ما در این بحث مهم است، بسترسازی چنین پیمان‌هایی برای پذیرش، تقویت و یا توسعه دامنه نفوذ در عرصه‌های مختلف است. یعنی اگر یک مدیر فکری و پیام‌رسان می‌توانست با تعداد بیشتری از قبایل، چنین پیمان‌ها و پیوندهایی برقرار نماید، دامنه نفوذ وی و به تبع آن دامنه نفوذ پیام وی گسترش می‌یافت. به عبارتی مقوله احلاف (پیمان‌ها) در عصر بعثت در کنار کارکردهای گوناگون، می‌توانسته همچون عاملی در پذیرش و توسعه فرهنگی و یا تقابل فرهنگی عمل نماید. به هر حال رواج مقوله احلاف و کارکرد مؤثر آن در میان اعراب، مولفه‌ای محوری از آن در ذهنیت جامعه ایجاد کرده بود.

مباحثی که تاکنون مطرح شد در دو قسمت مخاطب‌شناسی عام با محوریت ساختار شناختی و عوامل مؤثر بر آن، و مخاطب‌شناسی خاص در عصر نبوی بررسی گشت، و تا حد امکان عواملی که در ناحیه مخاطب، اشراف بر آنها می‌توانست در فرایند ارتباط مورد توجه و بهره‌برداری قرار گیرد ذکر گردید. بی‌شک آشنایی با ساختار شناختی انسان و عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر آن از یک سو و شخصیت‌شناسی خاص مخاطبان پیامبر ﷺ از سوی دیگر، تأثیر بسزایی در تحلیل فرایند ارتباطی و نحوه ارائه پیام نبوی خواهد داشت.

## نتیجه گیری

دستیابی به شناخت مطلوب از مخاطب در هر یک از ابعاد آن، به تناسب، میزان موفقیت در ارائه پیام را بالا می‌برد. تأمل در فرایند ارتباطی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و نوع تعامل آن حضرت با مخاطب بیانگر این است که هر دو گونه از مخاطب‌شناسی عام و خاص در سیره آن حضرت رواج داشته و عملیاتی گشته است. البته به جهت خاتمیت رسالت و عمومیت مخاطبان آن حضرت، عنایت به ویژگی عام مخاطبان در اولویت قرار گرفته است. با عنایت به اینکه «برانگیختن عقول انسان‌ها» از اهداف راهبردی در برقراری ارتباط و ارائه پیام در سیره نبوی بوده، توجه و تأکید بر حوزه شناخت از میان ویژگی‌های عام مخاطبان از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. عمق، گستره و استمرار تأثیر پیام نبوی در طول تاریخ نیز مؤید این امر است. بر این اساس، یک پیام‌رسان به هر اندازه شناخت بیشتر و دقیق‌تری از ابعاد و ساختار شناختی انسان داشته باشد تأثیر پیام وی به همان اندازه از عمق، گستره و استمرار بیشتری برخوردار خواهد بود. فرایند ارتباط و ارائه پیام به هر مقدار در سطح کلان‌تری صورت گیرد، اهمیت شناخت ویژگی عام مخاطبان نیز افزون‌تر می‌شود. آگاهی از ویژگی‌های خاص مخاطبان نیز در اولویت بعدی قرار می‌گیرد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این عرصه به ویژگی‌های شخصیتی مخاطبان معاصر خویش عنایت داشته و اقدامات خود را متناظر با آن انجام داده‌اند. بررسی به عمل آمده در این زمینه بیان‌گر این است که ویژگی‌های شخصیتی مخاطبان معاصر رسول خدا صلی الله علیه و آله اغلب تحت تأثیر آداب و رسوم قبیله‌ای، شرایط اجتماعی و موقعیت جغرافیایی آن دوره بوده است.

بر این اساس، پیام‌رسان نباید مخاطب و گیرنده فکر را جدای از موقعیت، شرایط، کنش‌های اجتماعی و مقتضیات زمانی و مکانی در نظر بگیرد، بلکه در عین برخورداری از مخاطب‌شناسی عام، برای دستیابی به شناخت ویژگی‌های خاص آنان نیز تلاش نماید؛ به‌خصوص زمانی که در سطوح خرد به ارائه پیام و تأثیرگذاری می‌پردازد.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

\* نهج البلاغه.

۱. ابن‌أبی‌جمهور، محمد. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة (محقق: مجتبی‌عراقی، ج ۴). قم: دار سید الشهداء للنشر.
۲. ابن‌اثیر، عزالدین‌أبو‌الحسن‌علی‌بن‌ابی‌الکرم. (۱۳۸۵). الکامل فی‌التاریخ (ج ۲). بیروت: دار صادر و دار بیروت.
۳. ابن‌حنبل، أحمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). مسند احمد بن حنبل (محقق: محمد رضوان عرقسوسی و دیگران، ج ۴۱). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴. ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۷۵). مقدمه تاریخ ابن‌خلدون (مترجم: محمد پروین گنابادی، ج ۱). تهران: علمی و فرهنگی.
۵. ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۳). العبر: تاریخ ابن‌خلدون (مترجم: عبدالحمید آیتی، ج ۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. ابن‌هشام، عبدالملک الحمیری. (۱۳۷۵). السیرة النبویة (مترجم: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۲). تهران: کتابچی.
۷. ابن‌هشام، عبدالملک. (بی‌تا). السیرة النبویة (محقق: مصطفی‌السقا و ابراهیم‌الایاری و عبدالحفیظ شلیبی، ج ۲). بیروت: دار المعرفة.
۸. آمدی، عبدالواحد. (بی‌تا). غرر الحکم و درر الکلم (محقق: مهدی رجایی). قم: دار الکتاب الاسلامی.
۹. بستانی، محمود. (۱۳۷۲). اسلام و روان‌شناسی (مترجم: محمود هوشم). مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. جابری، محمد عابد. (۱۳۸۴). عقل سیاسی در اسلام (مترجم: عبدالرضا سواری). تهران: گام نو.



۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). معرفت‌شناسی در قرآن (چاپ هفتم). قم: نشر اسراء.
۱۲. شرف‌الدین، سید حسین. (۱۳۹۷). ارزش‌های اجتماعی از منظر قرآن کریم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۰). قیام حسین علیه السلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. وسائل الشیعه (محقق: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ج ۲۰). قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). الشواهد الربوبیه (مترجم: جواد مصلح). تهران: سروش.
۱۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، ج ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۹. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). تاریخ طبری (مترجم: ابوالقاسم پاینده، ج ۳). تهران: اساطیر.
۲۰. علی، جواد. (۱۳۹۱). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام (ج ۴، ۵). بغداد: مکتبه النهضة.
۲۱. علیزاده، مهدی. (۱۳۹۶). تبیین برهم‌کنشی عناصر شناختی، هیجانی و ارادی در فرایند تصمیم‌گیری انسان در پرتو آموزه‌های اسلامی. دوفصلنامه علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، ۱۴(۳۷)، صص ۶۷-۹۲.
۲۲. فرامرز قراملکی، احد؛ و ناسخیان، علی اکبر. (۱۳۹۵). قدرت انگاره. تهران: مجنون.
۲۳. فرهنگی، علی اکبر. (۱۳۸۲). ارتباطات انسانی. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۲۴. قضاعی، محمد بن سلامه. (۱۴۳۱ق). مسند الشهاب (محقق: حمدی عبدالحمید سلفی، ج ۲). دمشق: دارالرساله العالمیه.

۲۵. کلیبی، ابوالمنذر هشام بن محمد. (۱۳۶۴). کتاب الأضنام (افست، محقق: احمد زکی باشا). تهران: نشر نو.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (محقق: جمعی از محققان، ج ۶۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. محسنیان‌راد، مهدی. (۱۳۹۰). ارتباط‌شناسی (چاپ یازدهم). تهران: سروش.
۲۸. محسنیان‌راد، مهدی. (۱۳۹۶). ارتباط‌شناسی (چاپ هجدهم، ویراست دوم). تهران: سروش.
۲۹. محمدی ری‌شهری، محمد؛ و دیگران. (۱۳۸۷). حکمت‌نامه پیامبر اعظم ﷺ (مترجم: گروه مترجمان، ج ۷). قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳۰. محمدی نجم، سید حسین. (۱۳۸۷). جنگ شناختی؛ بُعد پنجم جنگ. تهران: مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی و مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.
۳۱. واسعی، صفیه. (۱۳۹۰). ارتباط مراتب وجود با مراتب ادراک از نظر ملاصدرا. جستارهایی در فلسفه و کلام، ۴۳(۸۶)، صص ۹-۴۵.
۳۲. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب بن واضح. (۱۳۷۱). تاریخ یعقوبی (مترجم: محمدابراهیم آیتی، ج ۱). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

## References

- \* Holy Quran.
- \* Nah al-Balagha.
- 1. al-Hurr al-amili. (1409 AH). *Details of Wasa'il al-Shi'a* (Aal al-Bayt Institute, Ed., Vol. 20). Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
- 2. al-Hurr al-amili. (n.d.). *al-Jawahir al-saniyya fi l-ahadith al-qudsiyya*. Beirut: al-A'lami li-l-Matbu'at. [In Arabic].
- 3. Ali, J. (1391 AP). *Detailed in the history of Arabia before Islam* (Vol. 5). Baghdad: Maktab al-Nahda. [In Arabic].
- 4. Alizadeh, M. (1396 AP). An Explanation of Interaction of Cognitive, Emotional and Volitional Elements in Human Decision-Making Process in the Light of Islamic Teachings. *Religious Anthropology*, 14(37), pp. 67-92. [In Persian].
- 5. Amedi, A. W. (n.d.). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (M. Rajaei, Ed.). Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Persian].
- 6. Bostani, M. (1372 AP). *Islam and Psychology* (M. Hoveishem, Trans.). Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian].
- 7. Faramarz Qaramaleki, A., & Nasekhiyan, A. A. (1395 AP). *The power of imagination*. Tehran: Majnoun. [In Persian].
- 8. Farhangi, A. A. (1382 AP). *Human relations*. Tehran: Rasa Cultural Services. [In Persian].
- 9. Ibn Abi Jumah, M. (1405 AH). *Awali al-Laali al-'Aziziyah fi l-Ahadith ad-Diniyyah* (M. al-Iraqi, Ed., Vol. 4). Qom: Dar Sayyid al-Shuhada for publishing. [In Arabic].
- 10. Ibn Athir. (1385 AP). *Complete in history* (Vol. 2). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
- 11. Ibn Hanbal, A. (1421 AH). *Musnad of Ahmad Ibn Hanbal* (M. R. Arqususi, Ed., Vol. 41). Beirut: al-Risalah Foundation. [In Arabic].
- 12. Ibn Hisham, A. (n.d.). *The biography of the Prophet* (M. al-Saqqa, I. al-Abiyari, & A. H. Shalabi, Eds., Vol. 2). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic].

13. Ibn Hisham. (1375 AP). *As-Sīrah an-Nabawīyah* (S. H. Rasouli, Trans., Vol. 2). Tehran: Ketabchi. [In Persian].
14. Ibn Khaldun. (1363 AP). *Kitab al- 'Ibar* (A. H. Ayati, Trans., Vol. 1). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian].
15. Ibn Khaldun. (1375 AP). *Introduction to the history of Ibn Khaldun* (M. P. Gonabadi, Trans., Vol. 1). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].
16. Jaberi, M. A. (2005). *Political Wisdom in Islam* (A. Savari, Trans.). Tehran: Gam-e No. [In Persian].
17. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Epistemology in the Qur'an* (7<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
18. Kalbi, A. M. (1364 AP). *Kitab al-Asnam* (A. Zaki Basha, Ed.). Tehran: Nashr-e No. [In Arabic].
19. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (Vol. 60). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
20. Mohammadi Najm, S. H. (1387 AP). *Cognitive warfare; the fifth dimension of the war*. Tehran: Defense Science and Technology Future Research Center and Defense Industries Educational and Research Institute. [In Persian].
21. Mohammadi Reishahri, M. (1387 AP). *The Wisdom of the Great Prophet (PBUH)* (Group of Translators, Trans., Vol. 7). Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. [In Persian].
22. Mohsenianrad, Mehdi. (1390 AP). *Communicology* (17<sup>th</sup> ed.). Tehran: Soroush. [In Persian].
23. Mohsenianrad, Mehdi. (1396 AP). *Communicology* (18<sup>th</sup> ed.). Tehran: Soroush. [In Persian].
24. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Arabic].
25. Mulla Sadra. (2004). *The Evidence of Godliness* (J. Mosleh, Trans.). Tehran: Soroush. [In Persian].
26. Qazaei, M. (1431 AH). *Musnad al-Shahab* (H. Abdul Hamid Salafi, Ed., Vol. 2). Damascus: International Post Office.

27. Shahidi, S. J. (1380 AP). *Hussein (PBUH) Uprising*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian].
28. Sharafuddin, S. H. (1397 AP). *Social values from the perspective of the Holy Quran*. Tehran: Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian].
29. Tabari, M. (1375 AP). *History of Tabari* (A. Payendeh, Trans., Vol. 3). Tehran: Asatir. [In Persian].
30. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (S. M. B. Mousavi Hamedani, Trans., Vol. 5). Qom: Islamic Publications Office of Qom Seminary Teachers Association. [In Persian].
31. Vasei, S. (1390 AP). Relationship between the levels of existence and the levels of perception according to Mulla Sadra. *Researches in philosophy and theology*, 43(86), pp. 9-45. [In Persian].
32. Ya'qubi, A. (1371 AP). *Yaqubi History* (M. I. Ayati, Trans., Vol. 1). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co. [In Persian].

## The Presence and Emergence of Women in Society from the Perspective of Qur'anic Verses and Hadiths<sup>1</sup>

Sayyid Mohsen Mirbagheri<sup>2</sup>

Maryam Kalantari<sup>3</sup>

Received: 29/07/2020

Accepted: 21/11/2020

### Abstract

The emergence of women in society to play a role - individual or social - is a topic for many thinkers to express their opinions, and any response to it can affect making decisions and political, economic, and cultural orientations of society. Based on verses and hadiths, this study has explained the necessity and manner of women's presence in society with regard to the natural circumstances and conditions of the family and society, in a descriptive-analytical method and based on library sources and has concluded that for social activities the woman and her presence in society can be imagined in two ways. One is "presence" and the other is "emergence" which are not always related to each other, and, its recognition by the woman herself is directly related to piety. The "presence" of a woman in society is always associated with "good marriage" and "proper upbringing of children", and her emergence in society depends on its necessity, influence, and observation. In this way, a woman appears as a "necessity" in society to gain science, skills, art, or employment, as well as to use social services and she has an effective emergence in matters such as political participation, emigration, economic activity and participation in jihad and then, she appears "observantly" in society by focusing on enjoining to good [Ma'ruf] and forbidding from evil [Munkar] as well as advising the right and patience.

### Keywords

Presence, emergence, woman, role, society, verses, narrations.

---

1. This article is taken from a doctoral dissertation entitled: The role of women in the cultural excellence of society from the perspective of the Qur'an and Hadith (Supervisor: Seyed Mohsen Mirbagheri), Faculty of Principle of the Religion, Department of Qur'an and Hadith.

2. Associate Professor, Shahid Rajaee Teacher Training University, Tehran, Iran. [dr.mirbagheri@gmail.com](mailto:dr.mirbagheri@gmail.com)

3. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Principles of Religion, Tehran, Iran (Author in charge). [misaq135@gmail.com](mailto:misaq135@gmail.com)

---

Mirbagheri, M. & Kalantari, M. (2020). The Presence and Emergence of Women in Society from the Perspective of Qur'anic Verses and hadiths. Taken from the doctoral dissertation: The role of women in the cultural excellence of society from the perspective of the Quran and Hadith (Supervisor: Seyed Mohsen Mirbagheri). The Quarterly Journal of Islam and Social Studies, 8(30), pp. 95-123. Doi:10.22081/jiss.2020.58271.1669.

---

## «حضور» و «ظهور» زن در جامعه از نگاه آیات و روایات<sup>۱</sup>

سیدمحسن میرباقری<sup>۲</sup>      مریم کلانتری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۲۵      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

### چکیده

آمد و شد زن در جامعه برای ایفای نقش فردی یا اجتماعی - محل اظهار نظر بسیاری از اندیشمندان است و هرگونه پاسخی برای آن می‌تواند بر تصمیم‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه تأثیر بگذارد. این پژوهش با استناد به آیات و روایات، ضرورت و چگونگی حضور زن در جامعه را با توجه به اقتضانات فطری و شرایط خانواده و جامعه، با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای تبیین کرده و به این نتیجه رسیده است که برای فعالیت‌های اجتماعی زن و حضور وی در جامعه، دو حالت قابل تصور است: یکی «حضور» و دیگری «ظهور»؛ که همیشه ملازمه‌ای با هم ندارند و تشخیص آن توسط خود زن، نسبت مستقیمی با تقوا دارد. «حضور» یک زن در جامعه، با «همسررداری نیکو» و «ترتیب شایسته فرزندان» همیشگی است و «ظهور» وی در جامعه، به میزان «ضرورت» و «تأثیرگذاری» و «ناظرانه» بودن آن وابسته است؛ بدین شکل که زن برای تحصیل علم، مهارت، هنر و یا اشتغال و نیز استفاده از خدمات اجتماعی به «ضرورت» در جامعه ظاهر می‌شود و در اموری چون مشارکت سیاسی، هجرت، فعالیت اقتصادی و شرکت در جهاد، ظهوری «مؤثر» دارد و با امر به معروف و نهی از منکر و توصیه به حق و صبر، «ناظرانه» در جامعه ظاهر می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

حضور، ظهور، زن، نقش، جامعه، آیات، روایات.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: نقش زن در تعالی فرهنگی جامعه از نگاه قرآن و حدیث (استاد راهنما: سیدمحسن میرباقری)، دانشکده اصول دین، گروه علوم قرآن و حدیث می‌باشد.

۲. دانشیار دانشکده تربیت دبیر شهید رجایی تهران، ایران. [dr.mirbagheri@gmail.com](mailto:dr.mirbagheri@gmail.com)

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول دین تهران، ایران (نویسنده مسئول). [misaq135@gmail.com](mailto:misaq135@gmail.com)

\* میرباقری، سیدمحسن؛ کلانتری، مریم. (۱۳۹۹). «حضور» و «ظهور» زن در جامعه از نگاه آیات و روایات. برگرفته از رساله دکتری: نقش زن در تعالی فرهنگی جامعه از نگاه قرآن و حدیث (استاد راهنما: سیدمحسن میرباقری). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۹۵-۱۲۳. [Doi:10.22081/jiss.2020.58271.1669](https://doi.org/10.22081/jiss.2020.58271.1669)

## مقدمه

قرآن کریم، هدف از خلقت انسان را عبادت (عرفان) خدا می‌داند (ذاریات، ۵۶) و انسان، برای رسیدن به این هدف، باید خود و وظیفه‌اش را بشناسد؛ زیرا به‌میزان این شناخت و ادای وظیفه بندگی‌اش به هدف خلقت نائل می‌شود. در حوزه «ادای وظیفه» یا همان «ایفای نقش»، قطعاً به‌خاطر تفاوت جسمی و روحی زن و مرد، ابزار و روش‌های ایفای نقش آنها هم متفاوت می‌شود و برای اینکه آدمی بتواند نقش‌هایی را که خدا به او در این عالم هستی در حوزه‌های فردی و اجتماعی داده بشناسد، شایسته است که به قرآن صامت و ناطق رجوع کند و ابزارها و روش‌های بندگی خود را بیابد، چون خداوند برای طی مسیر بندگی، برای زن و مرد وظایفی را تبیین و نقش‌هایی را تعریف کرده که از طریق رسولش به او رسانده و تعدی از هر کدام باعث هلاکت است (نساء، ۱۴).

در میان حدود دویست آیه در قرآن کریم که به موضوع زن در سه حوزه اجتماعی، خانوادگی و فردی پرداخته (مهریزی، ۱۳۸۲، ص ۱۵)، در حوزه اجتماعی، بحث امر به معروف و نهی از منکر (توبه، ۷۱) و در آمدزایی (نساء، ۱۴)، در حوزه سیاسی بحث مشارکت در قالب «بیعت» (ممتحنه، ۱۲) و «هجرت» (نساء، ۹۷، ۹۸)، و نیز یادکرد بدون نقد از کاردانی ملکه سبا در مدیریت امور یک سرزمین (نمل، ۲۲-۳۴) را مطرح می‌کند. در سیره رسول الله ﷺ هم ماجرای مشورت ایشان با ام‌سلمه در صلح حدیبیه (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۱۴)، مشورت با دختران‌شان هنگام ازدواج آنها (ابن‌ابی‌شیبه، ۱۴۲۹ق، ج ۶، ص ۱۴۱؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۱۲۳)، به‌سفربردن همسران (قزوینی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۶۳۳)، تکریم زنان مثل سلام‌دادن به آنان (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، صص ۱۷۳-۱۷۴) و به‌دیدارایشان رفتن و عیادت‌شان (ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۵۱۹؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۷۳) و پاسخ‌دادن به سؤالات زنان (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۹۴) ثبت است. از سوی دیگر قرآن کریم از همسران پیامبر اکرم ﷺ خواسته تا در خانه‌هایشان بمانند (أحزاب، ۳۳). در سنت پیامبر اعظم ﷺ نیز چنین روشی دیده می‌شود؛ آنجا که در تقسیم کارهای خانه برای حضرات فاطمه و علی علیهما السلام امور مربوط به داخل خانه به دوش زن خانواده نهاده شد که اتفاقاً شادی بسیاری برای ریحانة‌النبی علیها السلام رقم زد؛ چرا که فرمود: «کسی نمی‌داند من چقدر خوشحال شدم از اینکه رسول خدا



مرا از معاشرت با مردان بازداشت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۸۱) و یا در پاسخ به اعتراض زنی که تصور می‌کرد زنان از فضائل جهاد محروم‌اند، رسول‌الله ﷺ «حُسْنُ التَّبَعْلِ» (خوب‌همسرداری) را جهاد یک زن عنوان می‌فرماید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹). از روایت معروف حضرت زهرا ﷺ هم که فرمود: «خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۰، ص ۶۴)، می‌توان استفاده کرد که بهترین حالت برای زنان این است که ایشان در معرض دید مردان نباشند. روایت «ملازمت زن در خانه باعث تقرب بیشتر او به خدا است» هم مؤید این مطلب است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۹۲). از پیامبر ﷺ هم نقل شده که «نماز فرادای زن در خانه‌اش همسان نمازی است که با جماعت بخواند؛ یعنی ۲۵ درجه ثواب به او داده خواهد شد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۷). همچنین در روایتی آمده است که امیرالمؤمنین ع فرمود: «مرد ناینبایی بر حضرت زهرا ﷺ وارد شد. حضرت از وی حجاب گرفت (حجاب در اینجا ظاهراً به این معنا است که حضرت در پشت پرده و یا دیواری قرار گرفتند). پیامبر از حضرت زهرا ﷺ پرسیدند: "برای چه حجاب می‌گیری؟ او که تو را نمی‌بیند." حضرت زهرا ﷺ گفتند: "أولاً اگر او مرا نمی‌بیند، من که او را می‌بینم، و ثانیاً، او بوی مرا استشمام خواهد کرد." پیامبر ﷺ در تأیید سخن زهرا ﷺ فرمودند: "گواهی می‌دهم که تو پاره تن منی" (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۹۱).

بدین ترتیب مشخص شد قرآن کریم و سنت، در راستای ایفای نقش زنان مسلمان، ایشان را هم به پرده‌نشینی سفارش و از تبرج نهی کرده (أحزاب، ۳۳، ۵۳) هم بیعت و هجرت را از او رفع نکرده است (ممتحنه، ۱۲؛ نساء، ۹۷، ۹۸)، هم طلب علم را بر او فریضه دانسته (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۱۴۰)، هم از کسب اقتصادی (نساء، ۳۲) بی‌نصیبت ساخته، و هم با توجه به روایت فاطمه زهرا ﷺ، بهترین حالت برای زنان را در ندیدن مردان قرار داده (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۵۴)، حال مسئله این است که آیات و روایات، دغدغه یک زن مسلمان درباره نحوه حضورش در جامعه، به‌ویژه در عصر حاضر را چگونه تعریف کرده است؟ آیا پرده‌نشینی و دوری از تبرج، با فعالیت اقتصادی و طلب علم و مشارکت سیاسی و هجرت در تناقض است؟

به نظر می‌رسد با توجه به آیات و روایات فوق‌الذکر، میزان و چگونگی حضور زن مسلمان در جامعه در دو حالت قابل بررسی است: «حضور» و «ظهور» که رویکردی جدید در این پژوهش به شمار می‌آید.

بنابراین، فرضیه این مقاله، چنین بیان می‌شود: زن با «همسررداری و فرزندداری» شایسته، همیشه در جامعه «حاضر» است و به گاه ضرورت در جامعه «ظهور» دارد، و تشخیص آن برای زن، با میزان «تقوا»ی وی ارتباط مستقیم دارد.

## ۱. تبیین حضور زنان در جامعه

### ۱-۱. همسررداری نیکو

قرآن کریم فرموده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا...» (روم، ۲۱). این آیه نقش اول ایجاد آرامش در نظام خانواده را برای «زن» مقرر کرده است. در آیه‌ای دیگر فرموده است: «هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ» (بقره، ۱۸۷) که به گفته صاحب‌المیزان، «هر یک از زن و شوهر طرف دیگر خود را از رفتن به دنبال فسق و فجور و اشاعه‌دادن آن در بین افراد جلوگیری می‌کند، پس در حقیقت مرد لباس و ساتر زن است، و زن ساتر مرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۴). همچنین علی‌علیه‌السلام فرمودند: «جهاد المرأة حسن التبعل» (نهج‌البلاغه، ح ۱۳۶) و حضرت زهرا را با تعبیر «نعم العون علی طاعة الله» (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۵۶) توصیف کرده است. رسول خدا ﷺ نیز در توصیف زنان صالح و ارزشمند، به یاور بودن ایشان اشاره فرموده است: «فَامْرَأَةٌ وَلُودٌ وَدُودٌ تُعِينُ رَوْحَهَا عَلَى دَهْرِهِ لِدُنْيَاةٍ وَ لِآخِرَتِهِ وَ لَا تُعِينُ الدَّهْرَ عَلَيْهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۰، ص ۲۳۲). همچنین در بیان شریف دیگری فرمودند: «چهار چیز کمرشکن است که یکی از آنها خیانت زن به شوهرش است؛ رَوْجَةٌ يَحْفَظُهَا رَوْجُهَا وَ هِيَ تَحُونُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۱۳۱) و وفاداری همسر را مایه استواری شوهر دانسته است.

لذا از نظر اسلام، زن در نیکوهمسررداری خود، از جنبه خانوادگی، سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت کامل، از جنبه اجتماعی، موجب حفظ و استیفای نیروی کار می‌گردد، از جنبه روانی به بهداشت روانی اجتماع کمک می‌کند، و

از نظر جنسیتی، در برابر مرد، دارای شأن و عزت می‌شود. پس هر زنی با ایفای درست نقش همسری خود برای شوهرش، حضور خود در جامعه را تثبیت کرده است، چرا که با اهدای آرامش به همسر و ساتر بودنش برای او و یاری کردن و خیانت نکردن به او، امنیت جسمی و روحی او را در منزل فراهم آورده و خاطر او را آسوده ساخته تا شوهرش با طیب خاطر به امور محوله خود در خانواده و جامعه بپردازد.

## ۱-۲. فرزندپروری نیکو

«حضور» زن در جامعه، با تربیت شایسته فرزندان نیز تحقق می‌یابد، زیرا در خانواده که اولین هسته جامعه است و در آن انسان تربیت می‌شود، مادران مسئولیت سنگین تربیت بچه‌ها را بر عهده دارند. حرف، خلق و عمل مادر در بچه‌ها اثر دارد. «اگر دامن مادر طاهر، پاکیزه و مهذب باشد، بچه از اول با اخلاق صحیح و تهذیب نفس و عمل خوب رشد می‌کند. اگر یک بچه خوب تربیت شود، ممکن است که سعادت یک ملت را همان یک بچه تأمین کند، همان‌طور که اگر یک بچه بد هم بزرگ بشود، ممکن است یک فساد در جامعه پیدا بشود» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۳۶۳). ویل دورانت می‌گوید: «نبوغ در مادری همان اندازه امکان دارد که نبوغ در سیاست و ادب و جنگ. درباره برابری در نبوغ نباید از روی برابری در قدرت یا توانایی در اجرای امور با مهارت مساوی حکم کرد... بلکه برابری در نبوغ را باید از روی توانایی در اجرای مشاغل و وظایفی دانست که طبیعت بر هر یک از زن و مرد گذاشته است» (دورانت، ۱۳۹۵، ص ۲۴۷). فرزند شایسته آن‌قدر مهم است که جزو دعا‌های قرآنی است (آل‌عمران، ۳۸؛ ابراهیم، ۴۰).

سید قطب در تفسیرش ذیل آیه شریفه ۱۵ از سوره مبارکه احقاف - «وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي؛ و فرزندانم را برایم شایسته گردان» - گفته است: «آرزوی قلبی مؤمن این است که اعمال نیک در فرزندان او ادامه یابد و دودمانش خدا را عبادت کنند و رضایتش را بطلبند» و «فرزندان صالح آرزوی عبد صالح است؛ چرا که این برایش تأثیرگذارتر و ثمربخش‌تر از گنج‌ها و پس‌اندازها است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۲۶۳). همچنین از آیه دعایی ۷۴ سوره فرقان: «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيَّتَنَا قُوَّةً أَعِينِ»، می‌توان دریافت که

مؤمنان به تربیت فرزندان توجه ویژه دارند؛ چرا که مؤمن از توفیق فرزندان در بندگی خدا و کسب فضائل اخلاقی، چشمش روشن و دلش شاد می‌شود، به دلیل نتیجه آن که سعادت در دنیا و بهشت در آخرت است. به گفته فخر رازی: «تردیدی نیست که مراد از "قره أعین" در این آیه، روشنی چشم در دین است، نه در امور دنیایی از مال و جمال» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۸۶)؛ لذا این دعای بلند در قرآن کریم که در زمره خواسته‌های «عباد الرحمن» آمده است، می‌خواهد بگوید اینکه انسان از طریق افراد خانواده، سربلند باشد و آنان نور چشم وی به شمار آیند، در صورتی فراهم می‌شود که با تربیت شایسته و اخلاق خوب و رسیدگی و تربیت، آنان را مهذب، پاک و با ایمان بار آورده باشد. در رساله حقوق امام سجاد علیه السلام بر تربیت شایسته تأکید شده است؛ آنجا که حضرت می‌فرماید: «و اما حق فرزندت آن است که بدانی او از تو است و خیر و شر او در همین دنیا به تو نسبت داده می‌شود و تو در تربیت شایسته او و راهنمایی‌اش به سمت و سوی خدا و کمک به خداپرستی‌اش مسئولی و در این مورد، پاداش یا کیفر داده خواهی شد. پس در کار تربیت فرزند چنان رفتار کن که اگر در این دنیا آثار خوب داشت، مایه آراستگی و زینت تو باشد و با رسیدگی شایسته‌ای که به او داشته‌ای، نزد پروردگارت عذر و حجت داشته باشی!» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۳). اگر مادری بتواند انسانی خوب و مفید برای جامعه تربیت کند، در جامعه «حاضر» است، ولو خود «ظاهر» در جامعه نباشد، زیرا این فرزندگی که کارمند و معلم و قاضی و کاسب و وزیر و وکیل و... شده، دست‌پرورده مادر است و اثرات تصمیمات و رفتارهای او است که در جامعه منعکس می‌شود.

## ۲. تبیین ظهور زنان در جامعه

«ظهور» زن در جامعه، فارغ از نقش همسری و مادری، هنگام «ضرورت» و با توجه به میزان «تأثیرگذاری» و «ناظرانه» رخ می‌دهد. بدین شکل که زنان برای فعالیت‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی خود در جامعه، «ظاهر» می‌شوند که یکی از جهات تشریح حکم حجاب هم همین «ظهور» در جامعه است. خروج از خانه و ورود به جامعه، برای هر زنی، با

توجه به احکام شریعت، دارای قواعد و موازینی است که در دسته‌بندی کلی، به ظهور «ضروری، مؤثر و ناظرانه» تقسیم می‌شود که به تفصیل در ذیل بدان پرداخته شده است:

## ۲-۱. ظهور به ضرورت

آمدن و شد در جامعه، برای زنان، به خاطر تحصیل «علم»، «مهارت» و «هنر»، یا «اشتغال» و یا «بهره‌مندی از خدمات»، از ضروریات زندگی است.

## ۲-۱-۱. تحصیل علم، مهارت و هنر

زنان برای تحصیل علم، مهارت، هنر و هر چه که منطبق با نیازهای روحی و جسمی آنهاست، نه در قرآن و نه در سنت، معنی نداشته و ندارند؛ بلکه یادگیری برخی مهارت‌ها و علوم بر زنان لازم شمرده شده است، از جمله مامایی که زنان را از رجوع به مردان بی‌نیاز می‌کند، یا مداوای بیماران، یا کسب هنر که با ظهور اسلام و تشویق پیامبر، شاهد آن هستیم که برخی از زنان هنر خود را به زنان دیگر می‌آموختند؛ چنان‌که «لیلی بنت عبدالله قرشی» - از نویسندگان عصر جاهلی - هنر نویسندگی خود را در خدمت زنان مسلمان قرار داد و به حفصه، همسر رسول خدا ﷺ کتابت آموخت و آن حضرت خانه‌ای را در مدینه به وی داد (زرکلی، ۱۹۸۰م، ج ۳، ص ۲۴۶). ام‌ورقه، دختر عبدالله بن حارث، بانویی بود که قرآن را جمع‌آوری کرده بود (ابن‌سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۴۵۸). در گزارشی آمده است: «شفا» که از آموزگاران باتجربه عصر خود بود، به دستور رسول ﷺ به همسرش خط آموخت (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۰۳؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۶۶). در جنگ خیبر، «امیه» دختر «قیس غفاریه» با گروهی از بانوان نزد پیامبر آمدند و از ایشان درخواست کردند به آنان اجازه دهد که با سپاه برای درمان زخمی‌ها حرکت کنند و هر کمکی که می‌توانند انجام دهند. پیامبر ﷺ نیز به آنان اجازه داد و بانوان وظایف خود را انجام دادند (عفی، ۱۳۵۰ق، ج ۲، صص ۴۴-۴۶). گزارش‌هایی نیز از زنان تاریخ اسلام در دست است که بعضی از آنها پزشکان ماهری بوده‌اند. «زینب» دختر «بنی‌اود» چشم‌پزشک کاردان و ماهری بود که در میان عرب شهرت بسیار داشت (ابن‌ابی‌اصیبه،

۲۰۰۱م، ص ۱۸۱). «ام‌الحسن» دختر قاضی «ابوجعفر طنجانی» در همه رشته‌های علوم آن عصر به‌ویژه در طب، نام‌دار بود (ابن‌خطیب، ۱۴۲۴ق، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۶). خواهر «حفید بن زهر» وزیر و دخترش که در زمان «منصور بن ابی‌عامر» می‌زیستند، در پزشکی ماهر و زبردست بودند و در درمان بیماری‌های زنان تجربه و مهارت خاصی داشتند؛ به‌طوری که برای درمان بانوان دربار دعوت می‌شدند (ابن‌ابی‌اصیبه، ۲۰۰۱م، ص ۵۲۴). لذا در کارهای تخصصی که انجام آن توسط زنان بیشتر مورد رضای الهی است (مثل پرستاری از زنان و مامایی)، خروج زن از خانه مورد قبول است. «اگر کار کردن زن نقصان یا آسیبی به حق شوهر نرساند یا به خروج از خانه نینجامد، علما اجازه داده و افزوده‌اند: "اگر زن، حرفه‌ای مثل مامایی دارد که از واجبات کفایی زنان است، شوهر نمی‌تواند مانع بیرون رفتن وی از خانه شود"» (صراف، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

درباره هنر زنانه هم می‌توان به روایتی از امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد: «ام‌حبیبه حافظه خواهری داشت که نام او ام‌عطیه و حرفه‌اش همچون ام‌حبیبه آرایش‌گری بود. وقتی ام‌حبیبه نزد خواهر خود آمد و مطلبی را که رسول خدا درباره شغل آرایش‌گری و درآمد آن بیان داشته بود برای وی تعریف کرد، ام‌عطیه به حضور رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شتافت و مطلبی را که از خواهر خود شنیده بود بازگو کرد، آن‌گاه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ضمن تأیید سخن خود و ام‌حبیبه درباره مجاز بودن شغل آرایش‌گری با شرایطی که در شرح زندگی ام‌حبیبه بیان شده، ام‌عطیه را نزدیک خویش فراخواند و به‌منظور یک توصیه اخلاقی و بهداشتی سفارش کرد: "هر گاه بانوان را پیرایش و اصلاح می‌کنید، صورت افراد را با پارچه نشوید و خشک نکنید، زیرا پارچه آب صورت را می‌خورد و پوست صورت را خشک می‌کند!"» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۲۷). این روایت بیان‌گر بی‌اشکال بودن یادگیری و به‌کارگیری هنر زنانه در خدمت زنان است تا آنها را از رجوع به نامحرمان بی‌نیاز کند.

