



اسلام و مطالعات اجتماعی

سال هشتم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۹

۳۱

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سر دبیر: حمید پارسانیا

دبیر تحریریه: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس امور اجرایی: محمدنبی سعادت‌فر

مترجم چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

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».

فصلنامه 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؛ پایگاه Google Scholar؛ سامانه نشریه: 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، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات. صندوق

پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۰۹ سامانه نشریه: jiss.isca.ac.ir

رایانامه Eslam.motaleat1394@gmail.com

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۳۵۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

نصرالله آقاجانی

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

نعمت‌الله کرم‌الهی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام



داوران این شماره

قاسم ابراهیمی‌پور، کامران اویسی، رضا ابروش، حبیب‌الله بابائی، محمدامین پاک‌زمانی، کریم خان محمدی، داود رحیمی سجاسی، سیدمیر صالح حسینی جبلی، محمدرضا ضمیری، روح‌الله عباس‌زاده، سیدحسین فخرزادع، ابراهیم فتحی، محمدکاظم کریمی، حسین حاج‌محمدی، مهدی نصیری.

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 مسئله‌محوری، راهبردپردازی 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. پژوهش‌محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
۴. مسئله‌محوری و راهبردپردازی 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 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 می شوند، 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 می کند:
- پایان‌نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش بوده 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 دستاوردهای 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 (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.
- **