## ۲-۱-۲. اشتغال

اشتغال زنان در صدر اسلام گزارش تاریخی دارد؛ مثلاً در مکه و زمان رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

امور حسبہ (مالی) را «سمراء بنت نهیک الاسدیہ» بر عهده داشت. وی کسانی را که در دادوستد، غش و فریب کاری می کردند، مجازات می کرد (صراف، ۱۳۸۰، ص ۲۲). «قرآن کریم استقلال اقتصادی، مالکیت زن و کار در جامعه توسط زن را امضا نموده است؛ هر چند در گذشته کار زن‌ها بیشتر به محیط خانواده محدود بود، مانند چرخ‌ریسی، بافندگی، آشپزی، شست‌وشو، پختن نان و آسیاب گندم که زنان در خانه خود انجام می دادند» (باوکر و هولم، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸). در آیه ۲۳ سوره قصص، از کار کردن دختران پیامبر خدا، حضرت شعیب علیه السلام و کمک آنان به پدر در دام‌داری یاد شده است که اشاره‌ای است به اینکه ادیان الهی عموماً مخالف ورود زن به اجتماع و کار نیستند. شعیب پیغمبر دخترش را به دنبال انجام دادن کاری ضروری روانه می کند و آن دختر با پوشش عفت و حیا به دنبال اجرای فرمان پدرش روانه می شود. ملک و مملکت‌داری ملکه سبأ در قرآن کریم که تقبیح هم نشده نیز مصداقی برای این بحث است. بنابراین آیات قرآن کریم این اندیشه را به جامعه ارائه می دهد که در ادیان الهی مانعی وجود ندارد که نگذارد زن، تاجر، کاسب، پزشک یا صاحب یکی از شغل‌های اجتماعی شود؛ چنان‌که «برخی از زنان مسلمان به هنر خطاطی و خوش‌نویسی علاقه‌مند بودند و خط کوفی را نیکو می نوشتند و بعضی از آنان نیز از این راه امرار معاش می کردند. مثلاً در محله الرباط الشرقی در شهر قرطبه دارالملک اندلسی ۱۶۰ کدبانو که خط کوفی را خوب می نوشتند به تسخت‌گری روزگار می گذرانند» (مظاہری، ۱۳۴۸، ص ۲۲۱). البته همیشه ادیان به پیروان خود این توجه را داده‌اند که مناسب‌ترین شغل و معتدل‌ترین آنها را برای خود انتخاب کنند، تا اینکه مبدا پای‌بندی زنان به حیا و عفت خدشه‌دار شود. البته ایشان به علت داشتن ظرافت جسمی و لطافت روحی بهتر است خود عهده‌دار امور سخت و طاقت‌فرسا نشوند و سند این سخن حدیث مهمی است که در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه از زبان امام علی علیه السلام آمده است که به امام حسن علیه السلام می فرماید: «وَلَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رَيْحَانَةٌ وَ كَيْسَتْ بِقَهْرِ مَانَةٍ»<sup>۱</sup>؛ کاری را که برون

۱. معنای «قهرمانه»: مباشر، پیشکار، موکل دخل و خرج، پیشوا، سردمدار و کسی که امور را در دست می گیرد (موسوی‌پور و منتظری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۵).

از توان زن است به او مسپار، زیرا زن گل است، نه نیروی کار. علتی را که امام علیه السلام برای این دستور بیان فرموده، علت بسیار حساب شده‌ای است که با ساختمان روح و جسم زنان سازگار است. در تعالیم انسان‌ساز اسلام و قرآن کریم، معنای اشتغال این نیست که زنان حتماً در پی کسب درآمد، و به دنبال تأمین خوراک و پوشاک و... بیرون از منزل باشند و از وظایف اصلی خود که متناسب با روحیات و اقتضائات جسمی ایشان است، باز بمانند، چرا که مسئولیت تأمین اقتصادی خانواده بر عهده مرد است، بدین معنا که اسلام اصل استقلال اقتصادی را برای زنان قائل شده، یعنی زنان هم مالک کار و تولید خود بوده و هم هیچ‌گونه مسئولیتی در برابر اقتصاد خانواده ندارند و حتی می‌توانند در مقابل کار و خدمتی که در خانه انجام می‌دهند از همسر تقاضای مزد و حقوق کنند که پرداخت آن هم بر مرد واجب است. البته زن در مورد فعالیت اجتماعی و اشتغال به سه مورد مستثنی شده و آن هم به خاطر این است که در این موارد، تکلیفی بر دوش آنان گذاشته نشده است. این سه مورد عبارت‌اند از: ۱. قضاوت، ۲. جهاد، ۳. افتاء. درباره اولی، قضاوت یک تکلیف دینی است و نه یک کار اجتماعی و مهم‌ترین دلیل نسپردن این امر به زن هم عاطفه زنان است که موجب دل‌سوزی به حال متهم شده و او را از انجام حکم دین باز می‌دارد. مثل اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در وصیت به امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «یا علی لیس علی المرأة جمعة و... لا تولی القضاء» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۶). در بیان حضرت، حقی از زن سلب نشده، بلکه تکلیف از گردن او برداشته شده است. البته زن حق شهادت‌دادن در دادگاه را دارد و حتی برخی فقهای ما نیز در مورد قضا، نظرات متفاوتی دارند. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «برخی از فقیهان نام‌آور امامیه، مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن‌ادریس و حمزة بن علی بن زهره، تصریح به شرطیت مرد بودن قاضی و عدم صلاحیت زن برای قضاوت نکرده‌اند و برخی دیگر، نظیر قاضی بن البراج، محقق حلّی، علامه حلّی، شهید اول، صاحب جواهر و شیخ انصاری، مرد بودن قاضی را در شمار شرایط قاضی شمرده‌اند؛ بنابراین در زمینه عدم شایستگی زن برای قضاوت، در بین فقها اجماعی وجود ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹). درباره جهاد نیز زنان وظیفه جهاد ابتدایی را ندارند، ولی در نوع دیگری از جهاد که جهاد دفاعی است و



برای دفاع از اسلام و مقابله با تجاوزات کفار و دشمنان اسلام انجام می‌پذیرد، بر تمام افراد جامعه از جمله زنان واجب کفایی است که از میهن اسلامی خود دفاع کنند. «بنابراین زن می‌تواند در بخش مهمی از امور مربوط به جهاد حضور یابد، چرا که تمام جهاد، درسنگر بودن و تیراندازی کردن نیست. علاوه بر کمک‌های تداکارتی پشت جبهه و متن جبهه، نقشه کشیدن و راهنمایی کردن نیز بخش‌های مهمی از جهاد به شمار می‌آید. و البته اگر کشوری در حال جنگ و دفاع باشد و از طرف بیگانه‌ها تهدید شود، زن‌ها باید دفاع کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۱۴). افتاء نیز از اموری است که زنان مکلف به انجام آن نشده‌اند. مرجعیت دینی شرایط خاص خود را می‌طلبد و فقط فقهای ذکور، حق مرجعیت خاص دینی را دارا هستند. هر چند «آیت‌الله خویی، سید محسن حکیم طباطبایی، شیخ محمدحسین اصفهانی کمپانی و حتی محمد بن جریر طبری که از اهل سنت است، ذکوریت در افتاء را لازم ندانسته‌اند» (یادگار، ۱۳۷۱، ص ۳۱). بنابراین اسلام با حفظ کرامت انسانی زنان، می‌خواهد کارهایی را که متناسب با شرایط و روحیات درونی و بیرونی آنان است به آنان واگذار کند که این کار، یک تقسیم منطقی است، نه یک تبعیض ارزشی. مصلحت جامعه، مصلحت خانواده و شرایط فردی، مواردی است که در این باره لحاظ شده است.

### ۲-۱-۳. استفاده از خدمات

به فرموده خدای متعال، نعمت‌هایی چون آسمان آبی، جنگل‌های سبز، کوه‌ها، دریاها، گل‌های رنگارنگ، حیوانات زیبا، خوراکی‌ها و نوشیدنی‌های پاک و حلال و... که در طبیعت نهاده شده، برای ایمان‌آوردندگان است؛ هر چند دیگران هم از آن بهره ببرند: «وَسَحَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (جاثیه، ۱۳)، یعنی «انسان در زندگی خود از موجودات برتر یا پست منتفع می‌شود، و روزه‌روز دامنه انتفاع و بهره‌گیری جوامع بشری از موجودات زمینی و آسمانی گسترش می‌یابد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۲) و خود خدا فرموده کسی حق ندارد استفاده از آن را برای بندگان حرام کند: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (اعراف، ۳۲). از آنجا که

زنان نیز مثل مردان، حق استفاده از لذات، امکانات و تفریحات حلال را دارند، لذا حکومت اسلامی باید فضای مناسب برای بهره‌گیری زنان از این خدمات را با حفظ حریم مهیا کند. پس از فضاسازی مناسب در ارائه خدمات «تفریحی»، «زیبایی» و «سلامتی»، توسط ساختار حکومتی، زنان هم می‌توانند با خاطری آسوده از این امکانات استفاده کنند؛ یعنی در بهره‌برداری از خدمات، هم محدودیت نباشد، هم اختلاط نباشد، بلکه حریم رعایت شود. استاد مطهری چنین نگاشته است: «سنت جاری مسلمین از زمان رسول خدا ﷺ همین بوده است که زنان از شرکت در مجالس و مجامع منع نمی‌شده‌اند؛ ولی همواره اصل «حریم» رعایت شده است» (مطهری، بی‌تا، ص ۲۴۱).

## ۲-۲. ظهور مؤثر

کتاب و سنت، آموشد زن در جامعه را با حفظ حریم برای فعالیت‌های اجتماعی-سیاسی جایز دانسته‌اند؛ «اگر سیستم جامعه بر موازین ستر و عفاف و طهارت روح استوار باشد، هیچ‌گونه منع شرعی برای حضور زن در و کالت، وصایت و ولایت بر محجوران و ولایت بر رقبات وقف و نظایر آن نیست و هرگز حق زن در مواردی محدود مانند حق الحضانة خلاصه نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۶). از مصادیق ظهور تأثیرگذار زن در جامعه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

### ۲-۲-۱. مشارکت سیاسی

امام صادق علیه السلام فرمودند: «وقتی رسول خدا ﷺ مکه را فتح کرد با مردان بیعت کرد، سپس زن‌ها آمدند با حضرت بیعت کنند و خداوند آیه دوازدهم سوره ممتحنه را نازل فرمود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۳۴). این آیه از مهم‌ترین مصادیق ظهور مؤثر زن در جامعه در بالاترین رده است.

### ۲-۲-۲. هجرت

هجرت در صدر اسلام برای گسترش دین اسلام و حفظ آن بسیار مهم بوده و در

این مورد بین زن و مرد هیچ تفاوتی نبوده است و پیامبر، هم از زنان و هم از مردان می‌خواسته که هجرت کنند (نساء، ۹۷). در تاریخ اسلام، در بین مسلمانان مهاجر به حبشه و مدینه، زنان نیز هم‌گام با مردان بودند. یکی از زنانی که در مهاجرت به مدینه شرکت داشت، اسماء همسر زبیر بود. او می‌گوید: «در این مهاجرت فرزندانم عبدالله را حامله بودم و در قبا وضع حمل کردم» (مهریزی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳). روایت شده که پیامبر زنان مهاجر را سوگند می‌داد که بگویند: «به خدا سوگند من از خشم شوهرم و یا از روی علاقه به این آب و خاک و یا برای تحصیل دنیا، وطن را ترک نکرده‌ام، من نیامدم مگر به خاطر خدا و پیامبر او» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۲۷). و این مصداقی دیگر از ظهور تأثیرگذار زن در جامعه برای اهداف الهی است.

### ۲-۲-۳. فعالیت اقتصادی

طبق آیه ۳۲ سوره نساء، «لَلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ»؛ زن مثل مرد می‌تواند بدون ناظر و قیم، حق مالکیت و تصرف در مالش را داشته باشد و اختیار دارد که اموالش را در راهی که خود صلاح می‌داند خرج کند. حکیمی در «اعیان النساء» از «ام‌بنی‌النمار» نام می‌برد که «راوی و تاجر» بود و می‌گفت: «خدمت رسول الله ﷺ رسیدم و گفتم: "من خرید و فروش می‌کنم..."» و پرسش‌هایی درباره خرید و فروش کرد و رسول‌الله وی را راهنمایی نمود (حکیمی، ۱۹۸۳، ص ۵۳۷). این نمونه‌ای در سنت رسول خدا برای فعالیت اقتصادی زن است. همچنین اسلام با تشریح سهم‌الارث، مهر، نفقه و حق مطالبه اجرت در مقابل کارهای خانه، استقلال اقتصادی زن را تأیید و مردان را موظف کرده که این حقوق را به رسمیت بشناسند. در روایات، ادانکردن حقوق زنان از جمله مهریه، دزدی به شمار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۸۳). در سایر گونه‌های مالکیت و استقلال در تصرف اموال منقول و غیرمنقول و موارد تابعه آن مانند تجارت، عطیه و بخشش، رهن، قرض، صلح، شرکت، مضاربه و سرمایه‌گذاری، حواله، کفالت، وقف، نذر، قوانین افلاس و محجوریت، اجاره، کشاورزی، باغداری، مساقات، ضمان، عاریه، وصیت و واگذاری اموال به شخص،

شفعه، قراردادهای بازرگانی و غیر آن، جعله، و احیای موات نیز بین زنان و مردان تفاوتی نیست و در این حقوق مساوی‌اند (نوری، ۱۳۸۵، ص ۶۴).

## ۲-۲-۴. شرکت در جهاد

زن در میدان جهاد در صدر اسلام همیشه آماده بوده و قیام در راه خدا داشته است. روایت شده که زنان در جنگ، همراه رسول خدا، برای مداوای مجروحان شرکت می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۵). «نسیه» معروف به «ام‌عمار» گفته است: «در جنگ احد با مشک آب، خود را به پیامبر ﷺ رساندم، آن حضرت را در جمع اصحاب یافتم در حالی که قدرت و پیروزی از آن مسلمانان بود. هنگام شکست مسلمانان به پیامبر ﷺ پیوستم و به‌طور مستقیم وارد جنگ شدم، به‌قصد دفاع از پیامبر ﷺ شمشیر می‌زدم و تیراندازی می‌کردم» (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۶). به‌عنوان مهم‌ترین مصداق ظهور مؤثر در اجتماع، می‌توان از حضرت زهرا ﷺ نام برد که پس از وفات پیامبر ﷺ با دو جلوه سخنانی در مسجد و گریه‌های بسیار، در جامعه ظاهر شد (روحانی، ۱۳۹۳، ص ۴۵۴). همچنین ظهور مؤثر و مهم دیگر در تاریخ، به‌نام حضرت زینب ﷺ ثبت است؛ آنگاه که با قیام امام حسین ﷺ همراهی کرد، قیامی که دارای دو بخش حسینی و زینبی بود، در بخش حسینی، گروهی از مردان تحت ولایت امام حسین ﷺ در روز عاشورا و در جبهه‌ای نظامی در برابر سپاه طاغوت می‌جنگند و به شهادت می‌رسند و در بخش زینبی این قیام که از عصر عاشورا آغاز می‌شود، حضرت زینب ﷺ به همراهی گروهی از زنان که جز اندکی نام و نشان آنان در تاریخ پنهان است، مسیری طولانی و طاقت‌فرسا را طی کردند و در طول این مسیر تا شام سختی اسارت و شکنجه کارگزاران یزید را به جان خریدند (روحانی، ۱۳۹۳، ص ۴۵۵).

## ۲-۳. ظهور ناظرانه

اسلام برای ماندگاری خود و جامعه‌ای که بر مبنای قانون‌ها و آیین‌های آن اداره می‌شود اصلی را بنیان گذاشته به نام «امر به معروف و نهی از منکر». با این اصل و

به اجرا گذاردن آن، راه بر بدی‌ها و زشتی‌ها بسته و بر خوبی‌ها، زیبایی‌ها و راستی‌ها گشوده می‌شود. و اصل دیگر که آن را به شدت مهم می‌داند، به طوری که اگر عمل نشود آدمی در خسران است، سفارش به حق و صبر است.

### ۲-۳-۱. امر به معروف و نهی از منکر

تکلیفی که در آیه ۷۱ سوره توبه، مرد و زن هر دو موظف به انجام آن شده‌اند، امر به معروف و نهی از منکر است. این آیه می‌گوید زنان می‌توانند با توانایی و استعداد خود، برای احیای دین در جامعه مفید باشند؛ چرا که یکی از ابزارهای احیای جامعه و رسیدن به تعالی فرهنگی، در قالب «امر به امور پسندیده» و «نهی از کارهای ناشایست» است که زنان می‌توانند هم‌تراز با مردان در آن نقش آفرین باشند.

### ۲-۳-۲. توصیه به حق و صبر

سوره عصر آدمی را در خسران می‌داند، مگر به داشتن «ایمان و عمل صالح» و «سفارش یکدیگر به حق و صبر». در تفسیر این سوره گفته شده است: «این سوره با کمی حروفش دلالت می‌کند بر تمام نیازمندی‌های انسان در دین، از جهت علم و عمل، و در وجوب سفارش و توأسی به حق و شکیبایی، اشاره به لزوم و وجوب امر به معروف و نهی از منکر و دعوت به توحید و عدل و ادای واجبات و دوری از زشتی‌ها و گناهان» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۵۶). سید قطب توصیه به حق و صبر را زیننده امت اسلام دانسته است: «از لابلای توصیه به حق و حقیقت و سفارش به صبر و شکیبایی، تصویر ملت مسلمان یا گروه مسلمان نمودار و پدیدار می‌شود که دارای هستی ویژه، رابطه خاص، و رویکرد یگانه‌ای است. ملت مسلمان گروهی است که هستی خود را احساس می‌کند و خویشتن را می‌شناسد. همچنین به وظیفه خود آشنا است. با حقیقتی آشنا است که ایمان و کار خوب است؛ کار خوبی که از جمله شامل رهبری بشریت و رهنمود انسان‌ها در مسیر ایمان و عمل صالح، و توصیه و سفارش همدیگر به چیزهایی است که ملت مسلمان را موفق و سرافراز می‌کند که این بالاترین تصویر برای امت مختار و

برگزیده است» (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۳۹۶۷) توصیه به حق و صبر در جامعه اسلامی، نشان از این دارد که شهروندان مسلمان، نمی‌توانند و نباید به هم بی‌تفاوت باشند، بلکه باید همدیگر را به حق که «یکتاپرستی، اطاعت خدا، تبعیت از کتب و رسل، زهد در دنیا و اشتیاق به آخرت» و به صبر که «اطاعت، معصیت و مصیبت» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۷۹۴) است، سفارش کنند.

با این حال ظهور زن در جامعه، چه به ضرورت باشد، چه به خاطر تأثیرگذاری و چه به حالت ناظرانه، باید مؤدب به این آداب باشد: عفت در نگاه (نور، ۳۱)، عفت در معاشرت (احزاب، ۵۳)، عفت در پوشش (احزاب، ۵۹)، عفت در کلام (احزاب، ۳۲)، وقار در آمدو شد (نور، ۳۱)، مصافحه نکردن با نامحرم<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۵)، پرهیز از گفتگو و خلوت با نامحرم<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۲۸)، و پرهیز از استعمال نابجای بوی خوش<sup>۳</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۷).

### ۳. تحلیل «حضور» و «ظهور» زن در جامعه

خداوند در حوزه فعالیت‌های اجتماعی، از زن «حضور» در جامعه را خواسته است، اما حضوری که لزوماً «ظهور» نیست و حضور او در پس‌نقش آفرینی «پنهان» زن رقم می‌خورد، نه در جلوه‌گری و ظهور بی‌دلیل او در جامعه! اسلام نقش «ریحانه» را برای زن در نظر گرفته است و نه «قهرمانه»: «فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رَيْحَانَةٌ وَكَيْسَتْ بِمَهْرَمَانَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۱۰)؛ زن گلی است که نباید در معرض دید همگان باشد و یا سخت کار کند، چون لطیف است و این یعنی «شکل سومی برای ایفای نقش زن وجود دارد و آن این

۱. رسول اکرم ﷺ: «من صافح امرأة تحرم عليه فقد باء بسخط من الله عزوجل» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۴).

۲. رسول اکرم ﷺ: «مَنْ فَأَكَهْ امْرَأَةً لَا يَمْلِكُهَا حَيْسٌ بِكَلِّ كَلِمَةٍ كَلَّمَهَا فِي الدُّنْيَا أَلْفَ عَامٍ فِي النَّارِ» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۸۸).

۳. در روایتی از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: «ایما امرأة تطیبت لغير زوجها لم یقبل منها صلاة حتی تغتسل من طیها»؛ هر زنی که برای غیرشوهر عطر بزند، خداوند نمازش را قبول نمی‌کند تا از آن غسل کند (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۵).

است که زن به صورت یک «شخص گران بها» در بیاید، هم «شخص» باشد و هم «گران بها». یعنی از یک طرف شخصیت روحی و معنوی داشته باشد و از طرف دیگر، در اجتماع مبتذل نباشد. و در پرتو همین شخصیت و گران بهایی، عفاف در جامعه مستقر می شود، روان ها و کانون های خانوادگی در جامعه سالم می ماند» (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۰).

خدای حکیم در تقسیم نقش های خانوادگی و اجتماعی نقش پنهان را برای زن برگزیده است؛ همان گونه که برخی اولیای خود مثل خضر را در چنین جایگاهی قرار داده است و این نقش پنهان که مطلوب خداوند است ارزشمند و مؤثر است. چنانچه در همراهی خضر با موسی که هر دو از اولیای الهی بودند، گرچه مقام اجتماعی و شهرت حضرت موسی به عنوان پیامبر اولوالعزم بیشتر بود، ولی طبق اراده الهی، نقش خضر پنهان بود؛ هر چند اعلم از موسی بود (روحانی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۵)، و کسی نمی تواند بگوید میزان تأثیر گذاری کدامشان بیشتر یا کمتر بوده است، چون در نقشه جهان هستی، هر کس به وظیفه خود که خداوند برایش ترسیم کرده مشغول است (و باید باشد). پس یک زن هم چون مرد، در حوزه ارزش های اخلاقی و انسانی از سوی خداوند حکیم مفتخر به باریابی به ساحت کمال است و این در آیات قرآن کریم مشهود است که شاخص ترین آن آیه ۳۵ سوره احزاب است. زن در حوزه توانمندی ها و استعدادها، همچون مرد است؛ چرا که زن نیز برخوردار از روح خدایی (حجر، ۲۹، ص، ۷۲، سجده، ۹)، شناخت اخلاقی (شمس، ۷، ۸) و فطرت الهی (روم، ۳۰) است و ارسال رسل و تنزیل کتاب، برای او هم بوده است. در مسیر بندگی هم ابتلا و امتحان پیش رو دارد و استثنا نیست. شیطان دشمن هر دوی ایشان است و در مسیر عاقبت به خیری هم، راهی جز صراط مستقیم ندارد. اما در نقش آفرینی زن و مرد، ساختار روحی و جسمی این دو را خداوند خلق و تسویه کرده و سپس از هر یک متناسب با ساختار وجودی شان، کار، تکلیف و نقشی خواسته است. بنابراین تفوق و تفضل هر یک از زن و مرد با توجه به «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...» (حجرات، ۱۳) در ایفای نقش درستی است که خداوند برایشان ترسیم و تقدیر کرده است و آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...» (نساء، ۳۴) شائبه برتری مرد به زن را ندارد، بلکه اشاره به «قائم بودن مردان به امور همسرانشان خصوصاً و نیز امور زنان جامعه

عموماً است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۴۳)، بنابراین می‌شود گفت «حضور» زن در جامعه همیشگی است، ولی «ظهور و بروز»ش به‌ضرورت، مؤثر و ناظرانه! به‌طور مثال «قاضی و ولی» و مجتهدی که بر اثر تربیت صحیح یک زن، به جامعه اسلامی خدمت می‌کند نشان از «حضور» مثبت و درست این زن در جامعه دارد، در حالی که خود او در جامعه «ظاهر» نیست ولی حاصل تربیت صحیح او در جامعه، هم حاضر است و هم ظاهر» (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۹). در واقع «حضور» زن در جامعه و ردپای اثرگذاری وی، با «ایجاد آرامش برای همسر» و «تربیت شایسته فرزندان» رقم می‌خورد، نه با «ظهور» بی‌دلیل خود او در عرصه اجتماع! ظاهرشدن در انتظار نباید مطلوب زن باشد بلکه حضور و تأثیرگذاری او است که مهم و مطلوب است، و اگر زن در جامعه ظاهر می‌شود -برای تحصیل علم یا مال یا انتفاع از لذایذ حلال- ظهورش باید عاری از تبرّج باشد. زن در عالم هستی دارای شأن فطری «پرده‌نشینی» است و جز به اقتضای نیاز و ضرورت رخ نمی‌نماید. این در ادبیات عرفانی ما هم نمود دارد:

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود کاین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد  
 (حافظ، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱).

یعنی گرچه جمال در حالت متعارف تمایل به جلوه‌گری دارد، اما آنچه زیبایی را به پرده می‌برد، تمنای صفات جلالیه از صفات جمالیه است و پیامد همین تمنا است که حیا معنا می‌یابد و جمال و زیبایی پرده‌نشین می‌شود و حجاب، صاحب جمال را به پس پرده غیب می‌کشاند. زن که جلوه جمال الهی و ظهور صفات جمیل او است، در ذات خود تمایل به ظهور و تجلی دارد و ذاتاً پوشیدگی ندارد و این غیرت جلالیه است که زیبایی و جمال را پوشیده می‌خواهد و در پرده می‌خواندش. «خدا با غیرت است و دوست‌دار هر باغیرتی است». او از هر غیوری غیرت‌مندتر است و در تعدی بر حرمش غضب می‌کند و عقاب می‌نماید (فیروزی و فرهمندپور، ۱۳۹۱، ص ۱۱). از همین باب است که «تبرّج» به‌شدت نهی و نکوهش شده است: «وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ...» (نور، ۶۰)، و نیز آیه «وَقَوْنٌ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَةِ الْأُولَى» (احزاب، ۳۳). کلمه «تبرّج» به‌معنای ظاهرشدن و



آشکارشدن در برابر مردم است، همان‌طور که برج قلعه برای همه هویدا و برابر دیدگان همه ظاهر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۰۹). «و بدون شک این - پرده‌نشینی و ظاهر نشدن - یک حکم عام است و تکیه آیات بر زنان پیامبر ﷺ به‌عنوان تأکید بیشتر است»<sup>۱</sup> (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۹۰).

لذا معلوم شد «خداوند در تقسیم نقش‌های اجتماعی و خانوادگی برای زنان این فرصت را فراهم آورده تا به‌طور پنهان و در نتیجه بیشتر و جدی‌تر اثرگذار باشند، در حالی که با وجود برخی مسئولیت‌های اجتماعی و اقتصادی بر مردان، این امکان برای آنان کمتر است. این بدان معنا نیست که زنان را از ورود به عرصه‌های اجتماعی و پذیرفتن نقش‌های آشکار و شهره منع کرده باشد، بلکه بر آنان واجب نفرموده و این فرصت را به آنان داده تا در مظهریت اسم غیبِ الله، از مردان پیشی بگیرند» (روحانی مهدی، ۱۳۹۳، ص ۴۵۸). به بیان دیگر نقش پس پرده را برای زن در نظر گرفته است، و شاید بهترین مثال برای «حاضر»ی که «ظاهر» نیست، حضرت صاحب‌العصر ﷺ است. او حاضری است که غایب از نظر است و ظاهر نیست و تعجیل در «ظهور» او دعای ما است، ولی نه اینکه او «حاضر» نباشد. او حاضری است که از پس پرده غیبت تأثیرگذار است. او ﷺ گرچه پرده‌نشین غیبت است ولی جهان هستی از او مستفیض است، چرا که در توقیعی از خود امام زمان ﷺ چنین آمده است: «چگونگی بهره‌مندی از من در عصر غیبتم، درست همانند بهره‌مندی از خورشید است هنگامی که ابرها آن را از چشم‌ها بپوشاند» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ج ۲، ص ۴۸۵).

نکته دیگر این است که حضور و ظهور یک زن در جامعه باید به تشخیص درآید تا اتفاق افتد و آنچه به یک زن قدرت تشخیص می‌دهد که در کدام شرایط زمانی و مکانی از پرده‌نشینی خارج شود و ظاهر گردد «تقوا» است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» (أنفال، ۲۹)؛ «فرقان» به معنای چیزی است که میان دو چیز فرق

۱. درست مثل اینکه به شخص دانشمندی بگوییم تو که دانشمندی دروغ مگو، مفهومش این نیست که دروغ گفتن برای دیگران مجاز است، بلکه منظور این است که یک مرد عالم باید به‌صورت مؤکدتر و جدی‌تری از این کار پرهیز کند.»

می‌گذارد و آن در این آیه به قرینه سیاق و تفریح‌اش بر تقوا، فرقان میان حق و باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۵۶). در واقع، فرقان قدرتی به فرد می‌دهد که تشخیص دهد کدام کار را انجام دهد یا ندهد. کدام رأی را بپذیرد یا نپذیرد. پس این تقوا است که به یک زن، دیده فرقان می‌دهد تا تشخیص دهد در کدام یک از عرصه‌ها نیاز به «ظهور» دارد تا «حضورش» عیان شود، و گرنه که یک زن باایمان، به اعتبار «آرامش‌دهی به همسر» و حفظ و تقویت مودت و رحمت در خانواده و «تربیت شایسته فرزندان»، حضور مؤثرش در همه عرصه‌ها مسجل است و نیازی به ظهور و بروز و عرض اندام ندارد. تشخیص درست به مدد تقوا، یعنی رفتن حضرت فاطمه علیها السلام به مسجدالنبی و خواندن خطبه برای احقاق حق وصایت و ولایت امام زمانش، علی علیه السلام. حضرت زهرایی که از سپردن امور منزل به وی در تقسیم کار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۸۱) توسط پدرش صلی الله علیه و آله به خاطر پرده‌نشینی و ملازمت در خانه (قرن فی بیوتکن) خشنود شد، برای اثبات حقانیت ولایت امیرالمؤمنین در مسجد ظاهر شده و خطبه می‌خواند. دخترش زینب که به قول یحیی مازنی - همسایه امام علی علیه السلام در مدینه‌النبی - هیچ‌گاه دیدگانش او را ندید و گوشش صدایش را نشنید (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۹۵۵)، در صحنه کوفه و شام ظاهر می‌شود و با خطبه‌های آتشین کاخ ظلم یزیدیان را بر سرشان خراب می‌کند و پیام‌رسان واقعه کربلا می‌شود.

### نتیجه‌گیری

با مطالعه آیات قرآن کریم و روایات و نیز الگوهای تاریخ اسلام، مانند حضرت زهرا علیها السلام، می‌توان نتیجه گرفت که «حضور» و «ظهور»، دو حالت برای فعالیت‌های زن در جامعه است که متناسب با اقتضائات فطری، شرایط خانوادگی و اجتماعی او تعریف می‌شود. این «حضور»، همیشه ملازمتی با «ظهور» ندارد.

«حضور» یک زن در جامعه با «آرامش‌دهی به همسر» و «تربیت شایسته فرزندان» همیشگی است و «ظهور» وی وابسته به شرایط زمانی و مکانی و نیز بر اساس نیازها است، و البته با حفظ حجاب و حریم که منبعث از «تقوا» است؛ زیرا قرآن تبرج را

نهی کرده و عفت را از ایشان خواسته است. در سایه چنین تفکری، زنان برای کسب دانش، مهارت، هنر و یا اشتغال و نیز استفاده از خدمات اجتماعی به «ضرورت» در جامعه ظاهر می‌شوند، و در اموری چون سیاست، هجرت، فعالیت اقتصادی و جهاد، ظهوری «مؤثر» دارند و با امر به معروف و نهی از منکر و توصیه به حق و صبر، «ناظرانه» در جامعه ظاهر شده و بی‌تفاوت از مسائل جامعه خود عبور نمی‌کنند.

## فهرست منابع

- \* قرآن كريم.  
\* نهج البلاغه.
١. ابن اثير، على بن محمد. (١٤٠٩ق). اسد الغابه فى معرفة الصحابه (چاپ اول). بيروت: دارالفكر.
  ٢. ابن ابى اصبيعه، احمد بن قاسم. (٢٠٠١م). عيون الانباء فى طبقات الاطباء (مترجم: عامر نجار، چاپ اول). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
  ٣. ابن ابى شيبه، عبدالله بن محمد. (١٤٢٩ق). مصنف ابن شيبه فى الاحاديث و الآثار (مترجم: محمد لحام سعيد). بيروت: دارالفكر.
  ٤. ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق). (١٤٠٠ق). اماليل للصدوق (چاپ پنجم). بيروت: اعلمى.
  ٥. ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق). (١٤١٣ق). من لا يحضره الفقيه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامى.
  ٦. ابن خطيب، محمد بن عبدالله. (١٤٢٤ق). الإحاطة فى أخبار غرناطة (مترجم: يوسف على طويل، چاپ اول). بيروت: دارالكتب العلمية.
  ٧. ابن سعد، محمد بن سعد. (١٤١٠ق). الطبقات الكبرى (چاپ اول). بيروت: دارالكتب العلمية.
  ٨. ابن شعبه حرانى، حسن بن على. (١٤٠٤ق). تحف العقول (مترجم: على اكبر غفارى، چاپ دوم). قم: جامعه مدرسين.
  ٩. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على. (١٣٧٩). مناقب آل ابى طالب عليه السلام (چاپ اول). قم: نشر علامه.
  ١٠. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. (١٤١٢ق). الاستيعاب فى معرفة الأصحاب (مترجم: على محمد بجاوى). بيروت: دارالجيل.

۱۱. ابن هشام، عبدالملک. (بی تا). السیرة النبوة (مترجم: مصطفی السقا، عبدالحفیظ شبلی و ابراهیم الایاری، چاپ اول). بیروت: دارالمعروفه.
۱۲. باوکر، جان؛ و هولم، جین. (۱۳۸۷). زن در ادیان بزرگ جهان (مترجم: علی اکبر غفاری صفت). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۳. بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله. (۱۴۱۳ق). عوالم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال: مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد (مترجم: محمدباقر موحد ابطحی اصفهانی، چاپ اول). قم: مؤسسه الإمام المهدی عج.
۱۴. بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر جامع (چاپ ششم). تهران: صدر.
۱۵. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۴ق). السنن الکبری (مترجم: عبدالقادر محمد عطا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). زن در آینه جلال و جمال (چاپ سیزدهم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۹۰). دیوان حافظ (چاپ دوم). تهران: پروان.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (چاپ اول). قم: موسسه آل البیت علیهم السلام.
۱۹. حکیمی، محمدرضا. (۱۹۸۳م). اعیان النساء. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۰. خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (چاپ پنجم). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۱. روحانی مشهدی، فرزانه. (۱۳۹۳). نقش اجتماعی زنان در مقایسه با مردان. زن در فرهنگ و هنر. ۶(۴)، صص ۴۴۵-۴۶۰.
۲۲. زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰م). الأعلام (چاپ پنجم). بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۳. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (چاپ سوم). بیروت: دارالکتب العربی.
۲۴. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). نیل الأوطار (مترجم: العطار صدقی جمیل). بیروت: دارالفکر.

۲۵. صراف، بانو. (۱۳۸۰). اشتغال زنان از نگاه قرآن و سنت و نظر فقهای گذشته و حال. پیام زن، (۱۱۶)، ص ۲۲.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل. (۱۴۱۲ق). مکارم الأخلاق (چاپ چهارم). قم: الشریف الرضی.
۲۸. عیفی، عبدالله. (۱۳۵۰). المرأة العربية فی جاهلیتها و اسلامها. قاهره: مطبعة المعارف.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فیروزی، رضا؛ و فرهمندپور، فهیمه. (۱۳۹۱). بررسی جهان‌شناختی حجاب در ساختار اسماء الله از منظر آیات و روایات. زن در فرهنگ و هنر، ۴(۴)، صص ۲۵-۵.
۳۱. قزوینی، محمد بن یزید. (۱۹۹۷م). سنن ابن ماجه (چاپ اول). ریاض: مکتبه المعارف.
۳۲. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن (چاپ سی و پنجم). بیروت: دارالشرق.
۳۳. قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار (چاپ اول). قم: اسوه.
۳۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تفسیر النبی (چاپ سوم). قم: دارالکتاب.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (مترجم: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۶. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (مترجم: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهااردی، چاپ دوم). قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشان پور.
۳۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (چاپ دوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۹). میزان الحکمه (مترجم: حمیدرضا شیخی). قم: موسسه دارالحدیث.
۳۹. مطهری، مرتضی. (بی تا). مسئله حجاب. بی جا. بی نا.
۴۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). حماسه حسینی. تهران: صدرا.

۴۱. مظاهری، علی. (۱۳۴۸). زندگی مسلمانان در قرون وسطا (مترجم: مرتضی راوندی). بی‌جا: سپهر.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴۳. موسوی پور، محمدحسین؛ و منتظری، سید سعیدرضا. (۱۳۹۱). بررسی واژه قهرمانه در کلام امام علی علیه السلام، مجله علوم حدیث، ۱۱۷(۱)، صص ۱۱۱-۱۲۸.
۴۴. مهریزی، مهدی. (۱۳۷۷). زن (چاپ اول). تهران: نشر خرم.
۴۵. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۲). زن و فرهنگ دینی (چاپ اول). تهران: هستی‌نما.
۴۶. نوری، یحیی. (۱۳۸۵). حقوق زن در اسلام و جهان. تهران: نوید نور.
۴۷. ویل دورانت. (۱۳۹۵). لذات فلسفه (مترجم: عباس زریاب خوئی، چاپ بیست‌وهفتم). تهران: علمی- فرهنگی.
۴۸. یادگار، مینا. (۱۳۷۱). اجتهاد و مرجعیت زنان. مجله زنان، ۸(۸)، صص ۲۴-۳۳.

## References

- \* Holy Quran.
- \* Nah al-Balagha.
- 1. Afifi, A. (1350 AP). *The Arab world in its ignorance and Islam*. Cairo: al-Ma'arif Press. [In Arabic].
- 2. al-Bayhaqi. (1424 AH). *As-Sunan al-Kubra* (A. Q. Muhammad Atta, Trans.). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
- 3. al-Hurr al-amili. (1409 AH). *Wasa'il al-Shi'a* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic].
- 4. al-Kulayni. (1407 AH). *Usul al-Kafi* (A. A. Ghaffari & M. Akhundi, Trans., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Library. [In Arabic].
- 5. al-Shaykh al-Saduq. (1400 AH). *Amali Saduq* (5<sup>th</sup> ed.). Beirut: Science. [In Arabic].
- 6. al-Shaykh al-Saduq. (1413 AH). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- 7. Ayatollah Khomeini. (1389 AP). *Sahifeh-ye Imam* (5<sup>th</sup> ed.). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
- 8. Bahrani Isfahani, A. (1413 AH). *The worlds of sciences, knowledge, and situations from verses, news, and sayings: Mustadrak Sayyid al-Nisa to Imam al-Jawad* (M. B. Movahed Abtahi Isfahani, Trans., 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Imam al-Mahdi Foundation. [In Persian].
- 9. Boroujerdi, M. I. (1366 AP). *Tafsir Jame'* (6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadr. [In Arabic].
- 10. Durant, W. J. (1395 AP). *The pleasures of philosophy* (A. Zaryab Khoei, Trans., 27<sup>th</sup> ed.). Tehran: Scientific-Cultural. [In Persian].
- 11. Fakhr Razi. (1420 AH). *al-Tafsir al-Kabir* (Mafatih al-Ghayb) (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ahya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic].
- 12. Firouzi, R., & Farahmandpour, F. (1391 AP). The Cosmological Study of Hijab in the Structure of Names of Allah from Verses of Holy Quran and Hadith Point of View. *Women in Culture and Art*, 4(4), pp. 5-25.



13. Hafez. (1390 AP). *The Divan of Hafez* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Parwan. [In Persian].
14. Hakimi, M. R. (1983). *A'yan al-Nisa*. Beirut: al-Wafa Foundation. [In Arabic].
15. Holm, J., & Bowker, J. W. (1387). *Women in religion* (A. A. Ghaffari, Trans.). Tehran: International Publishing Company affiliated with the Islamic Propagation Organization. [In Persian].
16. Ibn Abd al-Barr, Y. (1412 AH). *al-Isti'ab fi ma'rifat al-ashab* (A. M. Bajavi, Trans.). Beirut: Dar al-Jalil. [In Arabic].
17. Ibn Abi Asiba'ah, A. (2001). *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'* (A. Najjar, Trans., 1<sup>st</sup> ed.). Cairo: The Egyptian Public Library. [In Arabic].
18. Ibn Abi Shaybah. (1429 AH). *The Musannaf of Ibn Abi Shaybah* (S. al-Laham, ). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
19. Ibn Athir. (1409 AH). *Asad ul Ghaba fi Marfatul Sahaba* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
20. Ibn Hisham. (n.d.). *As-Sīrah an-Nabawiyyah* (M. al-Saqqa, Abdul Hafiz Shabli & I. al-Abyari, 1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Maroufa. [In Arabic].
21. Ibn Khatib, M. (1424 AH). *al-Ihata fi akhbar Gharnata* (Y. A. Tawil, Trans., 1<sup>st</sup> ed.) Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
22. Ibn Sa'd, M. (1410 AH). *Tabaqat al-Kobra* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Scientific Library. [In Arabic].
23. Ibn Shahr Ashub. (1379 AP). *Manaqib Ale Abi Talib* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Allameh. [In Arabic].
24. Ibn Shu'bah al-Harrani. (1404 AH). *Tuhaf al-Oqul* (A. A. Ghaffari, Trans., 2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Teachers Association. [In Arabic].
25. Javadi Amoli, A. (1385 AP). *Woman in the Mirror of Glory and Beauty* (13<sup>th</sup> ed.). Qom: Esra. [In Persian].
26. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
27. Majlesi, M. T. (1406 AH). *Rawdat al-muttaqin fi sharh Man La Yahduruhu al-Faqih*. Qom: Kooshanpour Islamic Culture Foundation. [In Arabic].

28. Makarem Shirazi, N. (1371). *Tafsir Nemooneh* (10<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Library. [In Persian].
29. Mazaheri, A. (1348 AP). *The Life of Muslims in the Middle Ages* (M. Ravandi, Trans.). n.p.: Sepehr. [In Persian].
30. Mehrizi, M. (1377 AP). *Woman* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Khorram Publishing. [In Persian].
31. Mehrizi, M. (1382 AP). *Women and Religious Culture* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Existence. [In Persian].
32. Mohammadi Reishahri, M. (1389 AP). *Mizan al-Hikma* (H. R. Sheikhi, Trans.). Qom: Dar al-Hadith Institute. [In Arabic].
33. Motahhari, M. (1379 AP). *Hamase -e- Husaini*. Tehran: Sadra. [In Persian].
34. Motahhari, M. (n.d.). *The issue of hijab*. n.p. [In Arabic].
35. Mousavipour, M. H., & Montazeri, S. S. R. (1391 AP). A study of the word hero in the words of Imam Ali (PBUH). *Hadith Sciences*, 17(1), pp. 111-128. [In Persian].
36. Noori, Y. (1385 AP). *Women's rights in Islam and the world*. Tehran: Navid Noor. [In Persian].
37. Qazvini, Muhammad ibn Yazid. (1997). *Sunan Ibn Majah* (1<sup>st</sup> ed.). Riyadh: Maktaba al-Ma'arif. [In Arabic].
38. Qomi, A. (1363 AP). *Tafsir al-Qomi* (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic].
39. Qomi, A. (1414 AH). *Safina al-Bihar* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Oswa. [In Arabic].
40. Rouhani Mashhadi, F. (1393 AP). The social role of women compared to men. *Woman in culture and art*, 6(4), pp. 445-460. [In Persian].
41. Sarraf, B. (1380 AP). Women's employment from the perspective of the Qur'an and Sunnah and the views of past and present jurists. *The Message of Woman*, (116), p. 22. [In Persian].
42. Sayyid Qutb. (1425 AH). *In the Shade of the Qur'an* (35<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar al-Sharq. [In Arabic].
43. Shokani, M. (1414 AH). *Neil al-Awtar* (J. al-Attar Sidqi, Trans.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].

44. Tabarsi, H. (1412 AH). *Makarim al-Akhlaq* (4<sup>th</sup> ed.). Qom: al-Sharif al-Radhi. [In Arabic].
45. Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office of Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
46. Yadegar, M. (1371 AP). Ijtihad and authority of women. *Women*, (8), pp. 24-33. [In Persian].
47. Zamakhshari, M (1407 AH). *al-Kashshaaf* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Arabic Library. [In Arabic].
48. Zerekli, Kh. (1980). *al-A'lam* (5<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar al- Elm Lel Mala'ain. [In Arabic].

## The Socio-Cultural Concept of Childhood from the Perspective of the Qur'an<sup>1</sup>

Emad Afrough<sup>2</sup>    Karim Khanmohammadi<sup>3</sup>    Mohsen Rabani<sup>4</sup>

Received: 07/09/2020

Accepted: 21/11/2020

### Abstract

The examination of traditional phenomena by modernity has led to the formation of new types of phenomena. The phenomenon of childhood was also examined as one of the most important stages of human life. In the modern concept of childhood, this phenomenon based on the theoretical foundations of modernity was considered from four dimensions: The natural or social nature of childhood, childhood identity in relation to adulthood, childhood in relation to agency and structure, and the dimension of childhood value-Innocence or evil. This examination has led to a rethinking of the concept of childhood in practice. The empowerment of the modern concept of childhood and the practice based on this examination can also be seen in various societies, including the Iranian society. In such a situation, the absence of a child phenomenon based on the theoretical foundations of Islam as the ideal culture of Iranian society, has made it necessary to examine this concept based on the teachings of Islam. Based on the method of "Izutsu semantics" as well as the question "What does it mean to be a child culturally and socially in the teachings of the Qur'an?", The present study seeks to find the answer to this question examining the verses related to the concept of childhood, along with analyzing the narrations and referring to the views of the commentators.

### Keywords

Childhood, the Qur'an, Islam, modernity, culture, society.

---

1. This article is taken from the doctoral dissertation entitled: The socio-cultural concept of childhood in Islam in the face of its modern concept (Supervisor: Emad Afrough, Advisor: Karim Khan Mohammadi), Baqir al-Olum University, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Department of Culture and Communication.

2. University Professor. emad\_afrough@yahoo.com

3. Associate Professor of Baqir al-Olum University. khanmohammadi49@yahoo.com

4. PhD Student in Culture and Communication, Baqir Olum University (Author in charge) mohsenrabani50@gmail.com

---

Afrough, E. & Khan Mohammadi, K. & Rabbani, M. (2020). The socio-cultural concept of childhood from the perspective of the Quran. Excerpted from the doctoral dissertation: The socio-cultural concept of childhood in Islam in the face of its modern concept (Supervisor: Emad Afrough, Adviser: Karim Khan Mohammadi). *The Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(30), pp. 125-154. Doi:10.22081/jiss.2020.58779.1696

---

## مفهوم فرهنگی اجتماعی کودکی از دیدگاه قرآن<sup>۱</sup>

عماد افروغ<sup>۲</sup>      کریم خان محمدی<sup>۳</sup>      محسن ربانی<sup>۴</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

### چکیده

بازخوانی پدیده‌های سنتی از سوی مدرنیته منجر به شکل‌گیری سویه‌های تازه‌ای از پدیده‌ها گردیده است. پدیده کودکی نیز به‌عنوان یکی از دوره‌های مهم زندگی انسان در معرض این بازخوانی قرار گرفت. در قرائت مدرن از مفهوم کودکی، این پدیده مبتنی بر بنیان‌های نظری مدرنیته از چهار بعد مورد توجه قرار گرفت: «ماهیت طبیعی یا اجتماعی کودکی»، «هویت دوران کودکی در نسبت آن با بزرگ‌سالی»، «کودکی در ربط میان عاملیت و ساختار» و «بعد ارزشی کودکی: معصومیت یا شرارت». این بازخوانی منجر به بازنگری در مواجهه با مفهوم کودکی در عرصه عمل گردیده است. قدرت یافتن مفهوم مدرن کودکی و عمل مبتنی بر این بازخوانی در جوامع مختلف و از جمله جامعه ایران نیز مشاهده می‌شود. در چنین وضعیتی، غیبت پدیده کودکی مبتنی بر بنیان‌های نظری اسلام به‌عنوان فرهنگ آرمانی جامعه ایرانی، بازخوانی این مفهوم بر اساس آموزه‌های اسلام را ضروری ساخته است. پژوهش پیش رو بر اساس روش «معناشناسی ایزوتسو» و مبتنی بر پرسش «کودکی از نظر فرهنگی و اجتماعی در آموزه‌های قرآن به چه معنا است؟» با بررسی آیات مرتبط با مفهوم کودکی، همراه با تحلیل روایات و نقل دیدگاه‌های مفسران در پی یافتن پاسخ این پرسش است.

### کلیدواژه‌ها

کودکی، قرآن، اسلام، مدرنیته، فرهنگ، اجتماع.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: مفهوم فرهنگی اجتماعی کودکی در اسلام در مواجهه با مفهوم مدرن آن (استاد راهنما: عماد افروغ، استاد مشاور: کریم خان محمدی)، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دانشکده علوم اجتماعی و رفتاری، گروه فرهنگ و ارتباطات می‌باشد.

emad\_afrough@yahoo.com

۲. استاد دانشگاه

khanmohammadi49@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع).

۴. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع) (نویسنده مسئول)

mohsenrabani50@gmail.com

\* افروغ، عماد؛ خان محمدی، کریم؛ ربانی، محسن. (۱۳۹۹). مفهوم فرهنگی اجتماعی کودکی از دیدگاه قرآن. برگرفته از رساله دکتری: مفهوم فرهنگی اجتماعی کودکی در اسلام در مواجهه با مفهوم مدرن آن (استاد راهنما: عماد افروغ، استاد مشاور: کریم خان محمدی). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۱۲۵-۱۵۴.

Doi: 10.22081/jiss.2020.58779.1696

## مقدمه

وجه بارز مدرنیته قرائت جدید مفاهیم پیشامدرن مبتنی بر مبانی نظری مدرنیته است. پیامد این بازخوانی‌ها، تغییر و تحول در مواجهه با آن پدیده‌ها است. از مفاهیمی که طی دوران مدرنیته دست‌خوش بازخوانی و بازنگری شد مفهوم کودکی است. به باور مدرنیست‌ها کودکی در دوران پیشامدرن مفهومی عمدتاً طبیعی و صرفاً یک ویژگی بیولوژیک بود. از این رو هویت مستقلی نداشت و ذیل بزرگ‌سالی تعریف می‌شد و می‌بایست برای ورود به دوران بزرگ‌سالی آماده شود. در این نگاه، کودکی تحت سیطره ساختارهای جامعه بزرگ‌سال و آزادی و اختیارش بسیار محدود بود. تصور هویت مستقل کودکی در کنار بزرگ‌سالی، به ایده آزادی و خودمختاری کودکی انجامید و در پی آن منشأ تحولات مختلف اجتماعی و سیاسی درباره کودکان گردید. به تدریج توجه به کودکان به‌عنوان افرادی دارای حقوق هم‌سان با بزرگ‌سالان، مورد توجه قرار گرفت، به گونه‌ای که از اوایل قرن بیستم مطالبات بسیاری درباره حقوق کودکان مطرح شد. از سوی دیگر، کودک به دلیل آسیب‌پذیری نیازمند حمایت و مراقبت تلقی شد؛ حمایت از کودکان جنگ و کار دوسویه. حمایت از کودکان مبتنی بر ایده «آسیب‌پذیری» کودکان بود. علاوه بر این کودک به دلیل رشدنا یافتگی فاقد مسئولیت اجتماعی نیز بود، و از این رو به جای حضور در محیط کار باید آموزش می‌دید تا آمادگی ورود به جامعه را بیابد. این عوامل منجر به شکل‌گیری دنیای جدیدی برای کودکی با شرایط خاص شد؛ سبک زندگی کودکان تغییر کرد، کودکی از تولیدکننده و عضوی هرچند ضعیف از دنیای بزرگ‌سال، به عضوی مستقل در جامعه مدرن بدل شد که نیازهای خاص خودش را داشت و علاوه بر حقوق و مراقبت، رفاه، بهداشت، مصرف و آموزش، به مسائل اصلی دوره کودکی در جامعه مدرن تبدیل شد.

این تغییرات گسترده در خوانش مفهوم کودکی و الگوی مواجهه با کودکان، تنها به کشورهای غربی منحصر نماند و در روند جهانی‌شدن به سایر جوامع گسترش یافت. پیمان‌نامه‌های بین‌المللی حمایت از کودکان نیز به این گسترش سرعت بخشید. این در حالی است که در مواجهه با مفهوم مدرن کودکی و عمل به مقتضای آن، توجه اندکی

به اقتضائات محلی و فرهنگ بومی می‌شود. یکی از دلایل این بی‌توجهی، غفلت از قرائت بومی مفهوم کودکی است.

در ایران نیز کودکی مدرن بدون توجه به مبانی نظری فرهنگ ایرانی و فارغ از ملاحظات جامعه دینی ایران به‌عنوان قرائت غالب شناخته شد و در پی آن منشأ تصمیم‌گیری در سطح کلان و عمل در سطح خرد گردید؛ در حالی که شرایط و اقتضائات فرهنگی و اجتماعی مبتنی بر مبانی فرهنگ آرمانی جامعه ایرانی، یعنی اسلام، اقتضا می‌کرد که این مفهوم بازخوانی و پیرایش شده و متناسب با این جامعه منشأ عمل قرار گیرد.

به نظر می‌رسد یکی از دلایل این غفلت، غیاب قرائت روزآمد مفهوم کودکی مبتنی بر فرهنگ بومی در ایران است. نابسامانی مطالعات نظری پیرامون کودکی در ایران منجر به ورود مطالعات غیربومی به جامعه ما شده است که بدون توجه به اقتضائات ملی و محلی منشأ مطالبات نهادهای اجتماعی و منبع تدوین سیاست‌ها و اجرای برنامه‌های مرتبط با کودکی شده است و از آنجا که این مطالعات در مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، و هم در عرصه معرفت‌شناختی، با فرهنگ دینی و بومی ما سازگار نبود، منجر به تناقضات و تعارض‌هایی در جامعه گردیده است.

علاوه‌بر نابسامانی کلی در عرصه مطالعات نظری پیرامون کودکی، یکی از کمبودهای مشهود و بارز در مطالعات کودکی امروز، نبود قرائت دینی از کودکی به‌خصوص در عرصه فرهنگی و اجتماعی است. عمده نگاه به کودکی از رویکرد دینی، بر بعد فقهی و حقوقی آن متمرکز است و از این‌رو بخش قابل‌توجهی از مسائل و مشکلات فرهنگی و اجتماعی فراروی کودکی در جامعه ما از منظر اسلام مورد توجه قرار نگرفته است. دین به‌عنوان یکی از ارکان اصلی فرهنگ به‌خصوص در جامعه دینی ایران که همچنان نقشی فعال و تأثیرگذار در شکل‌گیری تعاملات اجتماعی و فرهنگی در عرصه خرد و کلان دارد، در حیطه بازخوانی مفهوم کودکی غائب است.

به عبارت دیگر بخشی از مسائل فراروی کودکی در جامعه ایران ناشی از نبود بازخوانی این مفهوم از دیدگاه اسلام است؛ در چنین شرایطی مفهوم مدرن و غربی

کودکی با به حاشیه راندن مفهوم سنتی از کودکی (که بخشی از آن لزوماً دینی است) توسعه و گسترش یافته است. در جامعه‌ای که تمامی سطوح و لایه‌های فرهنگی‌اش با اسلام عجین شده است، توجه به دیدگاه دین در این زمینه ضروری است.

از این رو به نظر می‌رسد چنانچه بخشی از مطالعات در عرصه علوم اجتماعی با ملاحظات فرهنگ بومی و مبتنی بر مبانی نظری دینی به موضوع مهم کودکی سوق داده شود، مسیری برای گفتگوی بیشتر و طرح پرسش‌ها و در ادامه حل برخی از ابهام‌ها و تعارض‌ها در عرصه سیاست‌گذاری‌ها و عمل گشوده خواهد شد.

با این رویکرد، این پژوهش در پی آن است که با توجه به آیات قرآن کریم، به بازخوانی مفهوم کودکی در اسلام بپردازد و به استخراج ابعاد فرهنگی و اجتماعی این مفهوم اقدام کند.

مقدمه چنین پژوهشی شناخت حیطه‌های مطالعه کودکی مدرن و بررسی دیدگاه اسلام درباره کودکی در این حیطه‌ها است. چنان‌که گفته شد، جامعه‌شناسی مدرن با تشکیک در نگاه سنتی به کودکی، این مفهوم را در حیطه‌های عاملیت کودکی، هویت کودکی، مفهوم کودکی به مثابه ساختار اجتماعی و بعد ارزشی کودکی، مورد ملاحظه و مطالعه قرار می‌دهد. اهمیت این مطالعات در آن است که نحوه عمل و مواجهه با کودکی را مشخص می‌کند. به عبارت دیگر موضع‌گیری‌های منتج از این مطالعات، تعیین‌کننده نحوه عمل و الگوی مواجهه با کودکی است. به‌عنوان مثال، باور به هویت مستقل کودکی و عاملیت او منجر به اعطای آزادی‌ها و اختیاراتی همسان بزرگسالان می‌شود.

برخی از جامعه‌شناسان، مطالعات و نظریات جامعه‌شناختی پیرامون کودکی را ذیل چهار دوگانه عمده گنجانده‌اند؛ این دوگانه‌ها عبارت‌اند از: کودکی به مثابه پدیده‌ای طبیعی یا اجتماعی، کودکی و مسئله هویت و تمایز، کودکی و مسئله عاملیت یا ساختار، و کودکی به‌عنوان معصومیت یا شرارت. به‌باور آنان تقریباً تمامی مباحث پیرامون این دوگانه‌ها مطرح می‌شود و رویکردهای مختلف هر کدام به دو سوی هر یک از این دوگانه‌ها تمایل دارند (جیمز و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۶۳).



در این پژوهش از روش معناشناسی ایزوتسو استفاده شده است. معناشناسی، دانشی است که به پیدایش معنا و سیر پیشرفت و دگرگونی‌های آن می‌پردازد و روابط معنایی بین مفاهیم مختلف را شناسایی و شبکه‌ای از معانی مرتبط به هم را استخراج می‌کند. از آنجا که هدف اصلی این پژوهش بررسی مفهوم کودکی از دیدگاه قرآن بوده است، روش معناشناختی ایزوتسو به‌عنوان یکی از شاخص‌ترین روش‌های بررسی آیات قرآن انتخاب شده است.

این روش به دلیل آنکه رویکرد کلی آن توجه به تقابل‌های معنایی است، توجه به جانشینی‌ها و هم‌نشینی‌های کلمات در روش ایزوتسو، تناسب قابل‌توجهی با بررسی دوگانه‌های مدنظر این پژوهش در مطالعه مفهوم کودکی دارد؛ مفاهیمی مانند عاملیت و ساختار، هویت و تمایز، و طبیعی و اجتماعی، هر کدام به‌نوعی در تقابل با یکدیگرند که می‌توان در بررسی آیات نیز از آن سود جست. به‌عبارت دیگر، بررسی جانشینی‌های مرتبط با کودکی در آیات، به شناخت مفاهیم دوگانه ذکرشده نیز کمک خواهد کرد.

همچنین از آنجا که ما در این بررسی با متن واحدی مواجه‌ایم، در بررسی همه واژه‌های مرتبط در یک مجموعه واحد از متن که واژه‌ها ارتباط‌های معناداری با هم دارند، روش ایزوتسو روشی کارآمدتر و مناسب‌تر است. بر اساس این روش مطالعاتی، ما نیز در این پژوهش با مطالعه معناشناختی مفهوم کودکی از دیدگاه قرآن کریم، تلاش می‌کنیم این مفهوم را ذیل این دوگانه‌ها بررسی و مفهوم فرهنگی-اجتماعی کودکی را از دیدگاه قرآن تبیین کنیم. بنابراین در این پژوهش پس از استخراج معنای کودکی از آیات قرآن کریم، این مفهوم از چهار بعد ذکرشده مطالعه می‌شود.

## ۱. مفهوم کودکی در آیات قرآن کریم

برای بررسی ابعاد کودکی در اسلام، آیات قرآن کریم با نگاهی به دیدگاه‌های تفاسیر مختلف به‌خصوص تفسیر «المیزان» و روایات یاری‌دهنده در فهم آیات، مورد بازخوانی قرار خواهند گرفت.

در بررسی آیات مربوط به کودکی در قرآن کریم با دو دسته از آیات مواجه‌ایم: نخست آیاتی که یکی از واژه‌های مربوط به کودکی به‌صراحت در آن آمده است، و گروه دوم، آیاتی که اگرچه واژه‌های مربوط به کودکی در آن نیامده، اما به موضوع کودکی مربوط است و به روشن‌شدن ابعادی از مفهوم کودکی کمک می‌کند. در بخش اول از بررسی آیات به آیاتی می‌پردازیم که واژه‌های معادل کودکی در آن به‌صراحت آمده است:

### ۱-۱. واژه‌های مصرح کودکی در قرآن

برای درک مفهوم کودکی بررسی دو گروه از آیات قرآن کریم ضروری است؛ گروه اول آیاتی که یکی از واژه‌های مربوط به کودکی مانند طفل، صبی، غلام و... به‌صراحت در آن آمده است. در قرآن کریم معنای «کودکی» با ریشه‌های طفل، صغیر، صبی، ولد، غلم، ابن، یتیم، ذرأ و... در قرآن آمده است. واژه‌های اصلی کودکی در قرآن، طفل، صبی، صغیر، غلام، ولدان، ذریه و یتیم است.

#### ۱-۱-۱. طفل

ریشه طفل در قرآن کریم چهار بار آمده است (حج، ۵؛ غافر، ۶۷؛ نور، ۳۱، ۵۹). وجه برجسته در معنای طفل، نرمی و نازکی و ظرافت او است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۲۵). واژه طفل برای کودک، تا وقتی به کار می‌رود که بدنش نرم باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

در یکی از آیات (نور، ۵۹) «طفل» در مقابل بلوغ حلم قرار گرفته است و از آنجا که بلوغ حلم به معنای درک یا تجربه رفتار جنسی است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۹۶)، دوره کودکی دوره نادانی و ناتوانی در این زمینه است، اما با توجه به معنای دیگر حلم که به معنای خویش‌داری و توانایی نگه‌داری نفس و طبع از غضب (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۳) و بردباری و عقل است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۰۹۶). می‌توان معنای عدم بردباری و خویش‌داری را نیز به دوره کودکی منتسب کرد.

در آیه دیگر طفل به عنوان کسی که بر عورات نساء وقوف و اشراف ندارد (نور، ۳۱) معرفی شده است؛ یعنی کسی که آگاهی و توانایی بر درک حس جنسی ندارد. در دو آیه نیز واژه «طفل» در مقابل «بلوغ اشد» قرار گرفته است (حج، ۵؛ غافر، ۶۷). بر اساس این آیات، بلوغ اشد ناظر به مرحله‌ای از دوران زندگی انسان است که پس از کودکی رخ می‌دهد. «اشد» همچنین به «وضعیت اجتماع عقل و قدرت و کمال خلقت» (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۱۴) و نهایت قدرت و عقل و تمییز و بلوغ اشد، رسیدن به موقعیتی است که فرد با کمک عقل و رشد بتواند به پیگیری مصالح مالی خود اقدام کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۳۳۶) معنی شده است.

با این حال درباره سن بلوغ اشد اختلاف وجود دارد و سنینی میان ۱۵ تا ۳۰ سالگی گفته شده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۷۶؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۵۹۳)، اما برخی بلوغ اشد را نه یک مقطع سنی خاص بلکه دوره‌ای از زندگی می‌دانند که قوای بدنی رو به فزونی گذاشته و آثار کودکی زایل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۱۵۸). از آنجا که بلوغ اشد مفهوم جانشین طفل است، دوران کودکی دوران نقصان عقل، نقصان قوای جسمانی و بدنی و حداقل ضعف نیروی جسمانی و عدم توانایی و قدرت جنسی است.

#### ۱-۱-۲. صبی

واژه «صبی» در دو آیه «آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» (مریم، ۱۲) و «كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْأَمْهَدِ صَبِيًّا» (مریم، ۲۹) آمده است. در معاجم لغت «صبی» به کودک از زمان تولد تا آنکه از شیر گرفته شود گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۶۶). العین صبو و صبوة را نادانی کودکانه معنی کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۶۸). صبا یعنی میل و رغبت و گرایش داشتن (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۳۹۸)، و واژه «أَصْبُ» در آیه «وَأِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ» (یوسف، ۳۳) نیز به همین معنا است. به نظر می‌رسد که معنای برجسته «صبی» به وجه میل و رغبت دوران کودکی اشاره

دارد؛ رغبتی که ناشی از عدم حلم و خویشن داری است که با توجه به شرایط و اقتضای سن کودک طبیعی است.

اما نسبت دادن «حکم» و «تکلم» به صبی در آیات فوق اشاره به آن دارد که در دوران صبوت که دوران خارج از اعتدال است و مردم کودکان را جز در گمراهی نمی‌دانند، آنان به خلاف جریان طبیعی به حکم و تکلم نایل شدند. این معنای لطیفی است که در «صغر» و «طفوله» نیست (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۹۰). در حقیقت خداوند در مقابل شناخت عرفی مردم از کودک که او را موجودی متمایل به لهو و لعب و ناتوان در عقل می‌دانند، حکمت و تکلم را که لازمه‌اش توانایی عقلی و جسمی است به آنها نسبت داده است.

### ۱-۱-۳. غلام

غلام از ریشه «غلم»، به معنای پیروی از شهوت است و غلم و غلیم به معنای کسی است که مطیع شهوت است، و اغتلام غلام به معنای «تمایل شدید به زنان» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۱۳).

همچنین غلام به معنای «جوان تازه موبر صورت رویده» است، و به دوره‌ای از زندگی کودک از زمان تولد تا دوره جوانی گفته می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۱۴۳). قرآن کریم نیز از نوزاد تازه متولد شده به «غلام» تعبیر کرده است (مریم، ۷). بنابر این علی‌رغم اینکه واژه غلام دوره وسیعی از کودکی تا جوانی را شامل می‌شود، می‌توان مطمئن بود که در برخی از آیات قرآن این واژه به کودک و دوران کودکی اشاره دارد. در سه آیه، واژه‌های حلیم، علیم و زکی به عنوان صفت برای «غلام» آمده که نشان می‌دهد صفت حلیم در کنار واژه غلام نوعی قید توضیح‌دهنده و دفع این احتمال مقدر است که غلام طبیعتاً به دلیل اقتضای سنش حلیم نیست و نوعی جهالت و تعجیل و تابعیت از شهوات نفسانی در آن نهفته است، و خداوند خواسته با این صفت، او را از این ویژگی مبرا کند. این مسئله در آیه «قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ» (حجر، ۵۳) و «لَأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا» (مریم، ۱۹) نیز صادق است؛ یعنی در دوران کودکی و نوجوانی

که بر اساس طبیعت این سن، دوران جهل و تعجیل و پیروی از شهوات است، این فرزند، علیم، دانا و زکی است و از این صفات مبرا است.

#### ۱-۱-۴. صغیر

در قرآن کریم هشت بار واژه‌هایی از ریشه صغر آمده است که تنها در یک آیه (اسراء، ۲۴) منظور از صغیر، کودک است.

صِغَر به معنای کودکی در مقابل بزرگ‌سالی و نیز به معنای کوچکی در مقابل بزرگی است. صغر به معنای کوچکی در حجم و اندازه و صغاره کوچکی در قدر و ارزش و جایگاه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۵۸) و صغیر از مصدر صِغَر، به معنای کم‌بودن ارزش و قدر (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷۲) و صِغَر به معنای کمی و حقارت است (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۲۹۰).

در آیه مذکور نیز معنای اصلی صغیر، یعنی کودک، مدنظر بوده است، و تفاسیر مختلف نیز ذیل این آیه معنایی جز «کودکی» از واژه صغیر نداده‌اند، گرچه برخی آن را «کودکی و ناتوانی» معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۱۰).

از این رو معنای اصلی صغیر در آیه فوق صرفاً حقارت و کوچکی مادی نیست و می‌تواند به معنای حقارت معنوی هم باشد؛ به‌خصوص که ریشه‌های دیگر واژه «صغر» نیز عمدتاً به وجه کوچکی و حقارت معنوی اشاره دارد که بارزترین نمونه آن آیه «سَيَصِيبُ الَّذِينَ أُجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ» (انعام، ۱۲۴) است که واژه «صغار» به معنای خواری است.

#### ۱-۱-۵. ولد

در قرآن کریم بیش از ۴۵ بار واژه‌هایی از ریشه ولد آمده است. ولد به معنای فرزند است و هم به فرزندان کوچک و هم فرزندان بزرگ گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸۳) و اختصاصی به کودک ندارد. از این رو آیات مرتبط با این واژه چندان کمکی به درک مفهوم کودکی نمی‌کند. تنها در چهار آیه که واژه «الولدان» به کار

رفته، با توجه به قراین و معنای آیه می‌توان دریافت که این کلمه ناظر به دوران کودکی است. در سه آیه از این آیات (نساء، ۷۵، ۹۸، ۱۲۷)، واژه ولدان همراه با صفت مستضعف به کار رفته است. مستضعف اسم مفعول از مصدر استضعاف به معنای ضعیف شمردن کسی است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۹۰)، بنابراین مستضعف به صیغه مفعول در مقابل مستکبر به صیغه فاعل است، و مستکبر کسی است که دیگران را ضعیف می‌شمارد و خواهان ناتوانی ضعیفان است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۱). در این آیات خداوند کودکان را بخشی از افراد ضعیف جامعه معرفی می‌کند. این گروه در نظر جامعه افراد ضعیف و حقیری هستند که توانایی تدبیر امور خود را ندارند؛ در دو آیه (نساء، ۷۵، ۱۲۷) به ضعف جسمی و توان بدنی کودکان (و زنان...) و در آیه دیگر (نساء، ۹۸)، هم به ضعف جسمی و هم ضعف شناختی و عدم توان رسیدن به راه هدایت اشاره دارد. بنابراین «ولدان» در این آیات، هم شامل ضعف بدنی و جسمی، و هم ضعف شناختی می‌شود.

#### ۱-۱-۶. ذریه

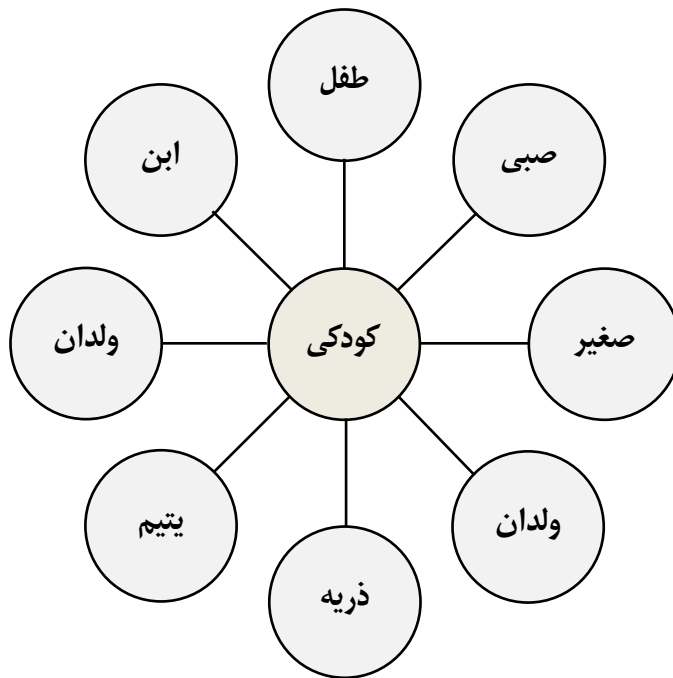
واژه ذریه ۱۱ بار در قرآن آمده است که تنها در دو مورد (بقره، ۲۶۶؛ نساء، ۹) ناظر به دوران کودکی است. در هر دو آیه مذکور، واژه ذریه با صفت «ضعف» به «ضعف جسمانی» کودک اشاره کرده است و نشان می‌دهد که یکی از ویژگی‌های دوران کودکی «ضعف» است.

#### ۱-۱-۷. یتیم

یتیم از ریشه یتَم به معنای تنهایی و تنهاشدن، و یتیم در لغت به معنای تنها و یگانه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۶۴۵). تبیین قرآن کریم از یتیم کسی است که در دوران کودکی به سر می‌برد و به حد بلوغ نرسیده است. در چهار آیه واژه یتیم در مقابل بلوغ قرار گرفته است. در یک آیه (نساء، ۶) واژه یتیم در مقابل بلوغ نکاح قرار گرفته و در سه آیه دیگر (نساء، ۱۵۲؛ کهف، ۸۲؛ اسراء، ۳۴) در مقابل بلوغ اشد آمده است، و از آنجا که ذیل واژه «طفل» به معنای بلوغ نکاح و بلوغ اشد پرداختیم، از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

### ۱-۱-۸. جمع‌بندی

در آیاتی که به‌صراحت به مفهوم کودکی پرداخته‌اند، واژه‌های طفل، صبی، صغیر، غلام، ولد، ابن، ذریه و یتیم به کار رفته است که هر کدام به سویه‌ای از سویه‌های مفهوم کودکی اشاره دارند: واژه «طفل» به خردی و کوچکی و تُردی و ناتوانی جسمی و عقلی و علمی و روحی، واژه «صبی» به تمایلات کودکانه و ضعف ارادی، واژه «صغیر» به پستی و حقارت جایگاه کودک در جامعه، واژه «غلام» به تمایلات شهوانی و ضعف اراده و ناتوانی در مهار تمایلات، واژه «ولدان» به ضعف جسمی و عقلی، واژه «ذریه» نیز به شکل برجسته ناظر به ناتوانی جسمی و نیز ناتوانی عقلی، و «واژه» یتیم نیز همانند واژه طفل به ناتوانی جسمی و عقلی اشاره دارد.



نمودار ۱: مفاهیم مصرح کودکی در قرآن

## ۱-۲. آیات غیرمصرح کودکی

علاوه بر آیات بررسی شده، گروه دیگری از آیات هستند که بدون تصریح به واژه‌های مربوط به کودکی، به این دوره اشاره دارند. در ادامه به بررسی این گروه از آیات می‌پردازیم:

### ۱-۲-۱. سفیه

آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» (نساء، ۵) فرازی از چند آیه درباره یتیمان است؛ بنابراین واژه سفیه در این آیه ناظر به «یتیمان» است.

برخی معتقدند که مراد از کلمه «سفها» عموم سفیهان نیستند، بلکه تنها شامل یتیمان سفیه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۷۰) و از آنجا که «یتیم» در این آیه ویژگی خاصی ندارد، «سفیه» می‌تواند شامل همه کودکان شود.

سفیه از ریشه «سفه» به معنای سستی و سبکی است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۷۹). برخی «سفه» را «خفت» و «سخافت»، و «خفت» را سبکی و عدم رجحان معنا کرده‌اند که هم در جسم و هم در عقل و هم در عمل وجود داشته باشد و از این رو واژه «خفیف» در سبکی جسم و «خُفَاف» در سبکی عقل و هوش به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۴۹۷). بدین معنا سفیه کسی است که سستی جسمی یا عقلی یا رفتاری داشته باشد. «سحف» همچنین ضعف و سستی عقل، و «سخافت» سستی در همه چیز معنا شده است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۲۸۵) نکته قابل توجه این است که «سفه» ضد «حلم» دانسته شده (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۷۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۲۳۴) که بنابراین بر اساس تعریفی که از حلم می‌دانیم، به معنای سستی اراده و تدبیر است.

صفت سفه تنها ناظر به عدم تدبیر مسائل مالی نیست، اما در این آیه چنین معنایی می‌دهد و در برخی روایات نیز به رابطه میان کودکی و عدم تدبیر اشاره شده است (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۱۰۰، ص ۱۶۳). از این رو می‌توان نتیجه گرفت که اطلاق «سفه» به کودکان از نوع سفه به معنای عدم تدبیر در امور دنیوی و به خصوص امور مالی است و از این رو نهی خداوند از واگذاری اموال به سفها به این دلیل است.



## ۱-۲-۲. لا تعلمون شيئاً

آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸) به مسئله عدم علم انسان در بدو تولد یعنی کودکی می‌پردازد. برخی واژه علم را نقیض «جهل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۱۱۰) و برخی آن را معادل «عرف» و «شعر» یعنی شناخت و درک دانسته‌اند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۹۹۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۴۱۹). بر این اساس کودک در بدو تولد فاقد دانش و شناخت و درک است. در ادامه آیه، خداوند به نقش سمع و بصر یعنی حواس انسانی در شناخت اشاره می‌کند، به این معنا که علم از طریق حس به دست می‌آید، بنابراین از دیدگاه قرآن کریم، کودک در ابتدای خلقت فاقد هر نوع علم و دانشی است و تنها به وسیله گوش و چشم و سایر قوای حسی به شناخت دنیای پیرامون دست می‌یابد. به تعبیر برخی از مفسران، چشم و گوش برای درک محسوسات است و قلوب برای ادارک فکری، چه ادراکات جزئی خیالی باشد و چه ادراکات کلی عقلی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

معنای دیگری که می‌توان از این آیه برداشت کرد این است که شناخت حسی مقدم بر سایر شناخت‌ها است. مفهوم آیه این است که انسان در کودکی در نخستین مواجهه با طبیعت، ابتدا با گوش و سپس چشم‌ها و پس از آن با قلب با طبیعت و جهان ارتباط برقرار می‌کند. «ابتدا ابزارهای حسی انسانی فعال می‌شود و به احساس اشیا می‌پردازد و سپس آنچه را احساس کرده، در خیال خود حفظ می‌کند و به دنبال آن، ذهن آدمی فعال شده و وهم و عقل و دیگر مراتب شناخت پدید می‌آید. احساس و خیال تا هنگامی که مراتب دیگر شناخت شکل نگیرند، به صورت شناخت علمی در نمی‌آید، یعنی حس به کمک عقل، شناخت یقینی جزئی به آنچه می‌یابد پیدا می‌کند» (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵).

البته عدم علم در کودکی در اینجا ناظر به علم حصولی است و نه مطلق علم (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۴۵۱). بنابراین عدم علم حصولی در بدو تولد به معنای عدم علم حضوری و معرفت‌های شهودی نیست، چنان‌که در سوره شمس (شمس، ۷، ۸) به

الهام‌هایی که به نفس انسان شده و فجور و تقوای او برایش مشخص شده، تصریح شده است.

### ۱-۲-۳. فطرت الله

آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰) اشاره به سازگاری سرشت انسان با فطرت الهی در ابتدای خلقت دارد. از آنجا که این آیه به ابتدای خلقت انسان اشاره دارد، می‌توان گفت که این دوره ابتدایی خلقت که مطابق با دوره کودکی است، مفسور به فطرت الهی است. دلیل این ادعا علاوه بر قرینه آیه و آیات ۷ و ۸ سوره شمس که الهام فجور و تقوای انسان را پس از مرحله تسویه نفس ذکر کرده است، روایت مشهور «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ إِنَّمَا أَبَوَاهُ يَهُودًا نِسْرَانِيَةً...» (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۲) است که نشان می‌دهد کودک در ابتدای خلقت مفسور به فطرت الهی است، ولی در ادامه زندگی و تحت تأثیر محیط اجتماعی، از این فطرت فاصله می‌گیرد یا آن را تقویت می‌کند.

فطرت از ریشه فَطَرَ است و مصدر فَطَرَ به معنای ابتداء و اختراع است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۸۱) و فَطَرَ یعنی آفرید، چنان که آیات متعددی بر این معنا اشاره دارد (یس، ۲۲؛ هود، ۵۱؛ اسراء، ۵۱). فطرت را «سازگاری خوی انسان با دین» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۱۸) و «معرفتی که خداوند در خلقت انسان‌ها قرار داده که با آن خداوند را می‌شناسند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۶) معنا کرده‌اند.

برخی از مفسران فطرت را هدایت تکوینی مخلوقات به سوی هدفی که ایده‌ال آنها است می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۶۶) و معتقدند: «مراد از این الهام این است که خدای تعالی صفات عمل انسان را به انسان شناسانده، و به او فهمانده که عملی که انجام می‌دهد تقوی است و یا فجور است» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۹۸).

از این رو دوران کودکی دوران سازگاری با فطرت توحیدی است. در برخی از روایات این ویژگی به عنوان برجسته‌ترین بعد کودکی بیان شده است: «قالَ موسى ﷺ يا

رَبِّ أَيِّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ عِنْدَكَ قَالَ حُبُّ الْأَطْفَالِ فَإِنِّي فَطَرْتُهُمْ عَلَى تَوْحِيدِي فَإِنِ أَمْتُهُمْ  
أَدْخَلْتُهُمْ جَنَّتِي بِرَحْمَتِي (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۹).

آنچه از آیات و روایات برداشت می‌شود این است که کودکی دوره سازگاری با فطرت توحیدی است، ولی با رشد کودک و شناخت دنیای پیرامون و حضور کودک در محیط اجتماعی و تأثیراتی که از محیط می‌پذیرد، می‌تواند فطرت توحیدی را تقویت کند یا به محاق برد و منجر به انحراف کودک از توحید گردد.

چنان‌که در این باره روایات متعددی نقل شده است، در این روایات به تأثیر محیط خانوادگی و تربیت والدین در دورشدن کودکان از فطرت توحیدی تصریح شده است. در برخی روایات (متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۶۶) نیز به جای والدین از «شیاطین» نام برده شده است که می‌تواند ناظر به سایر شرایط محیطی و ساختارهای فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار بر بینش و کنش فرد باشد.

#### ۱-۲-۴. خلقاً آخر

آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِّنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَتُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ» (حج، ۵)، به مراحل خلق انسان اشاره می‌کند و ترتیب خلقت انسان را بیان می‌کند و این مراحل را با حروف عطف به هم مرتبط می‌سازد. در این آیه از حروف عطف «فاء» و «ثم» استفاده شده است. در معاجم، «ثم» گاهی به معنای واو عطف است که بر ترتیب و تأخر دلالت دارد (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۸۸۲). اما «ثم» از حروف «نَسَق» یعنی بیان ترتیب است و ویژگی اش آن است که بیان‌گر فاصله بین دو مرحله قبل و بعد است، یعنی دو مرحله قبل و بعد، هیچ وابستگی و اشتراکی با هم ندارد، و فقط رابطه ترتیبی بین آنها و تقدم و تأخر آنها بیان می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۱۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۸۱). در حالی که در مورد حرف عطف «فاء» این گونه نیست و معطوف با معطوف علیه مغایرتی ندارد. بنابراین در این آیه که مراحل خلقت با حرف عطف «ثم» از هم جدا شده است، نشان‌دهنده عدم وابستگی

مراحل به یکدیگر است. در اینجا جمله «ثُمَّ نُحَرِّجُكُمْ طِفْلاً» نشان‌دهنده تفاوت دوره کودکی از دو دوره قبل و بعد از خود است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که دوران کودکی دورانی مستقل و متفاوت از دوران بزرگ‌سالی و بلوغ است. شبیه به همین مورد در آیه دیگری (مؤمن، ۱۲-۱۴) نیز وجود دارد.

علاوه بر این، مسئله تفاوت ماهوی مراحل زندگی انسان در سوره روم نیز بیان شده است (روم، ۵۴). در این آیه که زندگی انسان به سه مرحله ضعف، قوت پس از ضعف، و ضعف پس از قوت تقسیم شده است، این سه مرحله نیز با حرف عطف «ثم» از یکدیگر تفکیک شده است که نشان می‌دهد هر مرحله از زندگی انسان دوره‌ای متفاوت و مستقل از دوره‌های دیگر است.

بر این اساس می‌توان گفت که دوره کودکی دوره‌ای متفاوت و مستقل از دوران بزرگ‌سالی است و شرایط و اقتضات و نیازهای خاص خود را دارد.

#### ۱-۲-۵. لعب

یکی از آیات مرتبط با مفهوم کودکی آیاتی است که زندگی دنیا در آنها لعب و لهو دانسته است، از جمله: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» (حدید، ۲۰).

علاوه بر این، در سوره‌های دیگر نیز آیاتی با همین مضمون آمده است (انعام، ۳۲؛ محمد، ۳۶؛ عنکبوت، ۶۴) و از آنجا که دوران کودکی بخشی از دوره حیات دنیا است و یکی از مشخصه‌های دوران کودکی نیز ارتباط آن با مفهوم «بازی» یا «لعب» است، توجه به این آیات می‌تواند راهی برای کشف و درک بهتر مفهوم کودکی از دیدگاه قرآن کریم باشد.

مفسران در تبیین واژه‌های لعب و لهو نظرات مختلفی را مطرح می‌کنند؛ برخی ویژگی حیات دنیا را لعب و لهو، یعنی عدم بقا و دوام و گذشت سریع می‌دانند و می‌گویند که هر لغوی «لهو» است و «لعب» چیزی است که موجب رغبت به دنیا می‌شود و «لهو» چیزی است که موجب غفلت از آخرت می‌شود (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۹۶).

برخی دیگر «لعب» را عمل و کار با نظم و قاعده‌ای برای هدفی خیالی می‌دانند که انسان را از کارهای مهم بازمی‌دارد؛ مانند بازی کودکان. بر این اساس تمامی لعب و لهو و زینت و تفاخر و...، متعلق به هوای نفس انسانی، و اموری وهمی است که توأم با اهداف گذرایی است که از بین رفتنی است و برای انسان نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۸۸).

به نظر می‌رسد که لعب با ویژگی‌هایی مانند زودگذر بودن، هدف خیالی داشتن، قاعده‌مند بودن، نزدیک بودن به غرایز حیوانی، دوام و بقانداشتن، بی‌فایده بودن، باعث رغبت به دنیا، وهمی و از بین رفتنی، نداشتن خیر حقیقی و... در نگاه مفسران همراه است که همه این ویژگی‌ها را می‌توان با یافتن تناسب میان صفت و موصوف به کودکان ربط داد و برداشتی برای مفهوم کودکی به دست آورد.

شیخ بهایی این مفاهیم پنج‌گانه را به پنج دوره زمانی متناسب با سن انسان نسبت می‌دهد؛ لعب متناسب با دوره کودکی، لهو مربوط به دوره جوانی، زینه مربوط به دوره میان‌سالی، تفاخر متناسب با دوره بزرگ‌سالی و تکاثر مربوط به دوره کهن‌سالی (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۸۸).

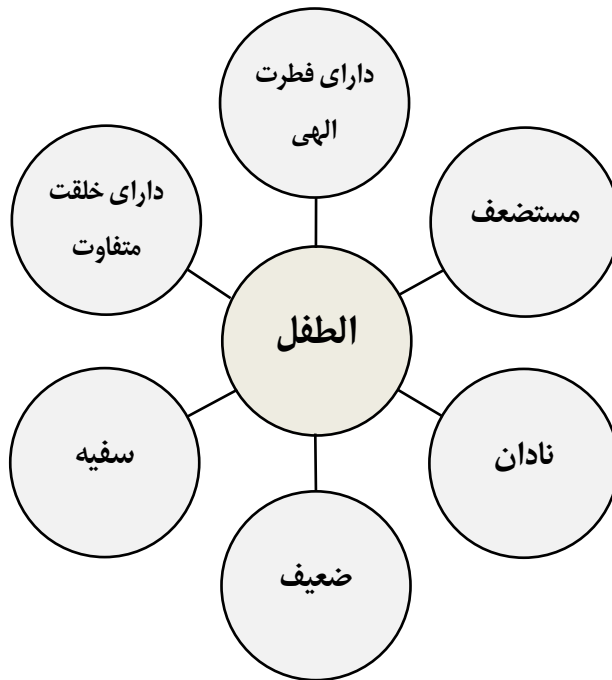
از سویی دیگر، برخی از آیات دیگر قرآن (انعام، ۳۲؛ عنکبوت، ۶۴) در مقابل لهو و لعب، از واژه عقل و علم استفاده شده است که نشان‌دهنده نقطه مقابل لهو و لعب است. علاوه بر این در روایات نیز واژه «احمق» برای کسی به کار رفته که به لهو و لعب مشغول است (مجلسی، ۱۹۸۳م، ج ۷۴، ص ۹۴) و «احمق» به فرد کم‌عقل گفته می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۲۲۳) که باز هم رابطه‌ای میان این دو واژه می‌توان یافت.

از این رو بر اساس آیات قرآن کریم، دوران کودکی مقارن با «لعب» است که اگرچه فواید عقلایی ندارد، اما به مقتضای معنای «لعب» ناشی از ضعف عقلی کودک است و در دنیای کودک که دنیای محیط پیرامون است، فوایدی برایش قابل تصور است.

با بررسی دسته دوم از آیاتی که در آنها تصریحی به کودکی نشده، در بخشی از

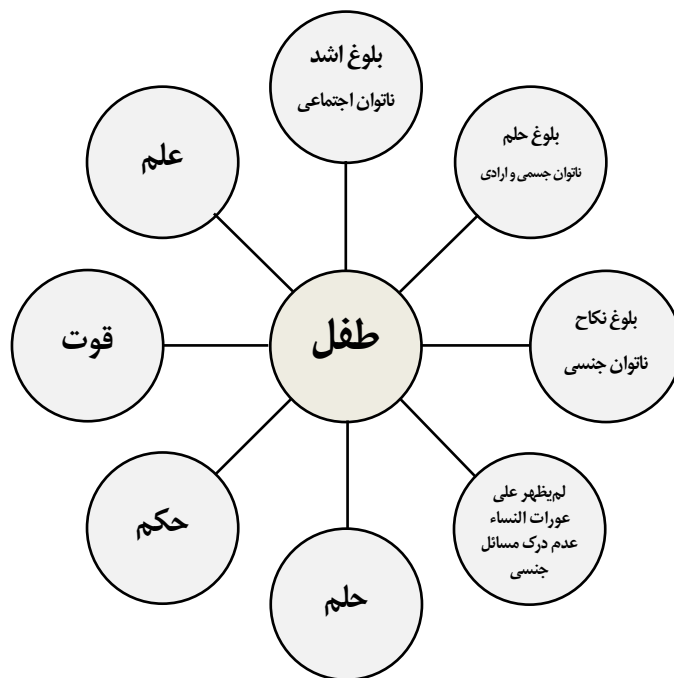
معنای «کودکی»، می‌توان صفات مشترکی با مفهوم عام کودکی یافت. در این آیات بدون تصریح به واژه‌های مربوط به کودکی، به وجوهی از دوران کودکی یا به پیامدها و دلالت‌هایی از دوران کودکی اشاره یا تصریح دارند که به درک مفهوم کودکی کمک می‌کند.

ضعف، به‌عنوان دوره اول زندگی انسان که حداقل ناظر بر ضعف جسمی است، «لا تعلمون شیئا» (نادانی)، «دوره لعب»، «سفیه»، «مستضعف» و «خلق متفاوت» است.



نمودار ۲: مفاهیم هم‌نشین کودکی

با توجه به معانی استخراج شده از کودکی در دو گروه از آیات ذکر شده، مفاهیم  
جانشین استخراج می شود:



نمودار ۳: مفاهیم جانشین

بر اساس نمودار فوق، کودک کسی است که فاقد ویژگی های فوق است که هر  
یک از این مفاهیم فوق، مفاهیم جانشین ویژگی های استخراج شده کودکی است:

طفل در مقابل بالغ (بلوغ اشد)

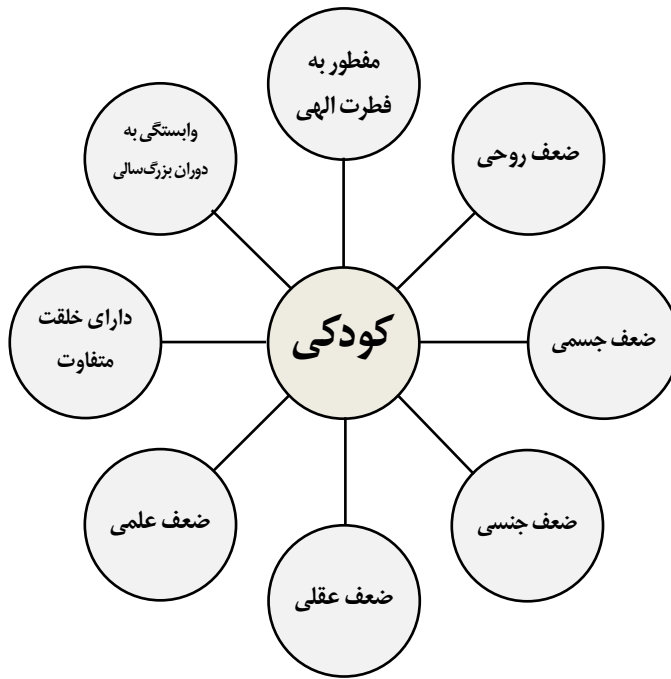
طفل در مقابل بالغ (بلوغ حلم)

طفل در مقابل بالغ (بلوغ نکاح)

طفل در مقابل من یظهر علی عورات النساء

صبی در مقابل حکیم

غلام در مقابل حلیم  
غلام در مقابل علیم  
ضعیف در مقابل قوی



نمودار ۴: میدان معنایی مفهوم کودکی

بر اساس نمودار فوق دوران کودکی از دیدگاه قرآن همراه با ویژگی‌های فوق است: مفطور به فطرت الهی، دارای خلق متفاوت، ضعف علمی، ضعف روحی، ضعف جنسی، ضعف عقلی، و ضعف جسمی.

۱-۲-۶. جمع‌بندی

بر اساس مفاهیم استخراج‌شده از آیات و روایات درباره کودکی می‌توان مفهوم کودکی را از دیدگاه اسلام این‌گونه جمع‌بندی کرد:



### ۱-۲-۶-۱. دوران کودکی به مثابه دوران ضعف

مفهوم محوری درباره کودکی در اسلام، مفهوم «ضعف» است. کودکی دوران ضعف و ناتوانی است و این ضعف شامل ضعف جسمانی، ضعف عقلی، ضعف علمی و ضعف روحی است.

ضعف کودک در هر یک از این ابعاد منجر به تجویز راهبردهایی درباره کودک می‌شود. به دلیل ضعف جسمانی، کودک نیازمند مراقبت و محافظت است. ضعف عقلی کودک منجر به تأثیرپذیری او می‌شود، زیرا عدم توانایی در تحلیل منطقی مسائل و عدم تفکر انتقادی، او را به پذیرش بدون تحلیل می‌کشاند. ضعف روحی کودک ناظر به عمل و اراده کودک است. دوران کودکی دوران تمایل‌ها و خواسته‌های نفسانی است و کودک به دلیل ضعف روحی و ارادی امکان مقابله با این خواسته‌ها را ندارد. ضعف جسمانی، عقلی و روحی کودک موجب سلب مسئولیت از کودک می‌شود.

### ۱-۲-۶-۲. کودکی و مسئولیت

همان گونه که از آیه «لَيْسَتَأْذُنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ» (نور، ۵۸) قابل برداشت است، دوران کودکی دوران عدم مسئولیت و تکلیف است، چون کودک توان تشخیص مسئولیت و تکلیف خود را ندارد، به دلیل ضعف روحی توان غلبه بر خواسته‌های نفسانی و عمل به تکلیف (به عنوان عمل دارای تکلف و سختی) را ندارد، و نیز به دلیل ضعف جسمی توانایی عمل به تکلیف را ندارد. اعمال عبادی بیشتر ناظر به ضعف جسمی و ارادی و تعاملات اجتماعی، مانند معاملات، بیشتر ناظر به ضعف عقلی و ارادی است. به دلیل ضعف عقلی و ارادی و عدم مسئولیت، جرم کودک در اسلام مورد توجه قرار نمی‌گیرد و کودک مسئولیتی در این زمینه ندارد و عمل عمدی او سهوی تلقی می‌شود.

### ۱-۲-۶-۳. کودکی و آسیب‌پذیری

آسیب‌پذیری از دیگر وجوه مفهوم کودکی است که ناشی از ضعف و تأثیرپذیری کودک است. ضعف جسمانی منجر به آسیب‌پذیری جسمی کودک می‌شود. ضعف

عقلانی منجر به ناتوانی در شناخت پدیده‌ها، نداشتن تفکر انتقادی و ناتوانی در تحلیل درست مسائل می‌شود و ضعف روحی و ارادی و عدم توانایی در کنترل خواسته‌ها که در رفتارش بروز می‌کند، منجر به آسیب‌های رفتاری می‌شود. کودک از آنجا که نمی‌تواند مصلحت‌ها، منافع و ضررهای خود را تشخیص دهد، دچار آسیب‌هایی در مواجهه با محیط اجتماعی بزرگ‌سالان می‌شود و از آنجا که یکی از وجوه کودکی معصومیت و «مفطور بودن به فطرت الهی» است، مواجهه با محیط ناسالم او را از فطرت الهی‌اش دور می‌کند.

#### ۱-۲-۶-۴. کودکی و نیاز به مراقبت

کودک به دلیل آسیب‌پذیری و ناتوانی در دفاع از خود که ناشی از ضعف جسمی و عقلی است، نیازمند مراقبت است و این مسئله منجر به تجویز کنترل و محدودیت آزادی و خودمختاری کودک می‌شود. مراقبت از کودک، هم شامل مراقبت جسمی و هم مراقبت فکری است، به خصوص در دوره دوم کودکی یعنی دوره تمییز به دلیل شرایط خاص کودکی و آمادگی برای ورود به دنیای بزرگ‌سالی و مسئولیت‌پذیری آزادی‌های کودک محدودتر می‌شود.

#### ۱-۲-۶-۵. کودکی و هویت متفاوت از دوران بزرگ‌سالی

بر اساس آیات ذکر شده، دوران کودکی دورانی مستقل از زندگی است که شرایط و اقتضانات و نیازهای خاص آن، این دوره را از دوره بزرگ‌سالی متمایز می‌کند.

### ۲. تحلیل مفهوم کودکی بر اساس دوگانه‌های چارچوب مفهومی

#### ۲-۱. کودکی؛ ساخت اجتماعی یا طبیعی

آیات مربوط به کودکی، تلفیقی از دو نگاه به کودکی است. برخی از آیات ناظر به وجه طبیعی و عام و جهانی کودکی است. این وجوه عمدتاً به بعد بیولوژیک دوران کودکی اشاره دارد؛ مانند آیاتی که سیر خلقت از نطفه تا تولد را بیان می‌کند. در این

زمینه با برخی نشانه‌های قطعی و جهانی کودکی مواجه‌ایم که بیش از آنکه مفهوم کودکی را تبیین کند، مسئله پایان کودکی و بلوغ را مشخص می‌کند که از طریق آن به مفهوم کودکی پی می‌بریم. دیگر اینکه فطرت توحیدی نهاده‌شده در سرشت، یک مسئله عام و شامل همه انسان‌ها در همه اعصار و تاریخ و جوامع است و منحصر به جامعه خاصی نیست.

در مقابل، برخی از آیات به وجه اجتماعی دوره کودکی اشاره دارد. این آیات عمدتاً معیارهایی را در بیان دوران کودکی یا پایان دوران کودکی و آغاز بلوغ مطرح می‌کنند که عمدتاً اجتماعی است و بسته به هر جامعه یا فرهنگ می‌تواند متفاوت باشد. بنابراین از دیدگاه اسلام، معنای کودکی صرفاً در موقعیت بیولوژیکی خلاصه نمی‌شود، بلکه قدرت‌های اجتماعی در هر جامعه تعیین‌کننده جایگاه کودکی است. به عبارت دیگر رشد کودک در حیطه اجتماعی رخ می‌دهد. نگاه قرآن به این نکته در تبیین بلوغ اشد قابل مشاهده است. در دو آیه مربوط به بلوغ اشد (قصص، ۱۴؛ یوسف، ۲۲) شرایط اجتماعی، و نه لزوماً بیولوژیکی، تعیین‌کننده بلوغ اشد است، یعنی در این دو آیه لزوماً یک سن خاص تعیین‌کننده بلوغ نیست. نخستین دلیل، سن رسیدن به پیامبری است که درباره حضرت موسی در ۴۰ سالگی و حضرت یوسف در سنین پایین‌تر، یعنی حدود ۱۸ سالگی گفته شده است. دلیل دیگر تعدد روایاتی است که هر یک از آنان زمان رسیدن به بلوغ اشد را سن خاصی ذکر کرده‌اند که از ابتدای سن بلوغ شرعی یعنی ۱۵ سالگی تا ۴۰ سالگی گفته شده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۴۲). از این رو می‌توان این‌گونه برداشت کرد که اسلام در تبیین مفهوم کودکی تنها به معیارهای طبیعی بسنده نمی‌کند و شرایط اجتماعی را در تعیین سن بلوغ تعیین‌کننده می‌داند. به عبارت دیگر، نگاه اسلام به مفهوم کودکی نه یک‌سویه بلکه مجموعه‌ای از معیارهای اجتماعی و فرهنگی و محلی و معیارهای عام طبیعی و جهانی است.

## ۲-۲. هویت کودکی

از بعد هویت نیز اسلام به‌طور خاص به هویت مستقل دوران کودکی تأکید و توجه

دارد. چنان‌که در بررسی آیات مربوط بیان شد، کودک دارای خلقتی متفاوت از بزرگ‌سالی و از این‌رو دارای شرایط و اقتضائات و نیازهای خاص است و این شرایط به او هویتی متفاوت از هویت بزرگ‌سالان و مستقل از آنان می‌دهد. روایات مربوط به «لزوم رفتار کودکانه با کودکان» و نحوه رفتار معصومان علیهم‌السلام با کودکان نشان‌دهنده این رویکرد قرآن و اهتمام اسلام به دوران کودکی به‌مثابه هویتی مستقل از بزرگ‌سالی است. احکام شرعی و قوانین حقوق اسلامی نیز با توجه به حجم بسیار گسترده احکام و قوانین شرعی و حقوقی پیرامون کودک و دوران کودکی، نشان‌دهنده توجه خاص دین به این دوره سنی است.

تصریح به هویت مستقل کودکی، این دوره را به دوره ویژه‌ای تبدیل کرده است، به‌گونه‌ای که در تعارض با دنیای بزرگ‌سالی عمدتاً و به‌جز در شرایط خاص، اولویت با دوران کودکی است، یعنی این بزرگ‌سالان هستند که باید شرایط اجتماعی و فرهنگی دنیای بزرگ‌سالان را با دنیای کودکان وفق دهند؛ زیرا بر اساس روایت «الْوَلَدُ سَبْعُ سِنِينَ وَعَبْدٌ سَبْعُ سِنِينَ وَوَزِيرٌ سَبْعُ سِنِينَ...» (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۵)؛ دوره اول کودکی دوره سیادت و برتری کودکان است، اما در مرحله دوم یعنی زمانی که کودک آماده ورود به جامعه می‌شود، این کودک است که در عین حفظ هویت مستقل، باید با شرایط دنیای بزرگ‌سالی خو کند و خود را با این جهان وفق دهد، زیرا دوره عبدبودن کودک است که به معنای لزوم پیروی از دنیای بزرگ‌سالی است؛ از این‌رو استقلال دوران کودکی استقلال تام نیست و کودک پس از طی دوران کودکی اول که فارغ از مسئولیت‌های اجتماعی و دارای آزادی‌های فراگیری است، در دوره کودکی دوم تا زمان رسیدن به بزرگ‌سالی و استقلال، تحت تأثیر محیط اجتماعی و خانواده است و قوانین و مقررات والدین بر او جاری است.

### ۲-۳. عاملیت کودکی

از بعد عاملیت و ساختار نیز با توجه به اینکه دنیایی برای کودک ترسیم شده که مستقل از دنیای بزرگ‌سالی است و اقتضائات خاص خود را دارد، کودک در این دنیا

عاملیت دارد و توانایی خطر کردن و تعیین سرنوشت و شناخت دنیای پیرامون را دارد. این مسئله ناظر به «عاملیت درون‌نسلی» است.

کودک همچنین در تقابل با دنیای بزرگ‌سالی نیز عاملیت دارد، یعنی همان‌گونه که گفته شد، دنیای کودکی بر دنیای بزرگ‌سالی برتری و ارجحیت دارد. یعنی هر جا تعارضی بین این دو دنیا به وجود آمد، اولویت با دنیای کودک است. این نوع عاملیت، عاملیت «بین‌نسلی» است. اما در دوره دوم از عاملیت کودک کاسته می‌شود و بیشتر تأثیر و نفوذ ساختارهای دنیای بزرگ‌سالی است. بنابراین نمی‌توان تأثیر ساختار را نادیده گرفت؛ چنان‌که قرآن نیز بر اهمیت ساختار در تعیین سرنوشت انسان تأکید می‌کند. از همین رو است که عاملیت در کودکی در عین اولویت دوران کودکی، منحصر به کودکی اول است، و در دوره بعد در عین وجود عاملیت، اما محدود، ساختارهای جامعه بزرگ‌سالی تعیین‌کننده جایگاه کودکی است.

#### ۲-۴. بُعد ارزشی کودکی

با بررسی آیات می‌توان این‌گونه برداشت کرد که نگاه اسلام به کودکی ناظر به معصومیت این دوره است. بر اساس آیات و روایات فطرت که پیش از این گذشت، کودک به دلیل اینکه مفسطور به فطرت الهی است، و هنوز با محیط اجتماعی آلوده به شقاوت‌ها و انحراف‌ها آشنا نشده، دارای معصومیت است. روایات طینت نیز همین تصویر از کودکی را با توجه به «اختیار» انسان تأیید می‌کند، یعنی کودک در مواجهه با جهان اجتماعی با پدیده‌ها آشنا می‌شود و بر اساس اختیار خود «خیر» یا «شر» را برمی‌گزیند.

رویکرد تربیتی اسلام به دوران کودکی نیز مؤید همین تصویر معصومیت از کودکی است، زیرا تربیت در مکتب تربیتی اسلام به معنای ایجاد زمینه برای رشد استعدادها و فراهم کردن شرایطی است که انسان از فطرت توحیدی خود دور نشود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۲، ص ۵۵۱) و این مؤید نگاه به دوران کودکی به عنوان دوران معصومیت است.

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، قرآن کریم مفهوم فرهنگی-اجتماعی کودکی را ذیل دوگانه‌هایی توضیح می‌دهد که بر اساس آن الگوی عملی متفاوت از الگوی مدرنیته به دست می‌دهد. در این الگو کودکی در عین حال که مفهومی طبیعی و مبتنی بر مشخصات زیستی است، بعد اجتماعی قوی و گسترده‌ای دارد. از این رو معیار عمل در مواجهه با کودک، نه معیاری عام و قابل تعمیم، بلکه وابسته به محیط فرهنگی و اجتماعی محاط بر کودکی است، از دیدگاه اسلام دوران کودکی به دلیل خلقت متفاوت آن، دوران هویت مستقل از بزرگسالی است، اما این استقلال مشروط به برخی مراقبت‌های ناشی از «آسیب‌پذیری» کودک است. عاملیت کودک نیز در بخشی از دوره کودکی گسترده و در بخشی دیگر محدود است. آزادی کودک نیز به دلیل «ضعف» او محدود و منحصر به دوره خاصی از زندگی کودک است. از بعد ارزشی نیز دوران کودکی دوران «معصومیت» است و کودک هر چه از این دوره فاصله می‌گیرد، از معصومیت نیز دور می‌شود.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. قم: دارالفکر.
۲. ابن فهد حلّی، احمد بن فهد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الکتب العربی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
۴. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (چاپ اول). قم: موسسه البعثة.
۵. پارسائیا، حمید. (۱۳۹۲). جهان‌های اجتماعی (چاپ دوم). قم: کتاب فردا.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین.
۷. جیمز، آیسون؛ جنکس، کریس؛ و پروت، آلن. (۱۳۹۳). جامعه‌شناسی دوران کودکی (مترجمان: علیرضا ابراهیم‌آبادی، علیرضا کرمانی، چاپ سوم). تهران: نشر ثالث.
۸. راغب اصفهانی، أبو القاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (چاپ اول). بیروت: دار القلم.
۹. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، چاپ یازدهم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۰). مکارم الاخلاق (چاپ چهارم). قم: الشریف رضی.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان (چاپ اول). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. طوسی. محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۶، چاپ اول). قم: موسسه النشر الاسلامی.

۱۳. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (چاپ دوم). قم: دارالهجره.
۱۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶ق). القاموس المحیط (چاپ هشتم). بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزیع.
۱۶. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱ق). کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (چاپ پنجم). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار (چاپ اول). تهران: صدرا.

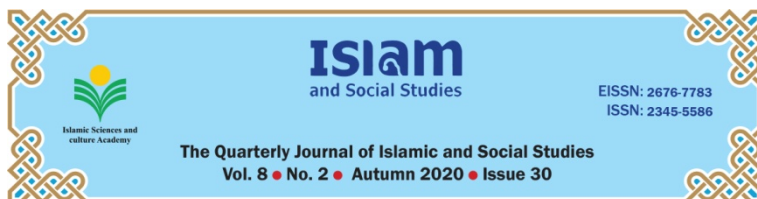


## References

\* Holy Quran.

1. al-Raghib al-Isfahani. (1412 AH). *al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
2. Bahrani, S. H. (1415 AH). *al-Burhan Fi Tafsir al-Quran* (1<sup>st</sup> ed.). Qom: al-Ba'ath Foundation. [In Arabic].
3. Fakhr Razi. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb (al-Tafsir al-Kabir)* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
4. Farahidi, Kh. (1409 AH). *Kitab al-Ayn* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic].
5. Firuzabadi, M. (1426 AH). *al-Qamus al-Muhit* (8<sup>th</sup> ed.). Beirut: Post Office for Printing, Publishing and Distribution. [In Arabic].
6. Ibn Fahd Helli. (1407 AH). *The number of supplications and the improvement of the hour*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].
7. Ibn Faris. (1399 AP). *Moj'am Maqais-al-Logha*. Qom: Dar al-Fikr. [In Arabic].
8. Ibn Manzur. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
9. James, A., Jenks, Ch., & Prout, A. (2014). *Theorizing Childhood* (A. Ebrahim abadi & A. R. Kermani, Trans.). Thaleth. [In Persian].
10. Johari, I. (1407 AH). *al-Sahah is the crown of the language and al-Sahah al-Arabiya*. Beirut: Dar al-A'lam li-l Malaiin. [In Arabic].
11. Majlesi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Islamic Books House. [In Arabic].
12. Mostafavi, H. (1368 AP). *Research in the words of the Holy Quran* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
13. Motahhari, Morteza (1387 AP). *Collection of works* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Sadra. [In Persian].
14. Mottaqi Hindi, A. (1401 AH). *The treasure of deeds in the tradition of words and actions* (5<sup>th</sup> ed.). Beirut: al-Risalah Foundation. [In Arabic].

15. Parsania, H. (1392). *Social Worlds* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Ketab-e Farda. [In Persian].
16. Tabarsi, F. (1370). *Makarim al-Akhlaq* (4<sup>th</sup> ed.). Qom: al-Sharif Razi. [In Arabic].
17. Tabarsi, F. (1415 AH). *Majma' al-bayan* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: al-A'lami li-l-Matbu'at. [In Arabic].
18. Tabatabaei, S. M. H. (1378 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (M. B. Mousavi Hamedani, Trans., 11<sup>th</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian].
19. Tusi. (1413 AH). *al-Tebyan fi Tafsir al-Quran* (1<sup>st</sup> ed., Vol. 6). Islamic Publishing Institute. [In Arabic].



## The Role of Instagram Social Network in Reproducing Religious Culture among Iranian Youth<sup>1</sup>

Yavar Alipour Mollabashi<sup>2</sup>

Ali Jafari<sup>3</sup>

Shahnaz Hashemi<sup>4</sup>

Received: 21/05/2020

Accepted: 21/11/2020

### Abstract

The study has aimed to recognize the role of Instagram social network in the reproduction of religious culture among Iranian youth. To achieve this, the theory of social construction was chosen as the theoretical framework with an autonomous definition of religion and with reference to Giddens's views. The research method is applied in terms of purpose, and survey in terms of implementation. The statistical population of the current study was all 19-29 year olds in Tehran, Ardabil, Gorgan, Shiraz,

---

networks in the reproduction of religious culture among Iranian youth (Supervisor: Ali Jafari, Advisor: Shahnaz Hashemi). Islamic Azad University, Ardabil, Faculty of Humanities, Department of Communication.

2. PhD Student in Communication Sciences, Ardabil branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. y.alipoorm@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Communication Sciences Ardabil branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran (Author in charge). jafari.communication@gmail.com

4. Associate Professor, Department of Partnerships and Communications, The Organization of Educational Research and Planning, the Ministry of Education, Tehran, Iran. shahnaz\_hashemi@yahoo.com

---

Alipour Mollabashi, Y. & Jafari, A. & Hashemi, Sh. (2020). The role of Instagram social network on reproduction of religious culture among Iranian youth. Taken from the taken from a doctoral dissertation entitled: The role of mobile phone-based social networks in the reproduction of religious culture among Iranian youth (Supervisor: Ali Jafari, Advisor: Shahnaz Hashemi). The Quarterly Journal of *Islam and Social Studies*, 8(30), pp. 157-190. Doi:10.22081/jiss.2020.57836.1657.

---

and Kermanshah in 2019. The number of samples was determined based on Cochran's formula 384 people. The sampling method was multi-stage cluster sampling. Factor analysis and path analysis with the help of Amos software were used for statistical analysis of data. The findings suggested that the Instagram social network has a significant effect on the reproduction of religious culture among Iranian youth. In fact, based on Giddens and Tyler, it can be argued that the more people are active and involved on Instagram social network, and the more reflective this activity is, the more they contribute to the production of meaning, and therefore their religious culture is more likely to be influenced by this reflective atmosphere. However, the less active and involved people are on Instagram social network, and the less reflective this activity is, the less they contribute to the reproduction of meaning. Therefore, they take less influence from the Instagram social network and are more likely to keep their religious culture more traditional.

#### **Keywords**

Social networks, Instagram, religious culture, social construction.

## نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید

### فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی

یاور علیپور ملاباشی<sup>۱</sup>    علی جعفری<sup>۲</sup>    شهناز هاشمی<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۱    تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

#### چکیده

پژوهش حاضر با هدف بازشناسی نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی انجام گرفته است. برای دست یافتن به این مهم با تعریف مختار از دین و با رجوع به آراء گیدنز، نظریه بر ساخت اجتماعی به عنوان چارچوب نظری انتخاب شد. روش تحقیق از نظر هدف، کاربردی، و از نظر اجرا پیمایشی است. جامعه آماری پژوهش حاضر کلیه جوانان ۱۹ تا ۲۹ ساله شهرهای تهران، اردبیل، گرگان، شیراز و کرمانشاه در سال ۱۳۹۸ بوده‌اند و تعداد نمونه بر اساس فرمول کوکران ۳۸۴ نفر تعیین شد. روش نمونه‌گیری به شیوه خوشه‌ای چندمرحله‌ای صورت گرفت. برای تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها از تحلیل عاملی و تحلیل مسیر به کمک نرم‌افزار Amos استفاده شد. نتایج نشان داد که شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی اثر معنادار دارد. در واقع به تاسی از گیدنز و تیلر می‌توان مدعی شد که هر چه افراد در مواجهه با شبکه اجتماعی اینستاگرام، فعالیت و مشارکت بیشتری داشته باشند و هر چه این فعالیت بازتابانه‌تر باشد، در تولید معنا سهمیم هستند و لذا بیشتر احتمال می‌رود که فرهنگ دینی آنها متأثر از این فضا بازتابی باشد، اما هر چه افراد در مواجهه با شبکه اجتماعی اینستاگرام، فعالیت و مشارکت کمتری داشته باشند و هر چه این فعالیت غیربازتابانه باشد، کمتر در بازتولید معنا سهمیم‌اند؛ بنابراین اثر کمتری از شبکه اجتماعی اینستاگرام گرفته و بیشتر احتمال می‌رود که فرهنگ دینی شان سستی‌تر باقی بماند.

#### کلیدواژه‌ها

شبکه‌های اجتماعی، اینستاگرام، فرهنگ دینی، بر ساخت اجتماعی.

۱. دانشجوی دکتری علوم ارتباطات، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. [y.alipoorm@gmail.com](mailto:y.alipoorm@gmail.com)

۲. استادیار گروه علوم ارتباطات، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران (نویسنده مسئول).

[jafari.communication@gmail.com](mailto:jafari.communication@gmail.com)

۳. دانشیار گروه مشارکت‌ها و ارتباطات، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش، تهران، ایران. [shahnaz\\_hashemi@yahoo.com](mailto:shahnaz_hashemi@yahoo.com)

\* علیپور ملاباشی، یاور؛ جعفری، علی؛ و هاشمی، شهناز. (۱۳۹۹). نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی. برگرفته از رساله دکتری: نقش شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر تلفن همراه در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی (استاد راهنما: علی جعفری، استاد مشاور: شهناز هاشمی). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۱۵۷-۱۹۰.  
 Doi:10.22081/jiss.2020.57836.1657

## ۱. مقدمه

چند دهه اخیر را می‌توان نقطه‌عطفی در تاریخ دین و فرهنگ دینی جهان به شمار آورد. در این دوره برخلاف تصور و پیش‌بینی بسیاری از نظریه‌پردازان غربی که کمرنگ‌شدن و افول گریزناپذیر فرهنگ دینی را وعده می‌دادند، عناصر و نیروهای فرهنگ دینی به‌طور تقریبی در تمامی عرصه‌های زندگی اجتماعی، جایگاهی بس رفیع و برجسته یافته است. بر این اساس می‌توان یکی از ویژگی‌های اصلی جامعه جهانی معاصر را نقش و اهمیت چشمگیر فرهنگ دینی در آن دانست.

ما در عصری زندگی می‌کنیم که به تعبیر کاستلز وجه مشخصه آن دگرگونی فرهنگ ما توسط آثار پارادایم تکنولوژیک جدید است که بر محور تکنولوژی‌های اطلاعاتی سازمان یافته است (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۵۹).

امروزه، جوانان ایرانی از یک طرف تحت‌تأثیر فرهنگ دینی جامعه خود هستند - فرهنگی که نزد خانواده‌ها و اجتماعات محلی محترم است - و از طرف دیگر متأثر از نهادهای آموزشی، رسانه‌های جمعی (داخلی و خارجی) و شبکه‌های اجتماعی‌اند و نسل جوان از برخی مشکلات اقتصادی و اجتماعی که ناشی از بی‌ثباتی‌های خاص قبل و بعد از جنگ است، در رنج بوده‌اند (حضرتی صومعه، ۱۳۹۵).

یکی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد این شبکه‌های اجتماعی آن است که به‌صورت نرم‌افزار می‌توانند به‌راحتی در گوشی‌های هوشمند نصب گردیده و به‌طور مداوم، اگر نه تمام‌وقت، در اختیار کاربران قرار داشته باشند که به آنها شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر تلفن همراه نیز می‌گویند.

امروزه با ورود تلفن‌های همراه هوشمند به کشور، شاهد دسترسی آسان و ارزان‌تر به اینترنت در کشورمان نسبت به گذشته هستیم؛ در این میان جوانان بخش بزرگ و مهمی از کاربران اینترنت را تشکیل می‌دهند. از منظری خوش‌بینانه، مجاورت جوانان با این تکنولوژی‌ها عاملی برای رشد و ایجاد فرصت‌های بیشتر برای خودابرازی و مشارکت و رشد خلاقیت آنها تلقی می‌شود. در رویکرد مقابل، این مجاورت زمینه‌ساز ترویج ارزش‌های فردگرایانه، ازدست‌رفتن تعاملات اجتماعی، تضعیف سرمایه‌های اجتماعی و

ترویج خشونت و ارزش‌های انحرافی تلقی می‌شود (ذکایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸).

شبکه‌های اجتماعی مجازی به لحاظ عمومیت یافتن در میان کاربران و با گستره وسیع جغرافیایی در درون مرزهای ملی، تبدیل شدن به یک ارتباط خصوصی و شخصی، و فارغ بودن از هر نوع کنترل از سوی مراجع قدرت، به وسیله‌ای بی‌بدیل در عرصه ارتباطات تبدیل شده‌اند و زمینه‌های تأثیرگذاری خارج از کنترل دولت‌ها و نهادهای قدرت را در جوامع به وجود آورده‌اند (رستمی بیگدیلو و هاشمی، ۱۳۹۴).

دین به منزله پدیده‌ای پویا، مهم‌ترین رکن هویت فرهنگی و اجتماعی در جامعه در حال گذار ایران است و نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت جوانان دارد. شبکه‌های اجتماعی مجازی همچون اینستاگرام، ارزش‌های اجتماعی را متحول ساخته و دگرگونی گسترده‌ای را در شیوه‌های شکل‌گیری فرهنگ دینی افراد و گروه‌ها به وجود آورده‌اند (فرناندس، ۱۳۹۲).

هرچند هیچ مرجع رسمی برای استناد در زمینه ضریب نفوذ شبکه‌های اجتماعی مجازی مبتنی بر تلفن همراه در ایران وجود ندارد، ولی آمارهای پراکنده در این مورد حاکی از این است که شبکه‌های اجتماعی در میان جوانان ایرانی از استقبال زیادی برخوردار هستند. نتایج نظرسنجی منتشرشده در مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) حاکی از افزایش چشمگیر استفاده از رسانه‌های اجتماعی در میان مردم است. این گزارش که در آن رسانه‌های اجتماعی و شبکه‌های اجتماعی یکی در نظر گرفته شده است، نشان می‌دهد در نیمه فروردین سال ۱۳۹۷، ۱۷.۷ درصد از افراد بالای ۱۸ سال کشور از اینستاگرام استفاده می‌کرده‌اند، این عدد در خرداد و پس از فیلتر شدن تلگرام به ۳۲.۲ درصد افزایش یافته است. نکته قابل توجه، حضور ۵۴ درصدی جوانان ۱۸ تا ۲۹ ساله ایرانی در شبکه اجتماعی اینستاگرام است.

جامعه‌شناسان دین را از نوع نهادهای اصلی و اساسی می‌دانند که عمومیت و ضرورت جهانی دارند و بر آنند که دین در بین هر قوم و ملت و در هر عصر و زمانی بنا بر نیاز جامعه و به مقتضای محیط زیست و تحول فکری آدمیان به صورت و نوعی تجلی می‌کند. تمام جوامع انسانی دارای عقایدی هستند که می‌توان آنها را تحت عنوان

مذهب یا دین طبقه‌بندی کرد. این عقاید از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است، هرچند در بسیاری از آنها شباهت‌های زیادی نیز وجود دارد (حاتمی، ۱۳۸۹).

فضای مجازی با ایجاد ظرفیتی بالا برای کنش متقابل با افراد دیگر و دریافت اطلاعات از آن سوی زمان و مکان، به کاربران اجازه می‌دهد تا بی‌واسطه و بدون هیچ محدودیتی از اطلاعات مختلف استفاده و با دانش و میراث‌های فرهنگی کشورهای دیگر آشنا شوند؛ در حقیقت فضای مجازی منبعی از اطلاعات و دانش فرهنگی در اختیار آنها قرار می‌دهد. با افزایش استفاده از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مجازی که امکان ارتباطات بی‌واسطه و با هزینه پایین را فراهم می‌کنند، به‌طور حتم این فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی به‌عنوان یک منبع هویتی بااهمیت محسوب می‌شود که در فرهنگ دینی افراد تأثیر دارند (موسیوند و همکاران، ۱۳۹۶).

یکی از مهم‌ترین ابعاد زندگی افراد که به‌یقین می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین جنبه‌های حیات بشری است، فرهنگ دینی آنان است که با توجه به گسترش روزافزون شبکه‌های اجتماعی مجازی دستخوش تغییراتی گشته است. با توجه به این امر که جامعه اسلامی ایران، جامعه جوانی است و این قشر به‌شدت رسانه‌ای هستند و از آنجا که افراد هویت خویش را حمل می‌کنند، در این عرصه نیز مانند فضای واقعی درصدد بروز جنبه‌های مختلف هویت خود هستند و با توجه به این امر که جامعه ایران جامعه‌ای مذهب‌گرا است و نقش دین در عرصه‌های مختلف زندگی پررنگ است، فرهنگ دینی افراد در جامعه ایران از مهم‌ترین جنبه‌های هویتی محسوب می‌گردد. کاربران جوان با وارد شدن به این عرصه و پیدا کردن افرادی که همانند خود می‌اندیشند می‌توانند فرهنگ دینی خود را راحت‌تر از فضای آفلاین (دنیای واقعی) بروز دهند. همچنین با توجه به این امر که افراد در فضای این شبکه‌ها، به‌طور عام، و در فضای اینستاگرام، به‌طور خاص، با اطلاعات سانسور نشده مواجه هستند، کاربران با آزادی عمل بیشتری در این فضا فعالیت می‌کنند. همچنین با وجود صفحات متعدد اینستاگرام و گروه‌هایی که در جهت از بین بردن باورها و اعتقادات دینی کاربران ساخته شده‌اند و تأثیری که این دست صفحات و گروه‌های مباحثه‌ای می‌تواند بر فرهنگ دینی کاربران به‌خصوص کاربران



جوان این شبکه‌ها بگذارد، و همچنین چگونگی نحوه بروز هویت دینی کاربران در این شبکه‌ها، پرداختن به این موضوع اهمیت می‌یابد. بر این اساس، جهت سنجش نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی جوانان ایرانی در گام اول، حوزه جغرافیایی ایران را بر اساس نمونه‌گیری خوشه‌ای به پنج قسمت مرکز، شمال، جنوب، شرق و غرب تقسیم کردیم که معرف فرهنگ دینی جوان ایرانی باشد. سپس با رجوع به نمونه‌گیری تصادفی از هر کدام از این مناطق پنج‌گانه یک استان و سپس مرکز استان انتخاب شد و در نهایت، شهرهای گرگان، اردبیل، کرمانشاه، شیراز و تهران انتخاب شد. با توجه به آنچه ذکر گردید، پژوهش حاضر به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که آیا شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی شهرهای منتخب نقش دارد؟ همچنین در ادامه سعی خواهد شد به دیگر سؤالاتی از این دست پاسخ داده شود که آیا میزان استفاده از شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی شهرهای منتخب نقش دارد؟ آیا مدت زمان عضویت در شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی نقش دارد؟ آیا مشارکت و فعال بودن در شبکه اجتماعی اینستاگرام در ارزش دینی در میان جوانان ایرانی شهرهای منتخب نقش دارد؟

## ۲. پیشینه پژوهش

آهنگری و همکاران (۱۳۹۷) پژوهشی با هدف بررسی رابطه استفاده از شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه و میزان پایبندی به اعتقادات دینی دانش‌آموزان ۱۲ تا ۱۸ ساله شهر کاشمر انجام داده‌اند. نتایج نشان داد بین مدت زمان عضویت، میزان استفاده و میزان مشارکت و واقعی دانستن محتویات شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه و میزان پایبندی به اعتقادات دینی دانش‌آموزان، رابطه معناداری وجود دارد. یعنی هر چه مدت زمان عضویت، میزان استفاده و میزان مشارکت و واقعی دانستن محتویات شبکه اجتماعی تلفن همراه افزایش یابد، میزان پایبندی به اعتقادات دینی دانش‌آموزان کاهش می‌یابد. بر این اساس، شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه بر میزان پایبندی به اعتقادات دینی دانش‌آموزان ۱۲ تا ۱۸ سال تأثیر دارد.

موسیوند و همکاران (۱۳۹۶) پژوهشی با هدف بررسی تأثیر شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر وب بر هویت دینی دانشجویان دههٔ دوم و سوم انقلاب اسلامی انجام داده‌اند. نتایج آزمون تی، گویای آن است که دانشجویان پسر از هویت دینی بیشتری برخوردارند. میانگین هویت دینی و مؤلفه‌هایش در دانشجویان بالاتر از حد متوسط ۳ است که از بین شاخص‌های تشکیل‌دهندهٔ هویت دینی، شاخص‌های احساسی و اعتقادی به ترتیب بالاترین اولویت‌ها، و شاخص پیامدی از پایین‌ترین اولویت برخوردار است.

هدایتی و همکاران (۱۳۹۵) پژوهشی با هدف آسیب‌شناسی شبکه‌های اجتماعی مجازی موبایل محور در زمینه تربیت دینی (مورد مطالعه: دانش‌آموزان مقطع متوسطه شهر تبریز) انجام داده‌اند. نتایج پژوهش حاضر حاکی از آن است که بین مدت‌زمان عضویت، میزان استفاده، نوع استفاده (استفاده هدف‌مند)، میزان مشارکت و فعال بودن کاربران و واقعی تلقی کردن محتوای مطالب شبکه‌های اجتماعی مجازی با تربیت دینی همبستگی معکوس وجود دارد؛ یعنی هر چه مدت‌زمان عضویت، میزان استفاده، میزان مشارکت و فعال بودن دانش‌آموزان در استفاده از شبکه‌های اجتماعی موبایلی افزایش پیدا می‌کند و آنها محتوای این شبکه‌ها را بیشتر واقعی تلقی می‌کنند و نوع استفاده‌شان هدف‌مندتر می‌شود، از میزان تربیت دینی شان کاسته می‌شود.

پیری‌لله‌لو و اصغری‌گلدر (۱۳۹۳) پژوهشی با هدف بازشناسی تأثیر شبکه‌های اجتماعی مجازی بر باورهای دینی، اعتقادی و تعامل فرهنگی افراد انجام داده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بر اساس یک تقسیم‌بندی نسلی، نسل سوم بیشترین کاربران فضای مجازی در ایران بوده و بیش از نسل‌های دیگر در معرض آثار ناشی از شبکه‌های اجتماعی مجازی هستند. فضای مجازی نوعی از بحران هویت را در میان طیف گسترده‌ای از نوجوانان به وجود آورده و این بحران هویت در زمینه‌های فردی، ضعف باورهای اعتقادی افراد را سبب می‌شود.

یافته‌های کمپل (۲۰۱۲م) در پژوهشی تحت‌عنوان «رابطه بین استفاده از شبکه اجتماعی فیسبوک و دینداری در بین بزرگسالان» حاکی از آن است که استفاده از

شبکه اجتماعی فیسبوک باعث تضعیف دینداری (گرایش دینی، اعتقادات دینی و میزان پایبندی دینی) کاربران خود می‌شود.

یافته‌های پژوهش تیلر (۲۰۱۲م) نشان می‌دهد که شبکه‌های اجتماعی مجازی در ترکیب با نفوذ قدرت‌های غربی، حرکتی را به سوی همگن‌سازی جهان آغاز کرده‌اند که این حرکت سبب ایجاد تضاد و ستیز در جهان و حرکت برخی ملت‌ها به سوی شکست و تضعیف هویت ملی و سنت‌های‌شان شده است. همچنین وی معتقد است که به واسطه این شبکه‌های اجتماعی مجازی، افراد قابل توجهی در سراسر دنیا در تعامل با یکدیگر قرار گرفته‌اند و با فرهنگ و عقاید بیگانه روبه‌رو شده‌اند و در خصوص ازدست‌دادن هویت‌های ملی و دینی‌شان احساس خطر کرده‌اند.

گراسموک (۲۰۰۹م) در پژوهشی با استفاده از روش پیمایش به بررسی تأثیر فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی هم‌چون اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مجازی پرداخته است. یافته‌های وی حاکی از آن است که با افزایش استفاده از این رسانه‌های نوین، دینداری و پایبندی دینی جوانان کاهش پیدا می‌کند.

تحقیقات صورت گرفته در زمینه پیشینه پژوهش، هر کدام مباحث مختلفی را در مورد مسئله پژوهش به خود اختصاص داده‌اند. در کل می‌توان گفت که مباحث مربوط به پیشینه تحقیق تا حدودی و از بعضی جهات به‌عنوان منابع مهمی در راستای تحقیقات به کار گرفته شده‌اند. منتهی در پژوهش حاضر سعی شده است علاوه بر به‌کارگیری مباحث مهم و مورد استفاده به‌نگارش درآمده در این زمینه، با مطالعه و دقت در مورد مبحث مورد مطالعه و با تأکید بر جنبه‌های کاربردی آن، به درک صحیح و کارآمدتری در این رابطه برسیم؛ به طوری که بتوان به‌واسطه آن گامی مهم برای جامعه مورد مطالعه برداشت.

### ۳. چارچوب نظری: نظریه ساخت‌یابی گیدنز

گیدنز در واقع تلفیقی از نظریه خرد و کلان را به وجود آورد و از ساختار، عاملیت و یا کردار اجتماعی در نظریه خود استفاده کرد. بر اساس این نظریه، هرچند ساختارها از

طریق کنش و کردارهای اجتماعی آدمیان ساخته می‌شوند، با این حال در برخی مواقع، رفتار و کنش انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ هم‌چنان که کنش و کردار آدمیان نیز بر ساختارها تأثیر می‌گذارند و باعث تغییر، تولید و بازتولید آنها می‌شوند. با استفاده از نظریه ساخت‌یابی گیدنز می‌توان استنباط کرد که هر چه کاربران به فعالیت بازتابانه و مشارکت جویانه در شبکه‌های اجتماعی بپردازند، بیشتر در تولید معنا سهیم می‌شوند و از همین رو، احتمال تأثیرپذیری آنها بیشتر است، ولی هر قدر کاربران منفعل و غیرمشارکت جویانه در شبکه اجتماعی حضور یابند، بیشتر در بازتولید معنا سهم دارند و احتمال تأثیرپذیری آنها کمتر است (فرامرزیانی و همکاران، ۱۳۹۵).

طبق نظریه ساخت‌یابی، عامل انسانی و ساخت در ارتباط با یکدیگر قرار می‌گیرند. تکرار رفتارهای افراد، ساختارها را بازتولید می‌کند و به واسطه همین بازتولید ساختارها از سوی کنش انسانی، همین ساختارهای بازتولیدشده برای کنش انسان‌ها محدودیت ایجاد می‌کند. ساختار اجتماعی عمدتاً ناشی از فعالیت روزمره افراد و تبعیت از قاعده است و ساختار به آن قواعدی برمی‌گردد که در چنین کنشی نهفته است (کرایب، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴).

نقطه تمرکز نظریه ساخت‌یابی بر مفهوم جدایی زمان از مکان است. گیدنز چنین فرض می‌کند که تغییرات ساختاری در قدرت، به واسطه سطوح چندگانه جهانی شدن مانند مبادله پولی، پیشرفت‌های فناوریانه و مردم‌سالاری سیاسی گسترده، باعث تغییر و دگرگونی حس ما از زمان و مکان شده است. در جوامع پیشامدرن، زمان و مکان یکنواخت و همبسته بودند، به این معنی که مردم به تعامل در مجاورت با یکدیگر تمایل داشتند، اما یکی از پیامدهای مهم مدرنیته این است که ظرفیت ما برای زندگی و کار در گستره زمان و مکان به صورت مجزا از یکدیگر گسترش یافته است (عدلی‌پور و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۳۶).

به نظر گیدنز، کنش‌های روزمره به وسیله خود کنش‌گران به لحاظ ساختاری مقید می‌شود و فناوری‌های رسانه‌ای نیز در این امر دخیل هستند. در فرایند امتداد زمان و مکان، تجربیات رسانه‌ای شده، قادر به وادار کردن رویدادهای متفاوت به درون آگاهی روزمره است که می‌تواند به احساس عدم امنیت و واژگونی واقعیت منجر شود. برای

وی، تجربیات رسانه‌ای شده، شرط بیرونی کنش هستند که به ما اطلاعاتی درباره دیگران می‌دهند و روایتی را که ما درباره دیگران داریم، تغییر می‌دهند (Laughey, 2007).

بر اساس نظریه ساخت‌یابی گیدنز، می‌توان استنباط کرد که شبکه اجتماعی اینستاگرام محصول و مخلوق کنش معنادار انسان است و افراد چنین محیطی را خلق کرده‌اند، اما این محیط پس از شکل گرفتن محدودیت‌هایی را بر عاملان اعمال می‌کند. ساختار شبکه اجتماعی اینستاگرام بر اساس بازتولید یا تکرار همان رفتار مستمر انسان‌ها دوام می‌یابد. افراد در رویارویی با شبکه اجتماعی اینستاگرام برخلاف سایر رسانه‌های متعارف، صرفاً در رده تولیدکننده یا مصرف‌کننده فرهنگ دینی قرار نمی‌گیرند، بلکه می‌توانند، در صورت تمایل، به‌طور همزمان این دو نقش را داشته باشند و در آن به تولید و بازتولید فرهنگ دینی بپردازند، اما افراد در برخورد با این ساختار میزان فعالیت و مشارکت متفاوتی دارند.

#### ۴. روش تحقیق

با توجه به هدف تحقیق حاضر که بررسی نقش شبکه اجتماعی اینستاگرام در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی است، نوع تحقیق از نظر هدف، کاربردی، و از نظر اجرا پیمایشی است. جامعه آماری پژوهش حاضر کلیه جوانان ایرانی ۱۹ تا ۲۹ ساله در سال ۱۳۹۸ بوده‌اند. در این پژوهش از روش نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای چندمرحله‌ای استفاده شده است که از انواع نمونه‌گیری‌های احتمالی است. در این نمونه‌گیری ابتدا گروه‌های بزرگ را که خوشه می‌نامیم، گزینش می‌کنیم و سپس واحدهای نمونه‌گیری را از بین خوشه‌ها، گزینش می‌نماییم. خوشه‌ها با نمونه تصادفی ساده یا نمونه طبقه‌بندی شده انتخاب می‌شوند (فرانکفورد و نجمیاس، ۱۳۸۱، ص ۲۷۱). در واقع نمونه‌ها بر اساس نقشه جغرافیای ایران، به پنج خوشه که معرف فرهنگ ملی، قومی و محلی ایران باشد، تقسیم شد و در ادامه از هر خوشه یک استان و از هر استان یک شهر انتخاب گردید. شهرهای تهران، اردبیل، گرگان، شیراز و کرمانشاه در این فاز تعیین و تعداد نمونه بعد از تعیین حجم جامعه بر اساس فرمول کوکران ۳۸۴ نفر تعیین شد.

- n- حجم نمونه آماری
- p- نسبت وجود صفت در جامعه آماری ۵۰٪
- N- جمعیت جامعه آماری
- $t^2$  - « $t = 1.96$ » در سطح اطمینان ۹۵ درصد

جدول ۱. جامعه آماری و حجم نمونه

خوشه	استان	شهر انتخاب شده	کل جمعیت جوان	نمونه هر شهر
۱	تهران	تهران	۲۵۰۲۹۲۹	۲۱۹
۲	اردبیل	اردبیل	۲۴۰۲۲۱	۲۰
۳	گلستان	گرگان	۳۴۳۵۹۸	۳۰
۴	فارس	شیراز	۹۰۶۰۸۸	۸۱
۵	کرمانشاه	کرمانشاه	۳۷۹۰۰۰	۳۴
جمع			۴۳۷۱۸۳۶	۳۸۴

ابزار مورد استفاده در این پژوهش پرسش نامه است که بعد از طراحی روایی آن، توسط متخصصان ارزیابی خواهد شد و به منظور تعیین پایایی، ابتدا روی ۱۰ نفر اجرا خواهد شد. جهت تجزیه و تحلیل داده‌های به دست آمده توسط ابزارهای فوق، از شاخص‌ها و روش‌های آمار توصیفی برای به دست آوردن فراوانی، درصد، میانگین، انحراف استاندارد، و خطای استاندارد داده‌ها استفاده شده است و سپس از آمار استنباطی برای به دست آوردن تحلیل عاملی و تحلیل مسیر به کمک نرم افزار Amos به کار گرفته شد.

## ۵. تعاریف مفهومی و عملیاتی متغیرها

### ۵-۱. شبکه‌های مجازی

تعریف مفهومی: شبکه مجازی اجتماعی سایتی است که افراد را به برقراری ارتباط با یکدیگر، اطلاع‌رسانی درباره وقایع و فعالیت‌ها، و به اشتراک گذاشتن اخبار، عکس‌ها، فیلم‌ها و دیگر موارد مورد علاقه افراد دعوت می‌کند. شبکه‌های اجتماعی راه نسبتاً جدیدی برای برقراری ارتباط و به اشتراک‌گذاری اطلاعات است (Poore, 2013). این شبکه‌ها سایت یا مجموعه‌سایتی است که در آن کاربران علاقه‌مندی‌ها، افکار و فعالیت‌های خود را با دیگران به طور متقابل به اشتراک بگذارند (اسدپور، ۱۳۹۲).

تعریف عملیاتی: در پژوهش حاضر منظور از شبکه‌های مجازی نمره‌ای است که فرد از پرسش‌نامه محقق‌ساخته شبکه‌های مجازی مبتنی بر تلفن همراه (اینستاگرام) کسب می‌کند.

### ۵-۲. دین

#### تعریف مفهومی

«دین نظام عملی مبتنی بر اعتقاد است که مقصود از اعتقاد در این مورد، تنها علم نظری نیست؛ هرچند که علم نظری نیز برای آن ضرورت دارد؛ زیرا علم نظری به تنهایی مستلزم عمل نیست، بلکه مقصود از اعتقاد، علم به وجوب پیروی بر طبق مقتضای علم قطعی است» (جعفری، ۱۳۷۷، ص ۱۲).

#### تعریف عملیاتی

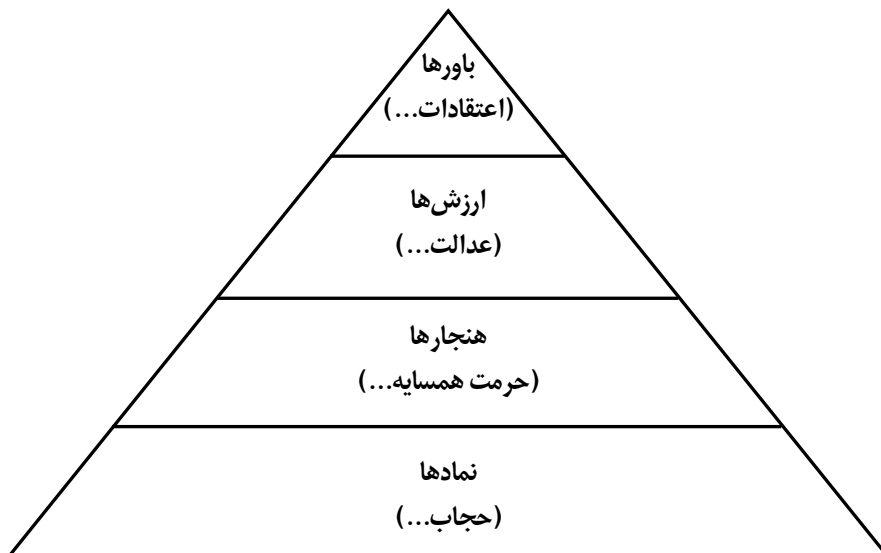
در فرهنگ مفاهیم اعتقادی و دینی، جوهر و عنصر محتوایی و به تعبیر ساده همان پیام، باور و اعتقاد به وجود و یگانگی ذات باری تعالی و فروع آن است. از این رو می‌توان ماده و محتوای لازم برای فرهنگ دینی در این پژوهش را کلیت دین مبین اسلام و ایمان، و اعتقاد عملی به حقانیت آن قلمداد کرد.

### ۵-۳. فرهنگ دینی

تعریف مفهومی: فرهنگ دینی عبارت است از عقاید، باورها، الگوها، روش و شیوه‌های عمل جامعه‌ای که به یکی از شریعت‌های الهی ایمان دارد و در اعتقادات و اعمال از پیامبر خدا پیروی و اطاعت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱).

تعریف عملیاتی: در پژوهش حاضر منظور از فرهنگ دینی نمره‌ای است که فرد از پرسش‌نامه محقق‌ساخته فرهنگ دینی کسب می‌کند و در این مقاله بر محورهای زیر استوار است:

- باورها: از جمله اعتقاد به وحدانیت حضرت حق، اسما و صفات الهی، بازگشت انسان و همه موجودات به سوی حق تعالی و منازل آخرت و ارسال رسل، و عصمت انبیا.
- ارزش‌ها: از جمله ایثار، کمال‌طلبی، عدالت، و انصاف.
- هنجارها: از جمله حرمت همسایه و احترام به والدین.
- نمادها: از جمله حجاب، مسجد، و سبک معماری.



شکل ۱. سرفصل‌های عملی فرهنگ دینی



## ۶. یافته‌ها

### توزیع فراوانی متغیر جنسیت در نمونه

جدول ۲. توزیع فراوانی متغیر جنسیت در نمونه

جنسیت	فراوانی هر طبقه	درصد فراوانی داده‌های هر طبقه	درصد فراوانی داده‌های معتبر هر طبقه	درصد تجمعی
مرد	۳۰۷	۸۰	۸۰	۸۰
زن	۷۷	۲۰	۲۰	۱۰۰
کل	۳۸۴	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰

جدول بالا توزیع فراوانی متغیر جنسیت را نشان می‌دهد. بر اساس نتایج به دست آمده از این جدول، ۳۰۷ نفر از جامعه ۳۸۴ نفری مرد هستند که ۸۰ درصد از کل نمونه را تشکیل می‌دهند و ۷۷ نفر زن هستند که ۲۰ درصد از کل نمونه را در بر می‌گیرد.

### توزیع فراوانی متغیر تحصیلات در نمونه

جدول ۳. توزیع فراوانی متغیر تحصیلات در نمونه

سن	فراوانی هر طبقه	درصد فراوانی داده‌های هر طبقه	درصد فراوانی داده‌های معتبر هر طبقه	درصد تجمعی
دیپلم	۱۲۴	۳۲	۳۲	۳۲
کارشناسی	۲۳۰	۶۰	۶۰	۹۲
کارشناسی ارشد	۳۰	۸	۸	۱۰۰
کل	۳۸۴	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰

جدول فوق، توزیع فراوانی متغیر تحصیلات را نشان می‌دهد. بر اساس نتایج به دست آمده در جدول فوق، فراوانی افرادی که تحصیلات دیپلم دارند، ۱۲۴ نفر است

که ۳۲ درصد کل نمونه است، فراوانی افرادی که تحصیلات کاردانی دارند ۲۳۰ نفر است که ۶۰ درصد کل نمونه است، و فراوانی افرادی که تحصیلات کارشناسی دارند، ۳۰ نفر است که ۸ درصد کل نمونه را تشکیل می‌دهند.

پیش از انجام تحلیل‌های اصلی، چند تحلیل اولیه جهت کسب بینش‌های مقدماتی در ارتباط با داده‌ها انجام گرفته است. در پژوهش حاضر در مجموع رابطه هفت متغیر مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های توصیفی مربوط به میانگین، انحراف معیار، حداقل و حداکثر نمره‌های آزمودنی‌ها روی متغیرهای پژوهش در جدول زیر نشان داده شده است.

جدول ۴. یافته‌های توصیفی مربوط به متغیرهای پژوهش

کشی‌دگی	کجی	حداکثر نمره	حداقل نمره	انحراف معیار	شاخص توصیفی	
					مقیاس	
۰.۴۱۲	۰.۳۲۳	۴	۲	۳.۵۸۹	باورها	فرهنگ دینی
۰.۴۵۶	۰.۳۲۵	۵	۱	۴.۲۳۶	ارزش دینی	
۰.۷۷۸	-۰.۴۶۵	۴	۲	۳.۳۵۴	هنجارها	
۰.۳۵۶	-۰.۲۲۱	۵	۲	۳.۰۲۱	نمادها	
۰.۷۴۵	۰.۶۵۹	۵	۳	۴.۸۸۷	میزان استفاده از اینستاگرام	اینستاگرام
۰.۵۵۲	۰.۴۴۲	۵	۳	۳.۳۶۵	مدت زمان عضویت در اینستاگرام	
۰.۵۵۲	۰.۴۱۴	۵	۳	۳.۲۱۴	مشارکت و فعال بودن در اینستاگرام	

برای تعیین روایی پرسش‌نامه، مقدار آلفای کرونباخ محاسبه شده برای متغیرهای تحقیق به شرح جدول زیر است.

جدول ۵. آلفای کرونباخ متغیرها

متغیرها	مقدار آلفای کرونباخ
باورها	۰.۸۲
ارزش‌ها	۰.۷۹
هنجارها	۰.۸۵
نمادها	۰.۷۹
میزان استفاده از اینستاگرام	۰.۸۴
مدت زمان عضویت در اینستاگرام	۰.۸۸
مشارکت و فعال بودن در اینستاگرام	۰.۸۷

#### ۶-۱. بررسی توزیع نمونه

آزمون اسمیرانف، یک نمونه‌ای و برای ارزیابی هم‌قواری متغیرهای رتبه‌ای در دو نمونه (مستقل و یا غیرمستقل) و یا هم‌قواری توزیع یک نمونه با توزیعی که برای جامعه فرض شده است، به کار می‌رود. این آزمون در مواردی به کار می‌رود که متغیرها رتبه‌ای باشند و بتوان توزیع متغیر رتبه‌ای را در جامعه مشخص نمود. این آزمون از طریق مقایسه توزیع فراوانی‌های نسبی مشاهده شده در نمونه با توزیع فراوانی‌های نسبی جامعه انجام می‌گیرد.

$H_0$ : متغیر مورد نظر توزیع نرمال دارد.

$H_1$ : متغیر مورد نظر توزیع نرمال ندارد.

با استفاده از آزمون کولموگروف-اسمیرنوف نتیجه گرفتیم که متغیرهای پژوهش نرمال هستند. با توجه به خروجی نرم افزار، مقدار sig مربوط به متغیرها بالاتر از مقدار ۰.۰۵ است که نشان دهنده نرمال بودن توزیع متغیرها است.

جدول ۶. آزمون توزیع نرمال

شبکه مجازی	فرهنگ دینی		
۳.۴۰۰۰	۳.۷۳۲۰	میانگین	پارامترهای نرمال
۰.۳۰۴۱۴	۰.۲۷۶۴۷	انحراف معیار	
۰.۱۴۹	۰.۱۴۳	مطلق	بزرگ‌ترین تفاوت میان دو تابع توزیع
۰.۱۴۹	۰.۰۶۱	مثبت	
-۰.۱۰۹	-۰.۱۴۳	منفی	
۰.۷۴۴	۰.۷۱۷	مقدار کولموگروف-اسمیرنوف	
۰.۲۰۱	۰.۲۵۸	سطح معناداری	

میانگین و انحراف استاندارد متغیر فرهنگ دینی به ترتیب برابر با ۳.۷۳۲ و ۰.۲۷۶۴ است. قدرمطلق بزرگ‌ترین تفاوت میان دو تابع توزیع تراکمی، برابر با ۰.۱۴۳، بزرگ‌ترین تفاوت مثبت میان دو تابع، ۰.۰۶۱، و بزرگ‌ترین تفاوت منفی میان دو تابع توزیع تراکمی، ۰.۰۶۱- است. مقدار کولموگروف-اسمیرنوف برابر با ۰.۷۱۷ است. با توجه به خروجی نرم‌افزار، مقدار sig مربوط به متغیرها بالاتر از مقدار ۰.۰۵ است که نشان‌دهنده نرمال بودن توزیع متغیرها است.

میانگین و انحراف استاندارد متغیر شبکه مجازی، به ترتیب برابر با ۳.۴۰۰ و ۰.۳۰۴۱ است. قدرمطلق بزرگ‌ترین تفاوت میان دو تابع توزیع تراکمی، برابر با ۰.۱۴۹، بزرگ‌ترین تفاوت مثبت میان دو تابع ۰.۱۴۹، و بزرگ‌ترین تفاوت منفی میان دو تابع توزیع تراکمی، ۰.۱۰۹- است. مقدار کولموگروف-اسمیرنوف برابر با ۰.۷۴۴ است. با توجه به خروجی نرم‌افزار، مقدار sig مربوط به متغیرها بالاتر از مقدار ۰.۰۵ است که نشان‌دهنده نرمال بودن توزیع متغیرها است.

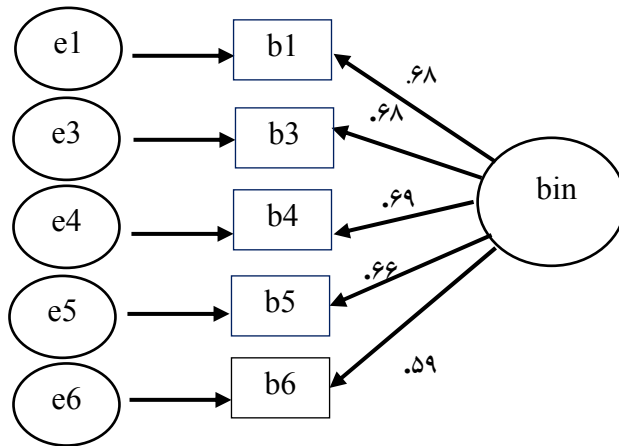
## ۶-۲. آزمون فرضیه‌ها

پس از تدوین نظری الگو، برای تبیین پدیده مورد پژوهش و اندازه‌گیری متغیرهای پنهان تعریف شده، لازم است به بحث برآورد الگو و تحلیل شاخص‌های کلی و جزئی الگو پرداخته شود تا مشخص شود که آیا داده‌های تجربی در مجموع حمایت‌کننده الگوی نظری تدوین شده هستند یا خیر. وجود اجزای متعدد در الگوی تدوین شده، پژوهش‌گران را به این قسمت سوق داد که قبل از آنکه الگوهای تدوین شده در همان گام اول مورد برآورد و آزمون قرار گیرند، در ابتدا الگوهای اندازه‌گیری حاضر در الگوها برآورد و آزمون شوند. می‌توان گفت بررسی روابط ساختاری بین متغیرهای پنهان، هنگامی منطقی‌تر و بامعنا تر تفسیر می‌شود که اندازه‌گیری سازه‌های پنهان با توجه به معیارهای علمی قابل قبول باشد. وجود شاخص‌های برازش کلی ضعیف برای هر یک از الگوهای اندازه‌گیری به معنای آن است که ورود آن الگوی اندازه‌گیری به الگوی معادله ساختاری، می‌تواند پژوهش‌گر را در تحلیل روابط ساختاری بین متغیرهای پنهان با اشتباه مواجه کند؛ به عبارت دیگر، مهم‌ترین مرحله در تجزیه و تحلیل آماری SEM ارزیابی برازش الگو به داده‌ها است.

## ۶-۳. برآورد و آزمون الگوهای اندازه‌گیری (الگوهای عاملی تأییدی)

جهت مشخص کردن اینکه شاخص‌ها تا چه اندازه برای الگوهای اندازه‌گیری قابل قبول هستند، ابتدا باید تمام الگوهای اندازه‌گیری، جداگانه مورد تحلیل قرار گیرد. بر مبنای اتخاذ چنین روشی ابتدا سه الگوی اندازه‌گیری که مربوط به متغیرهای اصلی پژوهش است، به‌طور مجزا مورد آزمون قرار می‌گیرد. شاخص‌های کلی برازش الگو برای الگوهای اندازه‌گیری (تحلیل عاملی تأییدی) در جدول زیر ارائه شده است.

❖ متغیر فرهنگ دینی



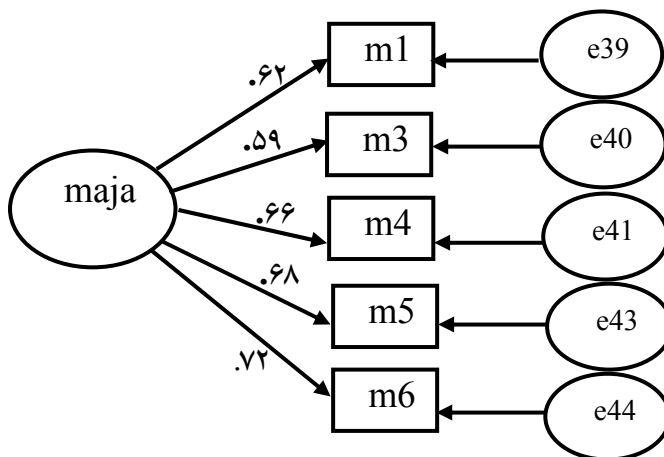
شکل ۲. مدل ساختاری متغیر فرهنگ دینی

جدول ۷. شاخص‌های کلی برازش الگوهای اندازه‌گیری مدل فرهنگ دینی

گروه‌بندی شاخص‌ها	نام شاخص	اختصار	مقدار	برازش قابل قبول
شاخص‌های برازش مطلق	سطح تحت پوشش کای اسکوتر	$X^2$	۴۰.۰۸	بزرگ‌تر از ۵ درصد
	شاخص نیکویی برازش	GFI	۰.۹۵	$GFI > ۰.۹۰$
	شاخص نیکویی برازش اصلاح شده	AGFI	۰.۹۱	$AGFI > ۰.۹۰$
شاخص‌های برازش تطبیقی	شاخص برازش هنجار نشده	NNFI	۰.۹۳	$NNFI > ۰.۹۰$
	شاخص برازش هنجار شده	NFI	۰.۹۴	$NFI > ۰.۹۰$
	شاخص برازش تطبیقی	CFI	۰.۹۱	$CFI > ۰.۹۰$
	شاخص برازش افزایشی	IFI	۰.۹۱	$IFI > ۰.۹۰$

گروه‌بندی شاخص‌ها	نام شاخص	اختصار	مقدار	برآزش قابل قبول
شاخص‌های برآزش مقتصد	شاخص برآزش مقتصد هنجار شده	PNFI	۰.۶۸	بالا تر از ۵۰ درصد
	ریشه میانگین مربعات خطای برآورد	RMSEA	۰.۰۴۶	RMSEA < ۱۰٪
	کای اسکوئر بهنجار شده به درجه آزادی	CMIN/df	۲.۰۱۱	مقدار بین ۱ تا ۳

❖ متغیر شبکه مجازی



شکل ۳. مدل ساختاری متغیر شبکه مجازی

جدول ۸. شاخص‌های کلی برازش الگوهای اندازه‌گیری مدل شبکه مجازی

گروه‌بندی شاخص‌ها	نام شاخص	اختصار	مقدار	برازش قابل قبول
شاخص‌های برازش مطلق	سطح تحت پوشش کای اسکوتر	$X^2$	۰.۰۸۹	بزرگ‌تر از ۵ درصد
	شاخص نیکویی برازش	GFI	۰.۹۵	$GFI > ۰.۹۰$
	شاخص نیکویی برازش اصلاح‌شده	AGFI	۰.۹۳	$AGFI > ۰.۹۰$
شاخص‌های برازش تطبیقی	شاخص برازش هنجارنشده	NNFI	۰.۹۸	$NNFI > ۰.۹۰$
	شاخص برازش هنجارشده	NFI	۰.۹۷	$NFI > ۰.۹۰$
	شاخص برازش تطبیقی	CFI	۰.۹۵	$CFI > ۰.۹۰$
	شاخص برازش افزایشی	IFI	۰.۹۶	$IFI > ۰.۹۰$
شاخص‌های برازش مقتصد	شاخص برازش مقتصد هنجارشده	PNFI	۰.۸۲	بالاتر از ۵۰ درصد
	ریشه میانگین مربعات خطای برآورد	RMSEA	۰.۰۸۵	$RMSEA < ۰.۱۰$
	کای اسکوتر بهنجارشده به درجه آزادی	CMIN/df	۲.۵۸	مقدار بین ۱ تا ۳



نتایج حاصل از اطلاعات ارائه شده در جداول فوق به شرح زیر است:

- در توضیح مقدار کای اسکوئر (CMIN) تقسیم بر درجه آزادی، الگو و سطح معناداری آن، لازم است ذکر شود که هر چه مقدار کای اسکوئر کوچک تر از ۳ باشد، برازش الگوی تدوین شده توسط پژوهش گران رضایت بخش تر و بهتر است. چنانچه مقدار P بزرگ تر از ۰.۰۵ باشد، می توان نتیجه گرفت که ساختار کوواریانس الگو به طور معناداری از ساختار کوواریانس مشاهده شده متفاوت نبوده و در واقع مقدار CMIN/DF برای الگو قابل قبول است. با توجه به اینکه مقدار P برای همه الگوهای اندازه گیری بزرگ تر از ۰.۰۵ است، می توان نتیجه گرفت که مقدار CMIN/DF برای الگوهای اندازه گیری مناسب است.

- یکی از معتبرترین شاخص هایی که برای بررسی برازندگی الگو به کار می رود GFI یا شاخص نیکوئی برازش است. این شاخص را می توان به عنوان مشخصه ای مشابه R2 در رگرسیون چندمتغیری در نظر گرفت. هر چه GFI نزدیک تر به ۱.۰۰ باشد، الگو با داده ها برازش بهتری دارد. شاخص GFI برای الگوهای اندازه گیری بزرگ تر از ۰.۹۰ است که نشان از برازش خوب داده ها از الگو دارد.

- ماتریس باقی مانده یکی از ماتریس های مهمی است که هم می تواند برای ارزیابی برازش کلی (الگوی تدوین شده) و هم برازش جزئی (پارامتر تعریف شده بین دو متغیر) مورد استفاده قرار گیرد. ریشه دوم میانگین مربعات باقی مانده یا RMR برای الگوهای مذکور کمتر از ۰.۰۵ و مقدار کمی است که این نیز بیان گر خطای اندک الگوها و برازش قابل قبول آنها است.

• شاخص برازش تطبیقی یا CFI، یکی از شاخص‌های تطبیقی است که مقادیر بین ۰.۹۰ تا ۰.۹۵ به عنوان قابل قبول بودن الگو و مقادیر بالاتر از ۰.۹۵ برای این شاخص به عنوان برازش بسیار خوب داده‌ها به الگو تفسیر می‌شود. مقدار CFI برای همه الگوهای اندازه‌گیری بزرگ‌تر از ۰.۹۰ است که می‌توان نتیجه گرفت که داده‌ها به خوبی از الگوهای اندازه‌گیری حمایت می‌کنند.

• شاخص ریشه دوم میانگین مربعات خطای برآورد یا RMSEA نیز همانند شاخص RMR بر مبنای تحلیل ماتریس باقی مانده قرارداد. الگوهای قابل قبول دارای مقدار ۰.۰۸ یا کوچک‌تر برای این شاخص هستند. برازش الگوهایی که دارای مقادیر بالاتر از ۰.۱ هستند، ضعیف برآورد می‌شود. همان‌طور که در جدول مشاهده می‌شود، مقدار این شاخص برای الگوهای اندازه‌گیری کمتر از ۰.۰۸ است که این شاخص نیز نشان از برازش خوب الگوها توسط داده‌ها دارد.

در نهایت با توجه به مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که الگوهای اندازه‌گیری از برازش نسبتاً خوبی برخوردارند و به عبارتی شاخص‌های کلی این امر را تأیید می‌کنند که داده‌ها به خوبی از الگوها حمایت می‌کنند.

#### ۴-۶. نتایج تحلیل معادلات ساختاری

به منظور بررسی آزمون فرضیه‌ها از معادلات ساختاری استفاده شده است. شاخص‌های کلی حاصل از برازش مدل، در جدول زیر آمده است. همچنین مدل معادلات ساختاری مربوط به فرضیه‌های پژوهش در شکل زیر ارائه شده است.

جدول ۹. شاخص‌های کلی برازش مدل معادلات ساختاری

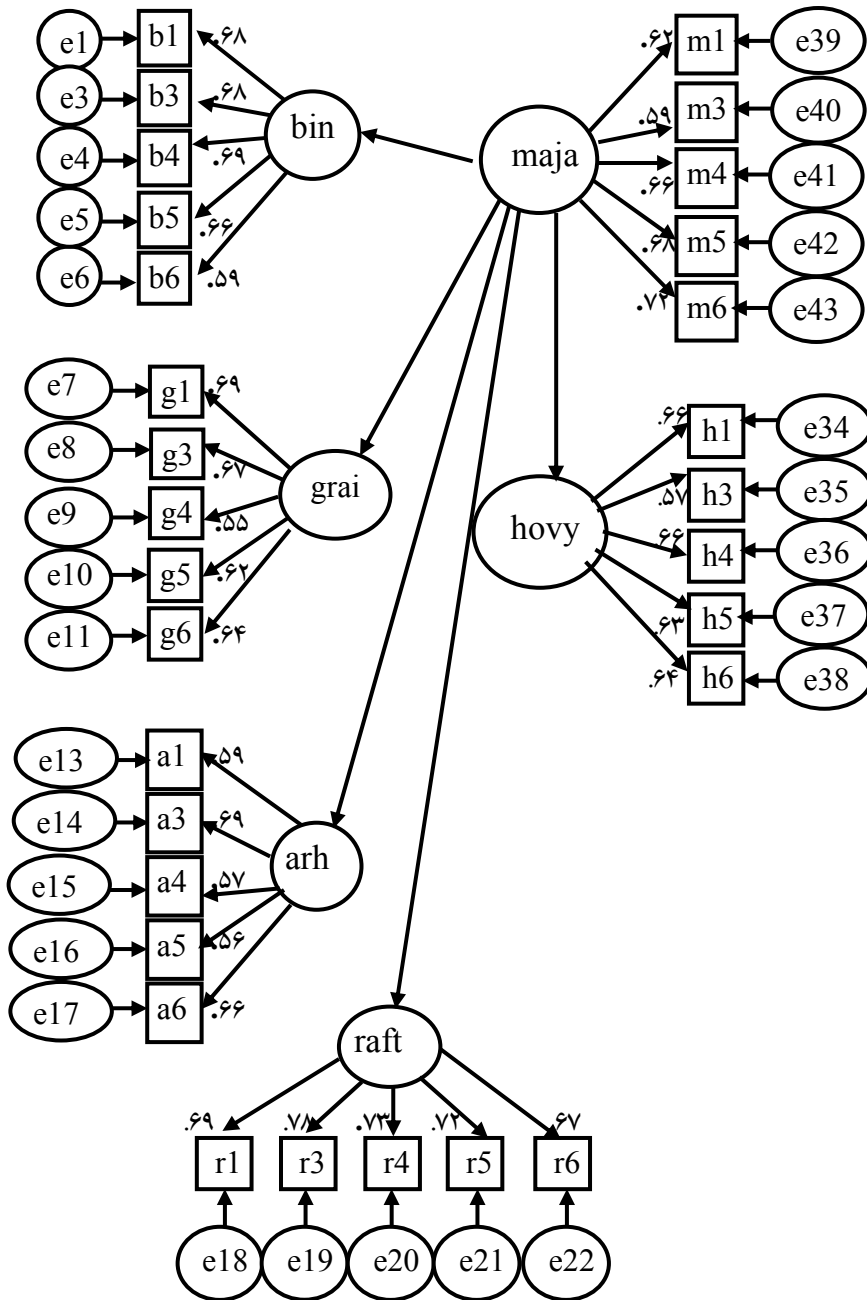
شاخص	سازه	مدل اولیه	مدل بعد از بهبود
CMIN/DF		۱.۶۶۵	۱.۸۷۴
P		۰.۰۰۰	۰.۰۰۰
GFI		۰.۶۵۴۱	۰.۷۷۴۱
RMR		۰.۳۳۴۵	۰.۲۷۵۲
CFI		۰.۶۰۲۵۴	۰.۶۹۸۵
RMSEA		۰.۰۶۵۲۱	۰.۰۵۵۷۴

بر اساس نتایج حاصل از اطلاعات ارائه شده در جدول فوق، شاخص‌های کلی برازش تحلیل مدل معادلات ساختاری به شرح زیر است:

۱. شاخص کای اسکوئر یکی از شاخص‌های مطلق است. هر چه مقدار کای اسکوئر (CMIN) الگو کوچک‌تر باشد، برازش الگوی تدوین شده توسط پژوهش‌گر رضایت‌بخش‌تر و بهتر است. چنانچه مقدار P بزرگ‌تر از ۰.۰۵ باشد، مقدار کای اسکوئر برای الگو قابل قبول است و می‌توان نتیجه گرفت که بین ماتریس واریانس و کوواریانس مشاهده شده با ماتریس واریانس و کوواریانس بازتولید شده، تفاوت معناداری وجود ندارد. مقدار P برای الگوی مذکور مناسب است، و مقدار P از عدد ۰.۰۵ بزرگ‌تر می‌باشد.

۲. یکی از شاخص‌های عمومی برای به حساب آوردن پارامترهای آزاد در محاسبه شاخص برازش، کای اسکوئر بهنجار یا نسبی است که از تقسیم ساده مقدار کای اسکوئر بر درجه آزادی مدل محاسبه می‌شود. اغلب مقادیر بین ۱ تا ۳ را برای این شاخص قابل قبول می‌دانند. با این حال دیدگاه‌ها در این باره متفاوت

- است. با توجه به مقدار به دست آمده، این مقدار قابل قبول است.
۳. شاخص GFI یکی از شاخص‌های تطبیقی است که مقدار بیشتر از ۰.۹۰ برای این مقدار نشان از برازش خوب الگو توسط داده‌ها دارد. GFI برای مدل‌هایی که بالاتر از ۰.۹۰ است نشان می‌دهد که بین ماتریس واریانس و کوواریانس بازتولید شده و ماتریس واریانس و کوواریانس مشاهده شده، تفاوت چندانی وجود ندارد و این نشان از برازش خوب الگوها است. مقدار GFI برای الگوی مذکور قابل قبول است.
۴. ماتریس باقی مانده یکی از ماتریس‌های مهمی است که هم می‌تواند برای ارزیابی برازش کلی (الگوی تدوین شده) و هم برازش جزئی (پارامتر تعریف شده بین دو متغیر) مورد استفاده قرار گیرد. ریشه دوم میانگین مربعات باقی مانده یا RMR برای الگوی مذکور مقدار پایینی است که این نیز بیان گر خطای اندک الگو و برازش قابل قبول آن است.
۵. شاخص برازش تطبیقی یا CFI یکی از شاخص‌های تطبیقی است که مقادیر بین ۰.۹۰ تا ۰.۹۵ به عنوان قابل قبول بودن الگو، و مقادیر بالاتر از ۰.۹۰ برای این شاخص به عنوان برازش بسیار خوب داده‌ها به الگو تفسیر می‌شود. مقدار CFI برای الگوی مذکور قابل قبول است.
۶. شاخص ریشه دوم میانگین مربعات خطای برآورد یا RMSEA نیز همانند شاخص RMR بر مبنای تحلیل ماتریس باقی مانده قرار دارد. الگوهای قابل قبول دارای مقدار ۰.۰۸ یا کوچک‌تر برای این شاخص هستند. برازش الگوهایی که دارای مقادیر بالاتر از ۰.۱ هستند، ضعیف برآورد می‌شود. همان‌طور که در جدول مشاهده می‌شود، مقدار این شاخص برای الگوی مذکور نشان می‌دهد که این شاخص نیز نشان از برازش ضعیف الگو توسط داده‌ها دارد. با توجه به مطالب بالا می‌توان نتیجه گرفت که شاخص‌های کلی نشان از برازش خوب الگو توسط داده‌ها دارد و یا به عبارتی می‌توان گفت که داده‌های جمع‌آوری شده به خوبی الگو را مورد حمایت قرار می‌دهند.



شکل ۴. الگوی معادلات ساختاری پژوهش در حالت استاندارد

شکل فوق رابطه بین شبکه مجازی اینستاگرام و فرهنگ دینی (شامل چهار بعد: باورها، ارزش‌ها، هنجارها و نمادهای دینی) را نشان می‌دهد. این شکل در حالت استاندارد است و معیارهای لازم برای شاخص استاندارد در آن رعایت شده است. در تحلیل عاملی، مرتبه اول رابطه بین ابعاد و پرسش‌ها را بار عاملی می‌گویند. باید همه بارهای عاملی هر بعد، همگی بزرگتر از ۰.۵ باشد تا پذیرفته شود. در شکل بالا همه بارهای عملی هر سه شاخص بزرگتر از ۰.۵ هستند، پس می‌توان گفت که این ابعاد به خوبی توسط پرسش‌های شان سنجیده شده‌اند. همان‌طور که در شکل بالا نیز مشخص است، تمام عامل‌ها دارای بارهای عاملی معنادار و نسبتاً بالایی هستند. نتایج به دست آمده از شکل فوق نشان‌گر تأیید تحلیل عاملی تأییدی و مدل مفهومی تحقیق است.

#### ۵-۶. آزمون فرضیه‌های پژوهش

پس از بررسی و تأیید الگوها، برای آزمون معناداری فرضیه‌ها از دو شاخص جزئی مقدار بحرانی و P استفاده شده است. مقدار بحرانی مقداری است که از حاصل تقسیم «تخمین وزن رگرسیونی» بر «خطای استاندارد» به دست می‌آید. بر اساس سطح معناداری ۰.۰۵، مقدار بحرانی باید بیشتر از ۱.۹۶ باشد. کم‌تر از این مقدار، پارامتر مربوط در الگو مهم شمرده نمی‌شود و همچنین مقادیر کوچک‌تر از ۰.۰۵ برای مقدار P حاکی از تفاوت معنادار مقدار محاسبه شده برای وزن‌های رگرسیونی با مقدار صفر در سطح اطمینان ۰.۹۵ است. هشت فرضیه به همراه ضریب رگرسیونی مربوطه و مقادیر شاخص‌های جزئی، در ادامه در جدول مربوطه آورده شده است.

جدول ۱۰. الگوی ساختاری، مسیرها و ضرایب استاندارد آنها در الگوی نهایی پژوهش حاضر

فرضیه	متغیر	مسیر	متغیر	اثر مستقیم	سطح معناداری
۱	استفاده از اینستاگرام	←	فرهنگ دینی	۰.۷۴۴۲	۰.۰۰۲
۲	مدت زمان عضویت در اینستاگرام	←	فرهنگ دینی	۰.۶۹۸۹	۰.۰۰۰
۳	فعال بودن در اینستاگرام	←	فرهنگ دینی	۰.۷۱۱۲	۰.۰۰۱

## ۷. بحث و نتیجه گیری

در این بخش با استفاده از یافته‌های پژوهش، به تبیین فرضیات پژوهش پرداخته‌ایم و با توجه به اطلاعات به دست آمده از بررسی‌های آماری، چارچوب نظری و سوابق پژوهش، هر یک از فرضیه‌ها، تفسیر و نتیجه‌گیری می‌شود. نتایج نشان داد که شبکه‌های مجازی مبتنی بر تلفن همراه در بازتولید فرهنگ دینی در میان جوانان ایرانی اثر مستقیم معنادار دارد. این یافته با پژوهش‌های آهنگری و همکاران (۱۳۹۷) که نشان داد شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه بر میزان پایبندی به اعتقادات دینی دانش‌آموزان ۱۲-۱۸ ساله تأثیر دارد، هدایتی و همکاران (۱۳۹۵) که نشان دادند هر چه مدت زمان عضویت، میزان استفاده، میزان مشارکت و فعال بودن دانش‌آموزان در استفاده از شبکه‌های اجتماعی موبایلی افزایش پیدا می‌کند و آنها محتوای این شبکه‌ها را بیشتر واقعی تلقی می‌کنند و نوع استفاده‌شان هدف‌مندتر می‌شود، از میزان تربیت دینی‌شان کاسته می‌شود، پیری‌الله‌لو و اصغری گلدر (۱۳۹۳) که نشان دادند فضای مجازی نوعی از بحران هویت را در میان طیف گسترده‌ای از نوجوانان به وجود آورده و این بحران هویت در زمینه‌های فردی، ضعف باورهای اعتقادی افراد را سبب می‌شود، هم‌خوان است.

از دیگر سو، به‌باور مانوئل کاستلز، جنبش‌های دینی در زمانه حاضر به معنای عام کلمه نوعی واکنش دفاعی در قبال جهانی شدن از خود بروز داده‌اند و در واقع دین‌گرایان تا حدودی در برابر فردی شدن و سکولاریسم جهانی و سلوک مدرن مقاومت کرده‌اند. بدین ترتیب، کاستلز بین استقبال بنیادگرایان از مدرنیته و واکنش‌های آنان به مدرنیسم تمایز مفهومی قائل نشده است. اما آنچه که در این پژوهش هم در پی آن بودیم، آن است که بسیاری از اعضای جوان جامعه ایرانی، دین را در بستر مدرنیزاسیون و شبکه اجتماعی اینستاگرام که محفلی مدرنیستی است دریافت کرده‌اند. به‌طور خلاصه، دین‌گرایان امروزی از بسیاری از منابع مدرن از جمله فناوری‌های نوین ارتباطی بهره می‌برند تا بتوانند از آن در جهت کنترل تغییرات اجتماعی و فرهنگی و تبیین و تبلیغ اعتقادات مذهبی در گستره عمومی استفاده کنند.

فضای مجازی با ایجاد ظرفیتی بالا برای کنش متقابل با افراد دیگر و دریافت

اطلاعات از آن سوی زمان و مکان، به کاربران اجازه می‌دهد تا بی‌واسطه و بدون هیچ محدودیتی از اطلاعات مختلف استفاده و با دانش و میراث‌های فرهنگی کشورهای دیگر آشنا شوند. در حقیقت منبعی از اطلاعات و دانش فرهنگی در اختیار آنها قرار می‌دهد. با افزایش استفاده از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی مجازی که امکان ارتباطات بی‌واسطه و با هزینه پایین را فراهم می‌کند، به‌طور حتم این فناوری‌های نوین اطلاعاتی و ارتباطی به‌عنوان یک منبع هویتی با اهمیت محسوب می‌شود که در فرهنگ دینی افراد تأثیر دارد (موسیوند و همکاران، ۱۳۹۶).

در حالی که کاستلز معتقد است که سرنوشت ادیان به‌سوی یکی از دو گزینه بنیادگرایی یا دنیوی‌شدن به پیش می‌رود، زیگمونت بومان گزینه ثالثی را بین این دو گزینه در شرایط جهانی شدن مطرح کرده است که همانا بر پیوند دین و مدرنیته در عین نفی مفاهیمی از مدرنیسم که بر فرآیند دنیوی‌شدن تأکید دارند استوار است. همان‌گونه که گیدنز مطرح می‌کند تلاش گروه‌های دینی برای بازگشت به سنت، خود نوعی راهبرد غیرسنتی یا مدرن است که بر بازاندیشی خویشتن و اتخاذ رویکردی نوین به دانش مدرن استوار است؛ به‌ویژه آنکه سنت‌ها از نظر اجتماعی برساخته می‌شوند. لذا بازخیزی دین بر امکان همخوانی دین و مدرنیته استوار است. با توجه به تعریف مختار از دین، در این صورت است که می‌توان حساسیت و انگیزه ادیان در سطح جهانی را برای تلاش جهت معرفی آموزه‌های عملی دین اسلام در عین اهتمام به ویژگی‌های محلی و بومی درک کرد و تلاش بنیادگرایان دینی برای اخلاقی کردن مجدد روابط اجتماعی با بهره‌گیری از قدرت ارتباطات جهانی را به پیوند بین محلی‌گرایی و جهانی‌شدن تعبیر کرد؛ زیرا ظرفیت جهان‌گرایانه و عام‌گرایانه یک اقدام دینی، با ترویج و تقویت تنوع فرهنگی در انطباق و سازواری است. مضافاً آنکه بنیادگرایی دینی را نباید پدیده‌ای همگن و متحدالشکل تصور کرد، بلکه دارای انواع و گونه‌های مختلف است؛ گرچه پیوند دیانت و سیاست را بنیادی اساسی برای نقش‌آفرینی دین اسلام در دنیای جهانی‌شده و ترویج آموزه‌های جهان‌شمول و فراگیر دین در پهنه بین‌الملل می‌داند. با استفاده از نظریه ساخت‌یابی گیدنز می‌توان استنباط کرد که شبکه اجتماعی



اینستاگرام محصول و مخلوق کنش معنادار آدمیان است و افراد چنین محیطی را خلق کرده‌اند، اما این محیط پس از شکل گرفتن محدودیت‌هایی را بر عاملان اعمال می‌کند. ساختار شبکه اجتماعی اینستاگرام بر اساس بازتولید یا تکرار همان رفتار مداوم آدم‌ها دوام می‌یابد. افراد در رویارویی با شبکه اجتماعی اینستاگرام بر خلاف سایر رسانه‌های متعارف، صرفاً در رده تولیدکننده یا مصرف‌کننده قرار نمی‌گیرند، بلکه می‌توانند در صورت تمایل به‌طور همزمان این دو نقش را داشته باشند و در آن به تولید و بازتولید بپردازند. اما افراد در برخورد با این ساختار، میزان فعالیت و مشارکت متفاوتی دارند. در پایان می‌توان مدعی شد که نتایج پژوهش، حقیقت تلخی را نشان می‌دهد که چند سال پیش تیلر مدعی آن شده بود. تیلر (۲۰۱۲) نشان می‌دهد که شبکه‌های اجتماعی مجازی در ترکیب با نفوذ قدرت‌های غربی، حرکتی را به‌سوی همگن‌سازی جهان آغاز کرده‌اند که این حرکت سبب ایجاد تضاد و ستیز در جهان و حرکت برخی ملت‌ها به‌سوی شکست و تضعیف هویت ملی و سنت‌های‌شان شده است همخوان است.

## فهرست منابع

۱. اسدپور، مسعود. (۱۳۹۲). کشف شبکه‌های پنهان کاربران سایت بالاترین. فصلنامه پژوهش‌های حفاظتی امنیتی، ۱(۳)، صص ۴۷-۶۶.
۲. آهنگری، الهه؛ طحان، محمد؛ حسین‌نژاد، حسین؛ و بناءخطیبی، مریم. (۱۳۹۷). بررسی رابطه استفاده از شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه و میزان پای‌بندی به اعتقادات دینی دانش‌آموزان ۱۲ تا ۱۸ سال شهر کاشمر. فصلنامه مطالعات فرهنگی خراسان، ۱۲(۳)، صص ۳۶-۵۶.
۳. پیری‌لله‌لو، جمال؛ و اصغری، گلدر جبار. (۱۳۹۳). تأثیر شبکه‌های اجتماعی مجازی بر باورهای دینی، اعتقادی و تعامل فرهنگی افراد. تبریز: اولین کنفرانس ملی فضای سایبری و تحولات فرهنگی.
۴. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۷). ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. حاتمی، پریسا. (۱۳۸۹). بررسی عوامل مؤثر بر سلامت اجتماعی دانشجویان با تأکید بر شبکه‌های اجتماعی. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشکده علوم اجتماعی. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی ع.
۶. حضرتی صومعه، زهرا. (۱۳۹۵). میزان دین‌داری زنان دانشجو و عوامل اجتماعی مؤثر در آن: مطالعه موردی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران. فصلنامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ۱۹(۷)، صص ۲۴-۳۴.
۷. ذکایی، محمدسعید. (۱۳۸۶). فرهنگ مطالعات جوانان. تهران: انتشارات آگاه.
۸. رستمی بیگ‌دیلو، شهین؛ و هاشمی، عادل. (۱۳۹۴). مطالعه تأثیر اینترنت و ماهواره بر هویت دینی و ملی دانش‌آموزان. دومین همایش پژوهش‌های نوین در علوم و فناوری.
۹. عدلی‌پور، صمد؛ قاسمی، وحید؛ و میرمحمدتبار، سید احمد. (۱۳۹۳). تأثیر شبکه اجتماعی فیسبوک بر هویت فرهنگی جوانان شهر اصفهان. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، (۷)، ص ۸.

۱۰. فرامرز یانی، سعید؛ هاشمی، شهناز؛ و فرهنگی، علی اکبر. (۱۳۹۵). نقش استفاده از شبکه‌های اجتماعی تلفن همراه بر ارزش‌های اجتماعی (مطالعه موردی: جوانان و میان‌سالان ساکن در شهرهای پنج استان کشور). پژوهش‌های ارتباطی، (۸۷)، صص ۱۱۳-۱۳۵.
۱۱. فرانکفورد، چاوا؛ و نجمیاس، دیوید. (۱۳۸۱). روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی (مترجم: فاضل لاریجانی و رضا فاضلی). تهران: سروش.
۱۲. فرناندس، بلن. (۱۳۹۲). فیسبوک عامل از بین رفتن جوامع؟ (مترجم: مرضیه خادمی). مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، (۶۳۴)، صص ۵۳-۵۸.
۱۳. کاستلز، امانوئل. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات، ظهور جامعه شبکه‌ای (مترجم: علیقلیان و خاکباز، ج ۱). تهران: نشر طرح نو.
۱۴. کرایب، بان. (۱۳۸۸). نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس (مترجم: عباس مخبر). تهران: نشر آگه.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان.
۱۶. موسیوند، مریم؛ صفایی، صفی‌الله؛ صفایی شکیب، علی؛ و ویسه، سید مهدی. (۱۳۹۶). بررسی تأثیر شبکه‌های اجتماعی مبتنی بر وب بر هویت دینی دانشجویان دهه دوم و سوم انقلاب اسلامی (مورد مطالعه: دانشگاه‌های همدان). فصلنامه فرهنگ در دانشگاه اسلامی، (۲۵)۷، صص ۵۰۳-۵۲۴.
۱۷. هدایتی، عزیز؛ زینی‌وند، یوسف؛ و رسول‌زاده اقدم، صمد. (۱۳۹۵). آسیب‌شناسی شبکه‌های اجتماعی مجازی موبایل محور در زمینه تربیت دینی (مورد مطالعه: دانش‌آموزان مقطع متوسطه شهر تبریز). فصلنامه مطالعات جامعه‌شناسی، (۳۱)، صص ۲۳-۴۵.
18. Campbell, H. (2012). *The Relationship between Facebook use and Religiosity among Emerging Adults. Ph.D Thesis*, University of South Carplina.
19. Grasmuck, S. (2009). Ethno- racial identity displays on Facebook. *Journal of computer-mediated communication*, 15(1), pp. 158-188.

20. Laughey, D. (2007). Key Themes in Media Theory, McGraw Hill Publication.
21. Poore. M. (2013). *Using social media in the classroom: a best practices guide*.  
London: sage publications Ltd.
22. Tyler, T. (2012). Social networking and Globalization. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 4(6), pp. 32-45.

## References

1. Adlipour, S., Ghasemi, V., & Mir Mohammad Tabar, S. A. (2014). The effect of Facebook social network on the cultural identity of Isfahan youth. *Iranian Cultural Research*, (7), p. 8. [In Persian].
2. Ahangari, E., Tahan, M., Husseinnejad, H., & Bana Khatibi, M. (1397). Investigating the relationship between the use of mobile social networks and the degree of adherence to the religious beliefs of students aged 12 to 18 in Kashmar. *Khorasan Socio-Cultural Studies*, 12(3), pp. 36-56. [In Persian].
3. Asadpour, M. (1392 AP). Discover the hidden networks of the highest site users. *Journal of Security and Protection Research*, 1(3), pp. 47-66. [In Persian].
4. Campbell, H. (2012). *The Relationship between Facebook use and Religiosity among Emerging Adults* (Doctoral thesis, University of South Carolina, Carolina).
5. Castells, E. (1380 AP). Information age, the emergence of a networked society (A. Khakbaz & A. Aliqoliyan, Vol. 1). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
6. Craib, I. (1388 AP). Modern Social Theory: from Parsons to Habermas (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian].
7. Faramarziyani, S., Hashemi, Sh., & Farhangi, A. A. (1395 AP). The role of using mobile social networks on social values (Case study: youth and middle-aged people living in cities in five provinces of the country). *Communication Research*, (87), pp. 113-135. [In Persian].
8. Fernandez, B. (1392 AP). Facebook is the cause of the destruction of communities? (M. Khademi, Trans.). *Lessons from the School of Islam*, (634), pp. 53-58. [In Persian].
9. Frankford, Ch., & Nechmias, D. (1381 AP). *Research Methods in Social Sciences* (F. Larijani & R. Fazeli). Tehran: Soroush. [In Persian].
10. Grasmuck, S. (2009). Ethno- racial identity displays on Facebook. *Journal of computer-mediated communication*, 15(1), pp. 158-188.
11. Hatami, P. (1389 AP). *Investigating the factors affecting students' social health with emphasis on social networks* (Master's Thesis, Allameh Tabatabai University, Tehran). [In Persian].

12. Hazrati Soome'h, Z. (1395 AP). Religiosity of female students and social factors affecting it: a case study of Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran. *Women and Family Socio-Cultural Council*, 19(7), pp. 24-34. [In Persian].
13. Hedayati, A., Zeini Vand, Y., & Rasoolzadeh Aqdam, S. (1395 AP). Pathology of mobile-centric virtual social networks in the field of religious education (Case study: high school students in Tabriz). *Sociological Studies*, (31), pp. 23-45. [In Persian].
14. Jafari, M. T. (1998). Translation and interpretation of Nahj al-Balagha. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian].
15. Laughey, D. (2007). *Key Themes in Media Theory*. New York: McGraw Hill.
16. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Society and history from the perspective of the Quran*. Qom: Publications of Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute and Khorasan Social Cultural Studies. [In Persian].
17. Musivand, M., Safaei, S., Safaei Shakib, A., & Weise, S. M. (1396 AP). Investigating the effect of web-based social networks on the religious identity of students in the second and third decades of the Islamic Revolution (Case study: Hamadan universities). *Culture in Islamic University*, 7(25), pp. 503-524. [In Persian].
18. Piri Allah Lu, J., & Asghari, G. J. (2014). The effect of virtual social networks on religious beliefs and beliefs and cultural interaction of individuals. Tabriz: The first national conference on cyberspace and cultural developments. [In Persian].
19. Poore. M. (2013). *Using social media in the classroom: a best practices guide*. London: Sage.
20. Rostami Bigdilo, Sh., & Hashemi, A. (1394 AP). *Study of the effect of internet and satellite on students' religious and national identity*. The second conference on new research in science and technology. [In Persian].
21. Tyler, T. (2012). Social networking and Globalization. *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 4(6), pp. 32-45.
22. Zokaei, M. S. (2007). *Culture of youth studies*. Tehran: Agah. [In Persian].

## Predicting Family Efficiency through the Dimensions of Islamic Lifestyle in Teachers of Qaen City

Ahmad Movahed<sup>1</sup>

Zohreh Abbasi<sup>2</sup>

Ahmad Akbarzadeh<sup>3</sup>

Received: 24/12/2019

Accepted: 21/11/2020

### Abstract

The present study has been carried out to investigate the prediction of family efficiency through the dimensions of Islamic lifestyle in teachers of Qaen City. This research is considered a descriptive-correlational study. In this study, one-stage cluster random sampling method was used. Thus, among the teachers of Qaen city, 250 people were randomly selected. Necessary data were collected using Kaviani Islamic Lifestyle Questionnaire (2009) and Houshyari, Taghian and Safouraei Family Efficiency Questionnaire (2016) and the results were analyzed through SPSS software using Pearson correlation coefficient and regression test. The findings suggested that there is a positive and significant relationship between the four dimensions, social, intrinsic, devotional, and altruistic characteristics with family efficiency, and a negative and significant relationship between the four dimensions of worldliness, committing sin, hedonism, and lack of ambition with family efficiency and finally, there is no significant relationship between the negative intellectual dimension and family efficiency. The results of regression analysis showed that three dimensions of social, intrinsic and altruistic characteristics can predict the efficiency of the family ( $R^2_{adj} = 0.32$ ).

### Keywords

Lifestyle, Islamic lifestyle, dimensions of Islamic lifestyle, family, family efficiency, teachers.

---

1. Instructor, Department of Psychology, Payam Noor University, Tehran, Iran. A.movahed@pnu.ac.ir

2. M.A. in Psychology and Education of Exceptional Children, Islamic Azad University, Qayenat Branch, Iran (Author in charge). Z.abasi29@gmail.com

3. Assistant Professor of Theology, Payam Noor University, Tehran, Iran. A\_akbarzadeh@pnu.ac.ir

## پیش‌بینی کارآمدی خانواده از طریق ابعاد سبک زندگی اسلامی

### در فرهنگیان شهر قاین

احمد موحد<sup>۱</sup>      زهره عباسی<sup>۲</sup>      احمد اکبرزاده<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۲      تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۰۱

#### چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی پیش‌بینی کارآمدی خانواده از طریق ابعاد سبک زندگی اسلامی در فرهنگیان شهر قاین صورت گرفته است. این پژوهش از نوع توصیفی-همبستگی به شمار می‌آید. در این پژوهش، از روش نمونه‌گیری تصادفی خوشه‌ای تک‌مرحله‌ای استفاده شد؛ به این صورت که از بین فرهنگیان شهر قاین تعداد ۲۵۰ نفر به صورت تصادفی انتخاب شدند. اطلاعات لازم با استفاده از پرسش‌نامه سبک زندگی اسلامی کاپوانی (۱۳۸۸) و پرسش‌نامه کارآمدی خانواده هوشیاری، تقیان و صفورایی (۱۳۹۵) جمع‌آوری گردید و نتایج به کمک نرم‌افزار SPSS و با استفاده از ضریب همبستگی پیرسون و آزمون رگرسیون مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. نتایج نشان داد که بین چهار بعد اجتماعی، ویژگی‌های درونی، عبادی و نوع دوستی با کارآمدی خانواده، رابطه مثبت و معنادار و بین چهار بعد دنیاخواهی، گنه‌کاری، لذت‌خواهی و کم‌همتی با کارآمدی خانواده، رابطه منفی و معنادار وجود دارد و بین بعد روشن‌فکری منفی با کارآمدی خانواده، رابطه معنادار وجود ندارد. نتایج تحلیل رگرسیون نشان داد سه بعد اجتماعی، ویژگی‌های درونی و نوع دوستی، توان پیش‌بینی کارآمدی خانواده ( $R^2_{adj}=0.32$ ) را دارند.

#### کلیدواژه‌ها

سبک زندگی، سبک زندگی اسلامی، ابعاد سبک زندگی اسلامی، خانواده، کارآمدی خانواده، فرهنگیان.

۱. مربی گروه روان‌شناسی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. A.movahed@pnu.ac.ir
۲. کارشناسی ارشد روان‌شناسی و آموزش کودکان استثنایی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد قاینات، ایران (نویسنده مسئول). Z.abasi29@gmail.com
۳. استادیار گروه الهیات دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. A\_akbarzadeh@pnu.ac.ir

\* موحد، احمد؛ عباسی، زهره؛ اکبرزاده، احمد. (۱۳۹۹). پیش‌بینی کارآمدی خانواده از طریق ابعاد سبک زندگی اسلامی در فرهنگیان شهر قاین. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۰)، صص ۱۹۲-۲۲۱.

Doi: 10.22081/jiss.2020.56361.1591



## ۱. مقدمه

سازمان بهداشت جهانی، سبک زندگی را الگویی مشخص و قابل تعریف می‌داند که از تعامل بین ویژگی‌های شخص، برهم‌کنش روابط اجتماعی و موقعیت‌های محیطی و اجتماعی - اقتصادی حاصل می‌شود (کرا<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰م؛ به نقل از طغیانی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۳۶). سبک زندگی در هر جامعه‌ای، شخصیت و هویت فردی و جمعی را نمایان می‌سازد؛ به طوری که می‌توان تمایز فرهنگی و تمدنی جوامع را با یکدیگر بر اساس سبک زندگی آنان تشخیص داد. این نگرش و باورها در هر جامعه‌ای متأثر از عوامل متفاوتی است؛ از جمله در جامعه دینی، برآمده از مجموعه عوامل تمدنی است که یکی از اساسی‌ترین آنها باورداشتن به آموزه‌های دینی است. اهمیت مفهوم سبک زندگی در این است که سطحی‌ترین لایه‌های زندگی را به عمیق‌ترین لایه‌های آن پیوند می‌زند (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۱۸).

سبک زندگی اسلامی یعنی در زندگی هر فرد، چه شخصی، چه خانوادگی و چه اجتماعی، قواعد و الگوها و قالب‌ها و ملاک‌های اسلامی نقش مهمی ایفا نموده و روش‌ها را بر اساس آنچه اسلام گفته و خواسته به کار می‌گیرد (نیکوکار و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰). در این سبک از زندگی، انسان به‌طور طبیعی مدلی را در زندگی فردی و اجتماعی خود مطلوب می‌داند که بیشترین هماهنگی را برای دستیابی به قرب الهی دارا است و تقرب به خدا و لقاءالله را هدف خود می‌بیند؛ از این رو همه شئون زندگی خود را، از نماز و عبادت تا کسب و کار، تحصیل، تفریح، معاشرت، بهداشت، خوراک، معماری، هنر، سخن‌گفتن، تولید، مصرف، آراستگی ظاهری و امثال آن، در مسیر این هدف قرار می‌دهد (شریفی، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۵).

خانواده در سبک زندگی اسلامی، رکن اساسی نظام اجتماعی و معرف سبک و نوع زندگی است. صاحب‌نظران تعریف‌های متعددی برای خانواده مطرح کرده‌اند و هر تعریف نیز به بعدی از ابعاد خانواده نظر داشته است. می‌توان خانواده را با نظر به

1. Kerr

ویژگی‌های انسانی آن چنین تعریف کرد: «خانواده از عمومی‌ترین سازمان‌های اجتماعی است که بر اساس ازدواج بین یک مرد و یک زن شکل می‌گیرد، در آن مناسبات خونی یا اسنادیافته (پذیرش فرزند) به چشم می‌خورد، معمولاً دارای نوعی اشتراک مکانی است و کارکردهای گوناگونی را بر عهده دارد» (سالاری فر، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

کارکردها و در نهایت کارآمدی خانواده، کانون توجه آموزه‌های دینی است؛ چرا که رابطه متقابلی با تحکیم و تقویت خانواده دارد؛ به گونه‌ای که هر گاه کارکردهای خانواده در راستای قوانین اسلام تقویت شود، به تحکیم خانواده منجر می‌شود (هوشیاری و صفورایی پاریزی، ۱۳۹۳، ص ۷۹). از آنجا که دو نهاد دین و خانواده بر ارزش‌های مشابهی تأکید دارند و برای تقویت اجتماعی شدن به هم وابسته‌اند، پژوهش‌گران رابطه نزدیک بین آن دو را پیش‌بینی می‌کنند. این جهت‌گیری منجر به عباراتی از این قبیل گردید که دین‌داری می‌تواند روابط زناشویی را تقویت و استحکام بخشد (Call & Heaton, 1997, p. 384). نگرش دینی می‌تواند در ارتباط زناشویی مؤثر باشد، زیرا دین شامل رهنمودهایی برای زندگی و ارائه‌دهنده سامانه باورها و ارزش‌ها است که این ویژگی‌ها می‌تواند زندگی زناشویی را متأثر سازد (Hunler & Gencoz, 2005, p. 126).

اغلب پژوهشگران بر این باورند که وجود عقاید مذهبی تأثیر بسزایی در استحکام خانواده دارد. عدم ایمان به خدا موجب می‌شود که فرد انسجام و آرامش نداشته باشد، و همین امر موجب ضعف و منشأ اختلاف بسیاری در زندگی خانوادگی می‌شود (Donahue, 1995, p. 148). به‌طور کلی زوج‌هایی که مذهبی‌تر هستند، از دیگر زوج‌ها شادتر و ازدواج پایدارتری دارند (Sullivan, 2001; Call & Heaton, 1997; Glenn & Supancic, 1984) به‌نقل از (Orathinkal & Vansteenwegen, 2006, p. 501).

کارآمدی خانواده عوامل گسترده‌ای از جمله عوامل روانی و معنویت دارد که هر یک می‌توانند به‌نوعی آن را تقویت یا تضعیف نمایند. فرهنگ دینی و معنویت به‌واسطه تأثیر عمیقی که بر افراد باایمان دارد، موجب می‌شود نگرش‌ها و ارزش‌های آنان به هم نزدیک‌تر شود. معنویت و باورهای دینی، به‌عنوان یک نگرش اصلی به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر همه ابعاد شخصیت فرد، از جمله هدف زندگی، ابعاد اجتماعی، فرهنگی و

دیدگاه‌های افراد درباره شغل، ازدواج، تحصیل و حتی جنبه‌های جزئی‌تر، مانند علائق، تأثیرگذار است (هوشیاری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۷۴). بنابراین، بحث از سبک زندگی در عرصه زندگی خانوادگی از مباحث بسیار ضروری است. با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد که سبک زندگی مبتنی بر آموزه‌های دینی می‌تواند نقش مهمی در کارآمدی خانواده داشته باشد. لذا پژوهش حاضر با هدف بررسی نقش ابعاد سبک زندگی اسلامی در پیش‌بینی کارآمدی خانواده انجام شد تا سؤال زیر مورد بررسی قرار گیرد:

آیا سبک زندگی اسلامی توان پیش‌بینی کارآمدی خانواده را دارد؟

## ۲. مبانی مفهومی و نظری

### ۲-۱. سبک زندگی اسلامی

سبک در لغت عربی به معنای گداختن زر و سیم یا مانند آن و در قالب ریختن آنها است و سبیکه، پاره زر و سیم گداخته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۳۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۲۹؛ به نقل از جوانبخت و همکاران، ۱۳۹۷) و در فارسی به معنای طرز، شیوه و روش خاصی است که هنرمند، ادراک و احساس خود را بیان می‌کند (معین، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱۷). سبک زندگی واژه‌ای است که امروزه برای گونه و روشی برای زندگی به کار می‌رود. سبک زندگی از جمله مفاهیم نوپدید است که در حوزه‌های گوناگون مطرح شده و برخی از آن به شیوه و اسلوب زندگی نیز تعبیر کرده‌اند. این واژه نخستین بار توسط «آلفرد آدلر»، روانشناسی آلمانی، به کار گرفته شد و در جامعه‌شناسی، حاصل بسط تأملات «ماکس وبر» درباره گروه‌های منزلت است که آن را عامل انسجام گروهی می‌داند. در مجموع، تعاریف موجود درباره سبک زندگی را می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد:

الف. تعاریفی که سبک زندگی را از جنس «رفتار» دانسته و ارزش‌ها، نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره این مفهوم بیرون می‌دانند؛ این رویکرد در جامعه‌شناسی غالب است.

ب. تعاریف دیگری که افزون بر رفتار، ارزش‌ها و نگرش را نیز بخشی از سبک زندگی به حساب می‌آورند؛ این رویکرد که وجه فردی آن غالب است و بیشتر نوعی نظریه‌پردازی درباره شخصیت آدمی است (فاضلی، ۱۳۸۲، صص ۶۷-۷۲) در حوزه روان‌شناسی مطرح می‌شود و متأثر از دیدگاه آدلر است که بر اساس آن، سبک زندگی را می‌توان همه رفتارها، افکار و احساسات آدمی در راستای نیل به اهدافش دانست (علینی، ۱۳۹۳، ص ۷۸).

سبک زندگی اسلامی، یعنی برخورداری از حیات طیبه، مشروط به متخلق شدن به ادب و آداب توحیدی. در واقع جوهره تعریف سبک زندگی اسلامی در انجام دادن مجموعه‌ای از رفتارها مبتنی بر اسلام و آموزه‌های اسلامی است. زندگی انسان در سبک زندگی اسلامی، زندگی دنیایی و آخرتی است؛ به این معنا که دنیا و آخرت را در کنار یکدیگر دارد، و این دو مکمل یکدیگرند (شریعتی، ۱۳۹۲، ص ۶)، لذا غایت آموزه‌های دینی در سبک زندگی اسلامی، رهایی از سبک زندگی غیراسلامی و رسیدن به حیات طیبه است. آنچه سبک زندگی اسلامی و سایر سبک‌های زندگی را از هم متمایز می‌کند، چهارچوب کلی سبک زندگی انسانی است که آدمی بر اساس آن، مسیر خویش به سوی هدف نهایی و سعادت پایدار را تعقیب می‌نماید. در واقع این چهارچوب کلی از سوی پروردگار ترسیم شده که خالق آدم و آگاه به ابعاد وجودی او است و از آنجا که خداوند کریم، مدون این سبک زندگی و آگاه به رازورمزهای درونی او، و واقف به نیازها و خواسته‌های او است، پس حکمت خداوند حکیم اقتضا می‌کند که نیازهای انسان در تمام ابعاد در این سبک زندگی لحاظ شده باشد. از این رو، سبک زندگی در دیدگاه اسلام زمینه‌ساز اهداف و راه و روش بشر در زندگی به شمار می‌آید (سلم‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۵۰).

امروزه سبک زندگی اسلامی مورد توجه بسیاری از صاحب‌نظران و پژوهش‌گران علوم اسلامی قرار گرفته است و اشاره به شیوه و سبکی از زندگی دارد که منبع اصلی استخراج آن کتاب الهی است و یا به تعبیر علامه مجلسی، زندگی اسلامی در زندگی قرآنی معنا می‌یابد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، به نقل از خطیبی و ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴).

## ۲-۲. کارآمدی خانواده

خانواده، نخستین گروه طبیعی و شالوده اصلی جامعه، و یک سیستم اجتماعی چندسطحی با روابطی بسیار به هم وابسته است. گروه‌های زوجین، والدین و فرزندان، و فرزندان با هم، در شبکه‌ای از وابستگی‌های متقابل قرار دارند و یک خانواده را تشکیل می‌دهند (Bandura, 2011, p. 430). خانواده همچون آینه‌ای، عناصر اصلی جامعه را در بر دارد و به عنوان مهم‌ترین نظام در جوامع بشری، منظومه‌ای مناسب برای تأمین تمام نیازهای اعضا، و بستر مناسبی برای پرورش نسلی سالم، کارآمد، معتقد به ارزش‌ها و زمینه‌ساز تأمین نیازهای اساسی بشر است. در سال‌های اخیر، نظام خانواده به علت تحولات فرهنگی، اجتماعی، صنعتی، علمی و ارزشی، با مشکلات و چالش‌های متعددی روبرو شده است. تزلزل بسیاری از سنت‌ها، اخلاقیات، آداب و باورهایی که عامل تقویت، استحکام و تعادل خانواده بوده‌اند، کارآمدی خانواده را به صورت جدی تهدید کرده است؛ در حالی که می‌توان گفت تحقق جامعه سالم و کارآمد در پرتو خانواده سالم و کارآمد امکان‌پذیر است (عامری و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵).

کارآمدی به معنای موفقیت در اهداف و کارکردها بر اساس امکانات و محدودیت‌ها معنا شده است (هوشیاری و صفورایی پاریزی، ۱۳۹۴، ص ۷۸). کارآمدی خانواده شامل روابط محبت‌آمیز، احترام و تکریم، ایفای نقش و انجام وظایف مشخص اعضا، مدارا و انعطاف‌پذیری در برابر همدیگر، صبر در مشکلات، آرامش‌بخشی، و ارتقای معنوی همدیگر می‌شود. چنین رفتاری در خانواده پدید نمی‌آید مگر آنکه بنیادهای اعتقادی و بینشی پایدار فراهم شود. پشتوانه محکم برای ویژگی‌های فوق، دارا بودن ایمان به خداوند متعال است که رفتار فرد را در جهت مطلوب سامان می‌دهد. همیشه اعتقادات دینی مهم‌ترین حامی خانواده بوده و به تشکیل و تداوم خانواده کمک کرده است. آموزه‌ها و اعتقادات دینی زمینه رضایت‌مندی خانواده را فراهم نموده و امکان رشد و بالندگی آن را مهیا ساخته است (محمدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

خانواده سه کارکرد کلی دارد که عبارت‌اند از:

الف. کارکردهای برآیندی: در مورد خانواده، مقصود از کارکردهای ناشی از

برآیند، کلیه نتایجی است که به محض تشکیل خانواده حاصل می‌شود؛ از جمله تشکیل گروه جدید، رفع نیازهای فیزیولوژیک و روان‌شناختی به شیوه‌های متفاوت و بنیادی، برانگیختگی و انگیزش زوجین در حیطه‌های نو مانند فرزندداری و فرزندپروری.

ب. کارکردهای وظیفه‌ای: کارکردهای وظیفه‌ای خانواده شامل کلیه باید‌ها و نبایدها، هنجارها و ناهنجارهایی است که اعضای خانواده، به‌ویژه زوجین، موظف به انجام و رعایت آنها هستند.

ج. کارکردهای مأموریتی یا بحرانی: نقش‌آفرینی خانواده در شرایط بحرانی، اعم از جنگ، حوادث غیرمترقبه، بحران‌های اقتصادی و اجتماعی، وجود بیماری‌ها و حوادث خاص، از جمله کارکردهای مأموریتی خانواده است (احمدی، ۱۳۹۰؛ به نقل از هوشیاری و صفورایی پاریزی، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

این سه کارکرد کلی در حیطه‌های مختلف، از جمله کارکرد زیستی، روانی، تربیتی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و... ظهور و بروز پیدا می‌کند. از جمله کارکردهای زیستی می‌توان تأمین رشد بهنجار جسمانی، اعتدال در تأمین نیازهای جسمانی و ابعاد شخصیتی انسان را نام برد. ارضای نیازهای عاطفی، تکامل و رشد شخصیت، تکامل معنوی، گسترش روابط و استفاده از تجارب دیگران، از کارکردهای روانی خانواده است (افروز، ۱۳۸۰؛ به نقل از: هوشیاری و صفورایی پاریزی، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

### ۳. پیشینه پژوهش

تحقیقات دولاهایت و مارکز<sup>۱</sup> (۲۰۰۵م) نشان می‌دهد که باورها و رفتارهای معنوی و مذهبی در شکل‌گیری رفتار مناسب در خانواده نقش دارد. این محققان با ۷۲ خانواده بسیار مذهبی مسلمان، مسیحی و یهودی، مصاحبه‌های مبسوط، عمیق و تحلیلی را انجام دادند. آنگاه به این نتیجه رسیدند که این خانواده‌ها عواملی مانند توکل به خدا، حل تعارضات روحی با دعا، انجام اعمال و مراسم مذهبی، بخشیدن یکدیگر، پرهیز از گناه و

1. Dollahite & Markes

همچنین ایثار و فداکاری را از مسائل مهم در رشد معنوی فرزندان دانسته‌اند. این دو محقق، کودکان و نوجوانان ۱۰ تا ۲۰ ساله این خانواده‌ها را نیز مورد سنجش و سؤال قرار دادند. نتایج نشان داد که رفتارهای مذهبی و عادات مثبت در کودکان و نوجوانان خانواده‌های مذهبی بیشتر از کودکان و نوجوانان خانواده‌های غیرمذهبی است (به نقل از محمدی، ۱۳۹۲، ص ۹۴). رضایی و همکاران در تحقیق خود به این نتیجه رسیدند که آموزش سبک زندگی اسلامی خانواده‌محور بر تعهد و صمیمیت زوجین شهر اراک تأثیر دارد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۷۹). نتایج پژوهش کجیاف بیانگر آن بود که سبک زندگی اسلامی رابطه معناداری با رضایت از زندگی دارد (کجیاف و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۶۱). هدی و همکاران<sup>۱</sup> نشان دادند که افراد مذهبی رضایت بیشتری از زندگی دارند، و بالعکس، افرادی که از نظر مذهبی ضعیف‌ترند، رضایت کمتری از زندگی دارند (Headey, & Schupp & Tucci & Wagner, 2010, p. 73). هوشیاری و همکاران در تحقیق خود به این نتیجه رسیدند که بین کارآمدی خانواده با بهزیستی معنوی، همبستگی مثبت و معناداری وجود دارد (هوشیاری و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۷).

#### ۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع توصیفی-همبستگی است. از آنجا که موضوع پژوهش، موضوعی اجتماعی، فرهنگی، خانوادگی است، نیاز به جامعه‌ای همگن به لحاظ فرهنگی و اجتماعی دارد و به لحاظ تعداد، اکثر گروه‌های اجتماعی کفایت جامعه پژوهش را نمی‌نماید؛ لذا از جامعه فرهنگیان متأهل که گروهی نسبتاً همگن و با تعداد بالا هستند، به عنوان جامعه پژوهش استفاده شد. با استناد به جدول کرجسی و مورگان<sup>۲</sup> ۲۵۰ نفر به عنوان نمونه پژوهش مورد بررسی قرار گرفتند. روش نمونه‌گیری استفاده‌شده، نمونه‌گیری خوشه‌ای تک مرحله‌ای بود؛ بدین صورت که ابتدا با مراجعه به اداره

1. Headey, Schupp, Tucci & Wagner

2. Krejcie & Morgan

آموزش و پرورش قاین، فهرست و آدرس مدارس گرفته شد و از بین آنها ۱۵ مدرسه به طور تصادفی انتخاب شد و پرسش‌نامه‌ها بین تمام معلمان این مدارس توزیع شد. از ۲۵۰ پرسش‌نامه توزیع شده، در مجموع ۱۹۴ نفر از فرهنگیان پرسش‌نامه‌ها را تکمیل کردند و تحویل دادند که از بین این پرسش‌نامه‌ها تعداد ۳۶ پرسش‌نامه به دلیل کامل نبودن کنار گذاشته شد و در نهایت یافته‌های حاصل از ۱۵۸ پرسش‌نامه به عنوان داده‌های پژوهش مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت.

ابزار گردآوری داده‌ها شامل دو پرسش‌نامه سبک زندگی اسلامی کایوانی (۱۳۸۸) و کارآمدی خانواده هوشیاری و همکاران (۱۳۹۵) بود.

#### الف. پرسش‌نامه سبک زندگی اسلامی کایوانی (۱۳۸۸)

منظور از سبک زندگی، مجموعه الگوهای انسان در اعمال، احساسات، عواطف و افکار است که در اموری همچون لباس پوشیدن، غذا خوردن، تفریحات، روابط با یکدیگر، طلاق و ازدواج، معیشت و کسب و کار، معماری و شهرسازی، هنر و ادبیات به آنها تأسی می‌شود (موسوی گیلانی، ۱۳۹۲، صص ۱۲۳-۱۲۴). سبک زندگی از دیدگاه اسلام، به مجموعه‌ای از موضوعات مورد قبول اسلام در عرصه زندگی اشاره دارد که بر اساس آن، معیار رفتار ما باید مبتنی بر اسلام و آموزه‌های اسلامی باشد. خدامحوری و حاکمیت ارزش‌های اسلامی در زندگی، از مهم‌ترین معیارهای سبک زندگی مورد تأیید اسلام است؛ در واقع در این سبک زندگی، زندگی فردی و اجتماعی افراد باید مبتنی بر اسلام و رهنمودهای قرآنی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۵).

شاخص‌هایی برای سنجش سبک زندگی اسلامی وجود دارد که تمام وظایف زندگی را پوشش می‌دهد و عبارت است از: ۱. روشن‌فکری منفی: افراد دارای روشن‌فکری منفی، توکل به خدا را کارساز نمی‌دانند و تابع چارچوب‌های دینی نیستند و زیارت اماکن مقدس را بی‌فایده قلمداد می‌کنند، ۲. ویژگی‌های درونی: به امانت‌داری، پاکیزگی، پایبندی به عهد و پیمان، مسئولیت‌پذیری در انجام کارهای محوله، مهربانی و رئوف بودن با دیگران، متواضع بودن، و خوش‌برخورد بودن با دیگران



اشاره دارد، ۳. عبادی: به وظایفی اشاره دارد که رابطه بین فرد و خداوند را به عنوان عبد و مولا نشان می‌دهد و اعم است از عبادات مشخص، مثل نماز، روزه، تلاوت قرآن، ذکرهای مستحبی، حج و... و رفتارهایی که رسماً نام عبادت ندارند اما فرد به نیت اطاعت از خداوند آن را انجام می‌دهد، ۴. دنیاخواهی: افراد دنیاخواه به ثروت‌اندوزی و سود و زیان دنیوی علاقه زیاد دارند و سعادت خود را در راحتی و آسایش دنیوی می‌دانند، ۵. اجتماعی: به وظایفی اشاره دارد که فرد در ارتباط با دیگران، فراتر از خود و خانواده هسته‌ای خود انجام می‌دهد، ۶. گنه‌کاری: افراد گنه‌کار، میل به آزار رساندن به دیگران و اسراف دارند، و گرفتار گناهان زبانی مانند غیبت، دروغ، تمسخر، و منت‌گذاری هستند، ۷. نوع‌دوستی: افراد نوع‌دوست برای رفع مشکلات دیگران تلاش می‌کنند، در حد امکان محرومان را در زندگی خود سهیم می‌کنند و برای ایجاد وحدت و دوستی تلاش دارند، ۸. لذت‌خواهی: افراد لذت‌خواه در هماهنگ‌کردن خواسته‌های شخصی و دینی ناتوان‌اند و درگیر بخل و حرص هستند و انجام فعالیت‌های لذت‌بخش به‌طور انفرادی و بدون برنامه، برای آنها در اولویت است، ۹. کم‌همتی: افراد کم‌همت برای عبادت خداوند احساس کسالت دارند و در راه اصلاح خود از بدی‌ها کم‌همت‌اند (کاویانی، ۱۳۹۲؛ به نقل از اسدی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۳۶).

جهت سنجش این متغیر از پرسش‌نامه کاویانی (۱۳۸۸) استفاده شد. این پرسش‌نامه ۷۵ گویه و ۹ بعد دارد. «روشن‌فکری منفی» با ۹ گویه از شماره ۱ تا ۹، «ویژگی‌های درونی» با ۱۱ گویه از شماره ۱۰ تا ۲۰، «عبادی» با ۱۰ گویه از شماره ۲۱ تا ۳۰، «دنیاخواهی» با ۹ گویه از شماره ۳۱ تا ۳۹، «اجتماعی» با ۹ گویه از شماره ۴۰ تا ۴۸، «گنه‌کاری» با ۶ گویه از شماره ۴۹ تا ۵۴، «نوع‌دوستی» با ۹ گویه از شماره ۵۵ تا ۶۳، «لذت‌خواهی» با ۶ گویه از شماره ۶۴ تا ۶۹ و «کم‌همتی» با ۶ گویه از شماره ۷۰ تا ۷۵، و هر گویه در مقیاس چهاردرجه‌ای لیکرت از خیلی کم = ۱ تا خیلی زیاد = ۴ سنجیده می‌شود. کجیاف و همکاران، ضریب آلفای کرونباخ این پرسش‌نامه را ۰.۷۸ گزارش کردند (کجیاف و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۶۷). در پژوهش مرحمتی و یوسفی نیز برای تعیین روایی، همبستگی زیر مقیاس‌ها با نمره کل مقیاس محاسبه شد که در دامنه‌ای از ۰.۶۷ تا ۰.۷۳ قرار داشت

و نیز ضریب آلفای کرونباخ آن ۰.۷۰ به دست آمد (مرحمتی و یوسفی، ۱۳۹۵، ص ۳۳۴). در پژوهش حاضر، پایایی این آزمون با استفاده از ضریب آلفای کرونباخ برای زیرمقیاس‌های روشن‌فکری منفی، ویژگی‌های درونی، عبادی، دنیاخواهی، اجتماعی، گنه‌کاری، نوع‌دوستی، لذت‌خواهی و کم‌همتی به ترتیب ۰.۷۵، ۰.۸۷، ۰.۷۸، ۰.۷۶، ۰.۷۳، ۰.۷۶، ۰.۵۷، ۰.۷۸ و ۰.۴۷ به دست آمد.

### ب. پرسش‌نامه کارآمدی خانواده هوشیاری و همکاران (۱۳۹۵)

کارآمدی به معنای موفقیت در اهداف و کارکردها بر اساس امکانات و محدودیت‌ها معنا شده است (هوشیاری و صفورایی پاریزی، ۱۳۹۴، ص ۷۸). کارآمدی خانواده شامل روابط محبت‌آمیز، احترام و تکریم، ایفای نقش و انجام وظایف مشخص اعضا، مدارا و انعطاف‌پذیری در برابر همدیگر، صبر در مشکلات، آرام‌بخشی و ارتقای معنوی همدیگر می‌شود (محمدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

جهت سنجش این متغیر از پرسش‌نامه هوشیاری و همکاران (۱۳۹۵) استفاده شد. پرسش‌نامه ۷۹ سؤالی سنجش کارآمدی خانواده توسط صفورایی در سال ۱۳۸۸ طرح‌ریزی و هنجاریابی شد. در سال ۱۳۹۵ پرسش‌نامه کارآمدی خانواده توسط هوشیاری، تقیان و صفورایی هنجاریابی مجدد شد. نتایج به‌دست‌آمده از پژوهش نشان داد که قدرت تمیز و میزان آگاهی ۱۹ پرسش به اندازه کافی نیست. گزینه‌هایی که نشان‌دهنده کارآیی «بسیار کم» و «کم» هستند، نمی‌توانند پاسخگویان را از هم تفکیک کنند. از این رو این دو گزینه را با هم ترکیب و پرسش‌نامه را اصلاح کرد و در نهایت پرسش‌نامه کارآیی خانواده با ۶۰ سؤال تهیه گردید. جهت نمره‌گذاری پرسش‌نامه به گزینه‌های «بسیار زیاد» نمره ۳، «زیاد» نمره ۲ و «کم یا بسیار کم» نمره ۱ تعلق می‌گیرد. سؤالات ۳۶ و ۴۱ به صورت معکوس نمره‌گذاری می‌شوند. برای بررسی روایی کل پرسش‌نامه کوتاه‌شده و مؤلفه‌های آن، از همبستگی بین نمرات حاصل از کل مقیاس و مؤلفه‌ها در دو فرم اولیه و کوتاه‌شده استفاده شد. برای کل مقیاس، همبستگی بین دو فرم ۰.۹۹ است؛ به عبارت دیگر، ۹۸ درصد واریانس فرم اولیه با استفاده از فرم

کوتاه شده قابل تبیین است (هوشیاری و همکاران، ۱۳۹۵، صص ۱۱۰-۱۱۱). در پژوهش حاضر ضریب آلفای کرونباخ ۰.۹۶۳ به دست آمد.

داده‌ها توسط شاخص‌های گرایش مرکزی، شاخص‌های پراکنندگی، ضریب همبستگی پیرسون، تحلیل رگرسیون گام به گام برای پیش‌بینی کارآمدی خانواده توسط ابعاد و زیرمقیاس‌های سبک زندگی اسلامی و با کمک نرم‌افزار SPSS (نسخه ۲۳) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت.

### ۵. یافته‌های پژوهش

در این قسمت ابتدا میانگین و انحراف معیار متغیرهای پژوهش و سپس ضرایب همبستگی و رگرسیون به شیوه گام به گام ارائه شده است.

جدول شماره ۱: میانگین و انحراف معیار ابعاد سبک زندگی اسلامی و کارآمدی خانواده

متغیر	نمره حداقل	نمره حداکثر	میانگین	انحراف معیار
روشن فکری منفی	۹	۲۷	۱۱/۴۳	۳/۱۸۲
ویژگی‌های درونی	۲۲	۴۴	۴۹/۳۹	۴/۱۳
عبادی	۱۵	۴۰	۲۷/۲۸	۴/۸۴
دنیاخواهی	۹	۳۲	۱۸/۲۱	۴/۴۲
اجتماعی	۱۸	۳۶	۲۸/۲۷	۳/۵۰
گنه کاری	۶	۲۲	۱۱/۰۷	۳/۱۷
نوع دوستی	۱۸	۳۵	۲۷/۱۵	۳/۴۲
لذت خواهی	۶	۲۰	۱۱/۴۵	۳/۴۰
کم‌همتی	۶	۱۷	۱۰/۶۳	۲/۵۰
کارآمدی خانواده	۹۴	۱۸۰	۱۴۸/۶۹	۲۰/۳۷

با توجه به جدول شماره ۱ مشخص می‌شود که بعد ویژگی‌های درونی که جزو ابعاد مثبت سبک زندگی اسلامی است، با میانگین ۴۹/۳۹، بیشترین، و بعد کم‌همتی که جزو ابعاد منفی سبک زندگی اسلامی است، با میانگین ۱۰/۶۳، کمترین مقدار را به خود اختصاص داده‌اند.

جدول شماره ۲: ضرایب همبستگی بین نمرات سبک زندگی اسلامی و کارآمدی خانواده

ابعاد سبک زندگی اسلامی									متغیر	
کم‌همتی	لذت‌خواهی	نوع دوستی	گنه‌کاری	اجتماعی	دنياخواهی	عبادی	ویژگی‌های درونی	روشن‌فکری منفی	کارآمدی خانواده	
ضریب همبستگی	سطح معناداری	۰/۲۴۴-	۰/۲۹۵-	۰/۴۳۶	۰/۲۲۱-	۰/۵۱۰	۰/۱۷۰-	۰/۳۲۱		۰/۴۰۷
		۰/۰۰۱	۰/۰۰۱	۰/۰۰۱	۰/۰۰۳	۰/۰۰۱	۰/۰۲۱	۰/۰۰۱	۰/۰۰۱	۰/۰۸۸

با توجه به جدول شماره ۲ می‌توان گفت که بین چهار بعد اجتماعی، ویژگی‌های درونی، عبادی و نوع دوستی با کارآمدی خانواده، رابطه مثبت و معناداری وجود دارد و بین چهار بعد دنیاخواهی، گنه‌کاری، لذت‌خواهی و کم‌همتی با کارآمدی خانواده، رابطه منفی و معنادار وجود دارد و بین بعد روشن‌فکری منفی با کارآمدی خانواده، رابطه معناداری وجود ندارد.

جدول شماره ۳: نتایج رگرسیون گام به گام نمره کارآمدی

خانواده بر اساس ابعاد سبک زندگی اسلامی

مراحل	متغیرها	منابع تغییرات	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	F	معناداری سطح	R	R2
گام اول	اجتماعی	رگرسیون	۱۵۱۲۹/۷۴۹	۱	۱۵۱۲۹/۷۴۹	۵۲/۰۳۴	۰/۰۰۱	۰/۴۹۹	۰/۲۴۹
		باقی مانده	۴۵۶۵۰/۱۳/۰	۱۵۷	۲۹۰/۷۶۴				
گام دوم	اجتماعی و ویژگی های درونی	رگرسیون	۱۷۸۵۷/۹۱۰	۲	۸۹۲۸/۹۵۵	۳۲/۴۵۲	۰/۰۰۱	۰/۵۴۲	۰/۲۹۴
		باقی مانده	۴۲۹۲۱/۸۵۱	۱۵۶	۲۷۵/۱۴۰				
گام سوم	اجتماعی، ویژگی های درونی و نوع دوستی	رگرسیون	۱۹۴۷۳/۸۴۷	۳	۶۴۹/۲۸۲	۲۴/۳۵۸	۰/۰۰۱	۰/۵۶۶	۰/۳۲۰
		باقی مانده	۴۱۳۰۵/۹۱۴	۱۵۵	۲۶۶/۴۹۰				

داده های جدول های ۳ و ۴ نشان می دهد که پیش بینی کارآمدی خانواده آزمودنی ها بر اساس سبک زندگی اسلامی فقط در مورد ابعاد اجتماعی، ویژگی های درونی و نوع دوستی معنادار است. این سه متغیر در مجموع ۰/۳۲ از کارآمدی خانواده

آزمودنی‌ها را پیش‌بینی می‌کند ( $R^2=0/320$ ). ضریب تأثیر این سه زیرمقیاس به ترتیب « $B=1/756$ »، « $B=1/926$ » و « $B=1/153$ »، و ضریب رگرسیون این سه زیرمقیاس مثبت است. بر این اساس می‌توان گفت با افزایش نمره این سه مؤلفه، میزان کارآمدی خانواده افزایش می‌یابد، و بالعکس، با کاهش نمره این سه مؤلفه، میزان کارآمدی خانواده کاهش می‌یابد. بیشترین سهم در پیش‌بینی کارآمدی خانواده را بعد اجتماعی و پس از آن ویژگی‌های درونی و در نهایت نوع دوستی دارد.

#### جدول شماره ۴: ضرایب رگرسیون گام به گام میزان کارآمدی خانواده

##### بر اساس ابعاد سبک زندگی اسلامی

متغیر	ضریب B	خطای معیار	ضریب بتا	T	سطح معناداری
مقدار ثابت	۳۱/۸۹۹	۱۴/۱۲۹	-	۲/۲۵۸	۰/۰۲۵
اجتماعی	۱/۷۵۶	۰/۴۷۳	۰/۳۰۵	۳/۷۱۴	۰/۰۰۱
ویژگی‌های درونی	۰/۹۲۶	۰/۳۷۶	۰/۱۹۹	۲/۴۷۲	۰/۰۱۵
نوع دوستی	۱/۱۵۳	۰/۴۶۸	۰/۱۹۱	۲/۴۶۲	۰/۰۱۵

#### ۶. بحث و نتیجه‌گیری

سبک زندگی بر اساس رویکرد دین‌شناسانه، مجموعه‌ای از رفتارهای سازمان‌یافته است که متأثر از باورها، ارزش‌ها و نگرش‌های پذیرفته‌شده و همچنین متناسب با امیال و خواسته‌های فردی و وضعیت محیطی، وجهه غالب رفتاری یک فرد، یا گروهی از افراد، شده است و فرهنگ جامعه بر اساس آن ارزیابی می‌شود (شریفی، ۱۳۹۱، ب، ص ۵۲). اصلاح سبک زندگی در خانواده، نخستین گام برای تحقق سبک زندگی اسلامی در جامعه به شمار می‌رود.

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد که از بین ابعاد سبک زندگی اسلامی، شاخص‌های ویژگی‌های درونی، عبادی، اجتماعی و نوع دوستی دارای رابطه مثبت و

معنادار با کارآمدی خانواده است؛ بدین معنی که هر چه بیشتر به ابعاد ویژگی‌های درونی، عبادی و اجتماعی و نوع دوستی سبک زندگی اسلامی پای‌بند باشند و عمل کنند، کارآمدی خانواده بیشتر می‌شود و شاخص‌های دنیاخواهی، گنه‌کاری، لذت‌خواهی و کم‌همتی با کارآمدی خانواده رابطه منفی و معنادار دارند، لذا هر چه دنیاخواهی، گنه‌کاری، لذت‌خواهی و کم‌همتی بیشتر باشد، به همان اندازه کارآمدی خانواده کمتر می‌شود.

یافته‌های دیگر پژوهش نشان داد که سه بعد اجتماعی، ویژگی‌های درونی و نوع دوستی در سبک زندگی اسلامی توانستند کارآمدی خانواده را به‌نحو مثبت و معناداری پیش‌بینی کنند. نتایج این پژوهش با نتایج پژوهش‌های ماهونی (۱۹۹۹م)، رضایی و همکاران (۱۳۹۲)، کجباف و همکاران (۱۳۹۰)، کجباف (۱۳۹۲)، محمدی و همکاران (۱۳۹۲)، هدی و همکاران (۲۰۱۰م) و حیرت (۱۳۹۳) همخوانی دارد.

بعد اجتماعی سبک زندگی به وظایفی اشاره دارد که فرد در ارتباط با دیگران و فراتر از خود و خانواده هسته‌ای خود انجام می‌دهد (کاویانی، ۱۳۹۰، ص ۳۰). سبک زندگی، امری اجتماعی است و عرصه بروز سبک زندگی، جامعه است. خانواده مبنای جامعه انسانی است، درست مثل سلول که مبنای پیکره انسانی است، همچنان‌که بدن انسان از سلول‌هایی تشکیل شده که نابودی و فساد و بیماری سلول‌ها به‌طور قهری و طبیعی، به‌معنای بیماری بدن است و اگر توسعه پیدا کند به جاهای خطرناکی برای کل بدن انسان منتهی می‌شود، همین‌طور جامعه هم از سلول‌هایی تشکیل شده که این سلول‌ها خانواده‌اند. هر خانواده یکی از سلول‌های پیکره اجتماع و بدنه جامعه است که وقتی سالم باشند و رفتار درستی داشته باشند، بدنه جامعه، یعنی پیکره جامعه سالم خواهد بود (حدادی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). از طرفی اگر رفتارهای اجتماعی اعضای خانواده درست و مناسب باشد، تعامل خانواده به‌عنوان عنصر اولیه اجتماع را با جامعه بزرگ‌تری که در آن محدود است مناسب‌تر می‌سازد و این امر به تقویت کارکرد خانواده منجر شده و باعث بهبود کارآمدی آن می‌گردد.

در تبیین پیش‌بینی کارآمدی خانواده از طریق مؤلفه ویژگی‌های درونی سبک زندگی اسلامی، می‌توان گفت که ویژگی‌های درونی افراد دارای سبک زندگی اسلامی

به امانت‌داری، پاکیزگی، پای‌بندی به عهد و پیمان و مسئولیت‌پذیری در انجام کارهای محوله، مهربانی و رئوف‌بودن با دیگران، متواضع‌بودن و خوش‌برخوردبودن با دیگران اشاره دارد (احمدی و خیری، ۱۳۹۷، ص ۱۲). بنابراین به نظر می‌رسد داشتن چنین ویژگی‌هایی در سبک زندگی منجر به افزایش رضایت در زندگی و کارآمدی خانواده می‌شود.

آن قدر که اسلام به تحکیم بنیان خانواده اهمیت داده و در دستورات خود آن را گام‌به‌گام دنبال نموده است، مکتب‌های دیگر به استقرار خانواده بها نداده‌اند. اسلام بیش از همه به دنبال آن است که فضای عاطفی و محبت‌آمیز در محیط خانواده پدید آید و روابط بین اعضای آن بیش از پیش پایدار گردد. خانواده‌ای موفق است که دوستی، صداقت و وفاداری بر فضای آن حاکم باشد؛ زیرا شیرازه خانواده، با اختلاف، بدبینی و خودمحوری از هم می‌پاشد.

یافته دیگر پژوهش نشان داد که بُعد نوع دوستی می‌تواند کارآمدی خانواده را به‌طور مثبت و معناداری پیش‌بینی کند. نوع دوستی اساساً یک ارزش والای اجتماعی و یک تکلیف اخلاق اجتماعی است. بشر در تمام جوامع در طول تاریخ، احتیاج مبرمی به مسائل نوع‌دوستانه داشته است؛ این روحیه بشر دوستانه یکی از عملکردهای طبیعت اجتماعی انسان است. او به‌طور غریزی برای اقوام و آشنایان خود احساس دلتنگی و دلواپسی می‌کند (زنجانی‌زاده اعزازی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۶۸). افراد نوع‌دوست برای رفع مشکلات دیگران تلاش می‌کنند، محرومان را در حد امکان در زندگی خود سهم می‌کنند و برای ایجاد وحدت و دوستی تلاش دارند.

همه انسان‌ها نیازمند دوستی و محبت هستند و دوست دارند محبوب دیگران باشند. وقتی فرد بداند محبوب دیگران نیست، خود را تنها و بی‌یار و یاور می‌داند و نمی‌تواند استعدادهای خود را شکوفا سازد و در راه رسیدن به کمال قدم بردارد. این احساس غریزی در زن و مردی که با هم تشکیل خانواده داده‌اند و از «من» بیرون آمده و به «ما» رسیده‌اند، بیشتر احساس می‌شود. پیش از ازدواج، هر یک از زن و مرد از محبت‌های فراوان پدر و مادر خود برخوردار بوده‌اند و آن‌گاه که با هم پیمان ازدواج می‌بندند، انتظارات آنان برای دریافت محبت تغییر می‌کند و منتظرند تا از طریق رشته دوستی



جدید نیز محبت دریافت کنند. هر یک از زن و مرد انتظار دارند طرف مقابل او را از صمیم قلب دوست داشته باشد و علاقه‌مندی و محبتی دوطرفه برقرار شود. در این میان زن که موجودی عاطفی و کانون محبت است، بیشتر نیاز به محبت همسرش دارد. زندگی او وابسته به عشق و علاقه است و هر چه محبوب‌تر باشد، شاداب‌تر خواهد بود و برای به‌دست آوردن محبوبیت تلاش می‌کند، اما اگر احساس کند محبوب همسرش واقع نشده، خود را شکست‌خورده و بی‌اثر می‌پندارد. محبت دوطرفه، زن و مرد را به زندگی دلگرم و کانون خانواده را استوار، مستحکم و کارآمد می‌سازد (صفورایی پاریزی، ۱۳۸۸، صص ۱۰۱-۱۰۲).

تکامل زوجین و رسیدن به سعادت اخروی از مهم‌ترین اهداف ازدواج از دیدگاه اسلام است. اینکه در منابع دینی تصریح شده است که فرد با ازدواج نیمی از دین خود را کامل می‌کند، بدین جهت است که ازدواج عامل رشد، به‌ویژه رشد شخصیت و کمال معنوی افراد است و کمال مهم‌ترین و عالی‌ترین هدف در زندگی انسان و به‌خصوص تشکیل خانواده است. علاوه بر این، در تشکیل خانواده رشدی است که هیچ چیز جایگزین آن نمی‌شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۷۶).

در مجموع می‌توان گفت که در حال حاضر بسیاری از مکاتب درمانی از آموزه‌های مذهبی استفاده می‌کنند. آموزش‌ها و درمان‌های معنوی در سلامت افراد و خانواده‌ها مؤثر است و معنویت بخش مهمی از زندگی انسان‌ها در فرهنگ ملل و قومیت‌های مختلف به شمار می‌رود و تأثیر بسزایی بر سلامت و بهزیستی افراد و خانواده‌ها دارد (محمدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۰۱).

با توجه به نتایج پژوهش، پیشنهاد می‌شود با آموزش سبک زندگی اسلامی، بحث و تبادل نظر در مورد ارائه و کاربرد آن و درونی کردن اعتقادهای مذهبی، جهت داشتن زندگی بهتر و رضایت‌بخش و خانواده کارآمد اقدام شود. خانواده سالم و کارآمد همواره مهم‌ترین عامل حفظ هنجارها و مقاوم‌ترین سد در مقابل تهاجم فرهنگ‌های بیگانه در قالب سبک زندگی بوده و است؛ از این رو بر تمام مسئولان و مربیان و مبلغان لازم است که از ظرفیت‌های خانواده برای ساخت جامعه‌ای با فرهنگ اسلامی که نمود عینی آن در سبک زندگی آنان است، استفاده شود.

## فهرست منابع

۱. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۳). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۰). بیروت: دار الفکر.
۳. احمدی، سعادت. (۱۳۹۰). رابطه بین الگوهای ارتباطی خانواده و بهزیستی روان‌شناختی نوجوانان با نقش واسطه‌گری سبک پردازش هویت. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه آزاد واحد مرودشت.
۴. احمدی، سمیرا؛ و خیرری، محمد. (۱۳۹۷). همبستگی سبک زندگی اسلامی با شادکامی ورزش کاران. مجله سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، ۳(۹)، صص ۹-۱۳.
۵. اسدی، مسعود؛ براتی مقدم، بهروز؛ و نقوی کلجاهی، مهسا. (۱۳۹۴). رابطه ابعاد سبک زندگی اسلامی و شادکامی در دانشجویان دانشگاه خوارزمی. نشریه اسلام و سلامت، ۲(۱)، صص ۳۳-۳۸.
۶. افروز، غلامعلی. (۱۳۸۰). مبانی روان‌شناختی ازدواج. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۷. جوانبخت، فاطمه؛ پهلوان، منصور؛ و طارمی‌راد، حسن. (۱۳۹۷). نقش اندیشه‌ورزی در سبک زندگی اسلامی از منظر نهج البلاغه. پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۷(۵۶)، صص ۶۵-۸۴.
۸. حدادی، محمدرضا. (۱۳۸۸). بروید با هم بسازید: توصیه‌های رهبر انقلاب به زوج‌های جوان. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. حیرت، عاطفه؛ فاتحی‌زاده، مریم‌السادات؛ احمدی، سید احمد؛ اعتمادی، عذرا؛ و بهرامی، فاطمه. (۱۳۹۳). نقش ابعاد سبک زندگی زوجی در پیش‌بینی سازگاری زناشویی. فصلنامه علمی-پژوهشی زن و جامعه، ۵(۲)، صص ۱۴۵-۱۵۸.
۱۰. خطیبی، حسین؛ و ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). مروری بر شاخص‌های سبک زندگی. ماهنامه معرفت، ۲(۲)، صص ۱۳-۲۵.

۱۱. رضایی، جواد؛ احمدی، سید احمد؛ اعتمادی، عذرا؛ رضایی، مریم؛ آبادی، حسین؛ و شهردوست، مریم. (۱۳۹۲). تأثیر آموزش سبک زندگی اسلام محور با تأکید بر نظام خانواده بر صمیمیت زوجین اراک. مطالعات روان‌شناختی دانشگاه علوم تربیتی و روان‌شناسی الزهراء، ۹(۳)، صص ۷۹-۱۰۶.
۱۲. زنجانی‌زاده اعزازی، هما؛ عظیمی هاشمی، مژگان؛ و موفقی، بهاره. (۱۳۹۳). نوع دوستی جوانان در سطح دوستان (مطالعه موردی شهر مشهد). فصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، ۵(۱۴)، صص ۶۷-۸۶.
۱۳. سالاری‌فر، محمدرضا. (۱۳۸۵). خانواده در اسلام و روان‌شناسی. تهران: سمت.
۱۴. سلم آبادی، مجتبی؛ اسماعیلی، معصومه؛ مهدی‌زاده، ایرج؛ و یوسفی‌نژاد، احمد. (۱۳۹۴). نقش سبک زندگی اسلامی و منبع کنترل در پیش‌بینی بهزیستی روان‌شناختی کارکنان بیمارستان بوعلی قزوین. دانشگاه علوم پزشکی بابل، نشریه اسلام و سلامت، ۱(۴)، صص ۴۹-۵۶.
۱۵. شریعتی، صدرالدین. (۱۳۹۲). درآمدی بر سبک زندگی اسلامی در آیات و روایات. فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، ۴(۱۳)، صص ۱-۱۰.
۱۶. شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۱ الف). اخلاق و سبک زندگی اسلام. قم: دفتر نشر معارف.
۱۷. شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۱ ب). سبک زندگی به‌عنوان شاخصی برای ارزیابی سطح ایمان. معرفت فرهنگی-اجتماعی، ۳(۳)، صص ۴۹-۶۲.
۱۸. صفورایی پاریزی، محمدمهدی. (۱۳۸۸). اثربخشی رعایت آموزه‌های اخلاق اسلامی در کارآمدی خانواده. معرفت اخلاقی، ۱(۱)، صص ۹۱-۱۱۸.
۱۹. صفورایی پاریزی، محمدمهدی. (۱۳۸۸). شاخص‌های خانواده کارآمد از دیدگاه اسلام و ساخت پرسش‌نامه آن (استاد راهنما: احمد احمدی). رساله دکتری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. طغیانی، محمد؛ کجباف، محمدباقر؛ و بهرام‌پور، مهدی. (۱۳۹۲). رابطه سبک زندگی اسلامی با نگرش‌های ناکارآمد در دانشجویان. دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی، ۴(۵۴)، صص ۳۵-۴۴.

۲۱. عامری، فریده؛ نوربالا، احمدعلی؛ اژه‌ای، جواد؛ و رسول‌زاده طباطبایی، سید کاظم. (۱۳۸۲). بررسی تأثیر مداخلات خانوده‌درمانی راهبردی در اختلالات زناشویی. مجله روان‌شناسی، ۷(۳)، صص ۲۱۸-۲۳۲.
۲۲. علینی، محمد. (۱۳۹۳). بررسی کارکردهای خانواده در شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۱(۴)، صص ۷۷-۱۰۷.
۲۳. فاضلی، محمد. (۱۳۸۲). مصرف و سبک زندگی. قم: صبح صادق.
۲۴. کاویانی، محمد. (۱۳۸۸). طرح نظریه سبک زندگی اسلامی بر اساس دیدگاه اسلام و ساخت آزمون سبک زندگی اسلامی و بررسی ویژگی‌های روان‌سنجی آن (استادان راهنما: محمدباقر کجباف، حسین مولوی). پایان‌نامه دکتری، دانشگاه اصفهان، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، گروه روان‌شناسی.
۲۵. کاویانی، محمد. (۱۳۹۰). کمی‌سازی و سبک زندگی اسلامی. روان‌شناسی و دین، ۴(۲)، صص ۲۷-۴۴.
۲۶. کاویانی، محمد. (۱۳۹۲). سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. کجباف، محمدباقر؛ سجادیان، پریناز؛ کاویانی، محمد؛ و انوری، حسن. (۱۳۹۰). رابطه سبک زندگی اسلامی با شادکامی در رضایت از زندگی دانشجویان شهر اصفهان. روان‌شناسی و دین، ۴(۱۶)، صص ۶۱-۷۴.
۲۸. کجباف، محمدباقر. (۱۳۹۲). رابطه سبک زندگی اسلامی با شادکامی و رضایت از زندگی. ماهنامه علمی-تخصصی صدای جمهوری اسلامی ایران، ۱۱(۷۰)، صص ۲۲-۲۹.
۲۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. بیروت: موسسه الوفاء.
۳۰. محمدی، رحمت‌الله؛ احمدی، سید احمد؛ اعتمادی، عذرا؛ فاتحی‌زاده، مریم؛ و عابدی، احمد. (۱۳۹۲). بررسی رابطه ساده و چندگانه بین سبک زندگی با تعالی خانواده. فصلنامه مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۳(۱)، صص ۹۰-۱۰۴.
۳۱. مرحمتی، زهرا؛ و یوسفی، فریده. (۱۳۹۵). رابطه ابعاد سبک زندگی اسلامی با بهزیستی روان‌شناختی در دانشجویان. فصلنامه روان‌شناسی کاربردی، ۵(۳)، صص ۳۲۹-۳۴۶.

۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۲). سبک زندگی اسلامی، ضرورت و کاستی‌ها. ماهنامه معرفت، ۲۶(۱۸۵)، صص ۵-۱۲.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). تعلیم و تربیت در اسلام (چاپ هفتادوسوم). قم: انتشارات صدرا.
۳۴. معین، محمد. (۱۳۷۸). فرهنگ فارسی. تهران: سپهر.
۳۵. موسوی گیلانی، سید رضی. (۱۳۹۲). چیستی و چرایی سبک زندگی و نسبت آن با دین و مهدویت. فصلنامه علمی-پژوهشی مشرق موعود، ۷(۲۵)، صص ۱۲۳-۱۳۸.
۳۶. مهدوی کنی، محمدسعید. (۱۳۸۷). دین و سبک زندگی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۷. نیکوکار، غلامحسین؛ خیری، علیرضا؛ تابان، محمد؛ و صیدی، فریده. (۱۳۹۳). تأثیر سبک زندگی اسلامی بر موفقیت تحصیلی. دوفصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی، ۲۶(۱)، صص ۱۹۷-۲۱۱.
۳۸. هوشیاری، جعفر؛ صفورایی پاریزی، محمدمهدی؛ و نیوشا، بهشته. (۱۳۹۳). رابطه کارآمدی خانواده با بهزیستی معنوی در دانشجویان و طلاب. دوفصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۸(۱۵)، صص ۸۷-۱۰۲.
۳۹. هوشیاری، جعفر؛ و صفورایی پاریزی، محمدمهدی. (۱۳۹۴). رابطه کارآمدی خانواده با بهزیستی روان‌شناختی در دانشجویان و طلاب. پژوهش‌نامه زنان و خانواده، ۲(۸)، صص ۷۷-۹۱.
۴۰. هوشیاری، جعفر؛ صفورایی پاریزی، محمدمهدی؛ و نیوشا، بهشته. (۱۳۹۴). مقایسه بهزیستی معنوی، بهزیستی روان‌شناختی و کارآمدی خانواده در میان دانشجویان و طلاب. روان‌شناسی و دین، ۸(۳۱)، صص ۷۱-۹۲.
۴۱. هوشیاری، جعفر؛ تقیان، حسن؛ و صفورایی پاریزی، محمدمهدی. (۱۳۹۵). هنجاریابی مجدد پرسش‌نامه سنجش کارآمدی خانواده با استفاده از نظریه سؤال-پاسخ. مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۱۰(۱۹)، صص ۹۹-۱۱۷.

42. Bandura, Albert. Gian Vittorio Caprara, and Claudio Barbaranelli, Camillo Regalia and Eugenia Scabini. (2011). Impact of Family efficacy Beliefs on Quality of Family Functioning and Satisfaction with Family life. *applied psychology: an international review*, 60(3), pp. 421–448.
43. Call, V. R, Heaton, T. B. (1997). Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), pp. 382–392.
44. Dollahite, D. C., & Marks, L. D. (2005). How highly religious families strive to fulfill sacred purposes. In V. L. Bengtson, D. Klein, A. Acock, K. Allen, & P. Dilworth-Anderson (Eds.), *Sourcebook of family theory and research*, pp. 533-541. Thousand Oaks, CA: Sage.
45. Donahue, M. J., & Benson, P. L. (1995). Religion and the well-being of adolescents. *Journal of Social Issues*, 51(2), pp. 145-160.
46. Glenn, N. D., & Supancic, M. (1984). The social and demographic correlates of divorce and separation in the US: An update and reconsideration. *Journal of Marriage and Family*, (46), pp. 563–585.
47. Headey, B. Schupp, J. Tucci, I. Wagner, G. G. (2010). Authentic happiness theory supported by impact of religion on life satisfaction: A longitudinal analysis with data for germany. *The Journal of Positive Psychology*, 1(73), pp. 73-82.
48. Hunler, O. S., & Gencoz, T. I. (2005). The effect of religiousness on marital satisfaction: testing the mediator role of marital problem solving between religiousness and marital satisfaction Relationship. *Contemporary Family Therapy*, 27(1), pp. 123-136.
49. Kerr, J. (2000). *Community health promotion: challenge for practice*. Birmingham: Tindhal press.
50. Mahoney, A., Pargament, I., Jewell, T., Swank, A. B., Scat, E., Emery, e., & Rye, M. (1999). Marriage and the spiritual relam: the role of proximal and distol religious constructs in maital functioning. *Journal of Family Psychology*, 13, pp. 321-338.

51. Orathinkal, J., & Vansteenwegen, A. (2006). Religiosity and marital satisfaction. *Contemporary family therapy*, 28(4), pp. 497-504.
52. Sullivan, K. T. (2001). Understanding the relationship between religiosity and marriage: An investigation of the immediate and longitudinal effects of religiosity on newlywed couples. *Journal of family psychology*, 15(4), pp. 26-61.

## References

1. Afrooz, Gh. A. (1380 AP). *Psychological foundations of marriage*. Tehran: University of Tehran Press.
2. Ahmadi, S. (1390 AP). *The relationship between family communication patterns and adolescents' psychological well-being with the mediating role of identity processing style* (Master's Thesis, Islamic Azad University, Marvdasht). [In Persian].
3. Ahmadi, S., & Kheibari, M. (1397 AP). Correlation of Islamic lifestyle with happiness of athletes. *Islamic life*, 3(9), pp. 9-13. [In Persian].
4. Amereii, F., Noorbala, A. A., Ezhei, J., & Rasoulzadeh Tabatabaei, S. K. (1382 AP). Evaluation of the effect of family interventions راه strategic therapy in marital disorders. *Psychology*, 7(3), pp. 218-232.
5. Asadi, M., Barati Moqadam, B., & Naghavi Kaljahi, M. (1394 AP). The Relationship between Dimensions of Islamic Lifestyle and Happiness among University Students. *Islam and Health*, 2(1), pp. 33-38. [In Persian].
6. Bandura, Albert. Gian Vittorio Caprara, and Claudio Barbaranelli, Camillo Regalia and Eugenia Scabini. (2011). Impact of Family efficacy Beliefs on Quality of Family Functioning and Satisfaction with Family life. *Applied psychology: an international review*, 60(3), pp. 421-448.
7. Call, V. R, Heaton, T. B. (1997). Religious influence on marital stability. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), pp. 382-392.
8. Dollahite, D. C., & Marks, L. D. (2005). How highly religious families strive to fulfill sacred purposes (V. L. Bengtson, D. Klein, A. Acock, K. Allen, & P. Dilworth-Anderson, Eds.). *Sourcebook of family theory and research*, pp. 533-541. Thousand Oaks, CA: Sage.
9. Donahue, M. J., & Benson, P. L. (1995). Religion and the well-being of adolescents. *Journal of Social Issues*, 51(2), pp. 145-160.
10. Ellini, M. (1393 AP). Investigating the functions of the family in shaping the Islamic lifestyle. *Islam and Social Studies*, 1(4), pp. 77-107.



11. Fazeli, M. (1382 AP). *Consumption and lifestyle*. Qom: Sobh-e Sadiq. [In Persian].
12. Glenn, N. D., & Supancic, M. (1984). The social and demographic correlates of divorce and separation in the US: An update and reconsideration. *Journal of Marriage and Family*, (46), pp. 563–585.
13. Haddadi, M. R. (1388 AP). *Go and build together: The Supreme Leader's advice to young couples*. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian].
14. Headey, B. Schupp, J. Tucci, I. Wagner, G. G. (2010). Authentic happiness theory supported by impact of religion on life satisfaction: A longitudinal analysis with data for Germany. *The Journal of Positive Psychology*, 1(73), pp. 73-82.
15. Heirat, A., Fatehizadeh, M., Ahmadi, S. A., Etemadi, O., & Bahrami, F. (2016). The Study of Islamic Lifestyle Factors on Predicting Marital Adjustment. *Woman and Society*, 5(2), pp. 145-158. [In Persian].
16. Houshyari, J., & Safouraei Parizi, M. M. (1394 AP). The Relationship between Family Efficiency and Psychological Well-Being among University and Hawzah Students. *Women and Family*, 2(8), pp. 77-91. [In Persian].
17. Houshyari, J., & Safouraei Parizi, M. M., & Newsha, B. (1394 AP). Comparison of spiritual well-being, psychological well-being and family efficiency among students. *Psychology and Religion*, 8(31). pp. 71-92. [In Persian].
18. Houshyari, J., Safouraei Parizi, M. M., & Newsha, B. (1393 AP). The Relationship between the Efficiency of Family and Spiritual Well-Being among University and Hawzah Students. *Studies in Islam and Psychology*, 8(15), pp. 87-102. [In Persian].
19. Houshyari, J., Taqiyani, H., & Safouraei-Parizi, M. M. (1395 AP). Renormalizing the Questionnaire of Family Efficiency Measurement Using Item Response Theory. *Studies in Islam and Psychology*, 10(19), pp. 99-117. [In Persian].

20. Hunler, O. S., & Gencoz, T. I. (2005). The effect of religiousness on marital satisfaction: testing the mediator role of marital problem solving between religiousness and marital satisfaction Relationship. *Contemporary Family Therapy*, 27(1), pp. 123-136.
21. Ibn Faris. (1404 AH). *Mu'jam maqayis al-lughah* (Vol. 3). Qom: Islamic Media School. [In Arabic].
22. Ibn Manzur. (1414 AH). *Lisan al-Arab* (Vol. 10). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
23. Javanbakht, F., Pahlawan, M., & Taromi rad, H. (1397 AP). The role of thinking in Islamic lifestyle from the perspective of Nahj al-Balagha. *Nahj al-Balagha Research*, 17(56), pp. 65-84. [In Persian].
24. Kajbaf, M. B. (1392 AP). The relationship between Islamic lifestyle and happiness and life satisfaction. *The Voice of the Islamic Republic of Iran*, 11(70), pp. 22-29. [In Persian].
25. Kajbaf, M. B., Sajjadiyan, P., Kaviyani, M., & Anwari, H. (1390 AP). The relationship between Islamic lifestyle and happiness in life satisfaction of students in Isfahan. *Psychology and Religion*, 4(16), pp. 61-74. [In Persian].
26. Kaviani, M. (1390 AP). Quantification and Islamic lifestyle. *Psychology and Religion*, 4(2), pp. 27-44. [In Persian].
27. Kaviani, M. (1392 AP). *Islamic lifestyle and its measuring tools*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian].
28. Kaviyani, M. (1388 AP). *Designing an Islamic lifestyle theory based on the Islamic perspective and constructing an Islamic lifestyle test and examining its psychometric properties* (Doctoral thesis, Educational Sciences and Psychology, Department of Psychology, University of Isfahan, Isfahan). [In Persian].
29. Kerr, J. (2000). *Community health promotion: challenge for practice*. Birmingham: Tindhal press.

30. Khatibi, H., & Sajedi, A. (1392 AP). An overview of lifestyle characteristics. *Ma'rifat*, (2), pp. 13-25. [In Persian].
31. Mahdavi Kani, M. S. (1387 AP). *Religion and lifestyle*. Tehran: Imam Sadiq (PBUH) University Press. [In Persian].
32. Mahoney, A., Pargament, I., Jewell, T., Swank, A. B., Scat, E., Emery, e., & Rye, M. (1999). Marriage and the spiritual realm: the role of proximal and distal religious constructs in marital functioning. *Journal of Family Psychology*, (13), pp. 321-338.
33. Majlesi, M. B. (1404 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: al-Wafa Institute.
34. Marhamati, Z., & Yousefi, F. (1395 AP). The relationship between the dimensions of Islamic lifestyle and psychological well-being in students. *Journal of Applied Psychology*, 10(3), pp. 329-346. [In Persian].
35. Mesbah Yazdi, M. T. (1392 AP). Islamic lifestyle, necessities and shortcomings. *Ma'rifat*, 22(185), pp. 5-12. [In Persian].
36. Moein, M. (1378 AP). *Persian Dictionary*. Tehran: Sepehr. [In Persian].
37. Motahhari, Morteza (1390 AP). *Education in Islam* (73<sup>rd</sup> ed.). Qom: Sadra. [In Persian].
38. Mousavi Gilani, S. R. (1392 AP). What and why lifestyle and its relationship with religion and Mahdism. *Mashreq Mo'oud*, 7(25), pp. 123-138. [In Persian].
39. Mohammadi, R., Ahmadi, S. A., Etemadi, O., Fatehizadeh, M., & Abedi, A. (1392 AP). Investigating the simple and multiple relationship between lifestyle and family excellence. *Family Counseling and Psychotherapy*, 3(1), pp. 90-104. [In Persian].
40. Nikokar, Gh. H., Kheiri, A., Taban, M., & Seidi, F. (1393 AP). The effect of Islamic lifestyle on academic success. *Islamic Management*, 22(1), pp. 197-211. [In Persian].

41. Orathinkal, J., & Vansteenwegen, A. (2006). Religiosity and marital satisfaction. *Contemporary family therapy*, 28(4), pp. 497-504.
42. Rezaei, J., Ahmadi, S. A., Etemadi, O., Rezaei, M., Abadi, H., & Shahd doost, M. (1392 AP). The Effect of Training of Islamic Lifestyle with Emphasis on Family system on Marital Intimacy in Arak. *Psychological Studies*, 9(3), pp. 79-106. [In Persian].
43. Safouraei Parizi, M. M. (1388 AP). *Characteristics of an efficient family from the perspective of Islam and its questionnaire* (Doctoral thesis, Imam Khomeini (Ra) Educational and Research Institute, Qom).
44. Safouraei Parizi, M. M. (1388 AP). The effectiveness of observing the teachings of Islamic ethics in family efficiency. *Ma'rifat-i Akhlaqi*, 1(1), pp. 91-118.
45. Salarifar, M. R. (1385 AP). *Family in Islam and Psychology*. Tehran: Samt. [In Persian].
46. Salmabadi, M., Ismaeili, M., Mehdizadeh, I., & Yousefinejad, Ahmad. (1394 AP). The role of Islamic Lifestyle and Locus of Control in the Prediction of Psychological Well-being of the Staff of Qazvin Bu-Ali Hospital. *Islam and Health*, 1(4), pp. 49-56. [In Persian].
47. Shariati, S. (1392). Introduction to Islamic lifestyle Verses. *Counseling Culture and Psychotherapy*, 4(13), pp. 1-10. [In Persian].
48. Sharifi, A. H. (1391 AP a). *Ethics and lifestyle of Islam*. Qom: Ma'arif Publishing Office.
49. Sharifi, A. H. (1391 AP b). Lifestyle as an indicator to assess the level of faith. *Ma'rifat-i Farhangi Ejtemaii*, 3(3), pp. 49-62.
50. Sullivan, K. T. (2001). Understanding the relationship between religiosity and marriage: An investigation of the immediate and longitudinal effects of religiosity on newlywed couples. *Journal of family psychology*, 15(4), pp. 26-61.

51. Toghiani, M., Kajbaf, M. B., & Bahrapour, M. (1392). The Relationship of Islamic Life Style with Dysfunctional Attitudes in University Students. *Knowledge & Research in Applied Psychology*, 4(54), pp. 35-44. [In Persian].
52. Zanjanzadeh E'zazi, H., Azimi Hashemi, M., & Movvafaqi, B. (1393 AP). A Study on the Altruistic Attitude among the Youth in Mashhad. *Sociological Studies of Youth*, 5(14), pp. 67-86. [In Persian].

**Editorial Board**  
(Persian Alphabetical Order)

**Nasrullah Aqajani**

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al\_Olum University.

**Karim Khan Mohammadi**

Associate professor and head of the Educational Department for Cultural Studies  
and Relations, Baqir al\_Olum University.

**Mahmud Rajabi**

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

**Sayyid Abbas Salehi**

Assistant Professor, Research Center For Civilization Islam, Islamic Science And Culture Academy

**Hassan Ghaffari-far**

Assistant Professor, School of Social Science, Baqir al\_Olum University.

**Hussein Kachuyan**

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

**Nematullah Karamullahi**

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al\_Olum University.

**Shamsullah Mariji**

Associate Professor, School of Social Science, Baqir al\_Olum University.



**Reviewers of this Volume**

Reza Abroush; Qasem Ebrahimipour; Emad Afroq; Amir Beshkar;  
Hamid Parsania; Karim Khan Mohammadi; Hassan Kheiri; Davood  
Rahimi Sajasi; Mohammad Alini; Farajullah Mir Arab.



The Quarterly Journal of

# **Islam** **and Social Studies**

**Vol. 8, No. 2, Autumn, 2020**

---

**30**

**Islamic Sciences and Culture of Academy**

**[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)**

Manager in Charge:

**Najaf Lakzaei**

Editor in Chief:

**Hamid Parsania**

Secretary of the Board:

**Seifollah Qanbari Nik**

Executive Expert

**Mohammad Nabi Saadatfar**

Translator of Abstracts:

**Mohammad Reza Amouhosseini**

Translator of References:

**Ali Mirarab**

---

Tel.: +98 25 31156909 • P.O. Box.: 37185/3688

[Jiss.isca.ac.ir](http://Jiss.isca.ac.ir)

## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدرو:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد: شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبلی:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:
		صندوق پستی:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰  
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیببانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵    نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی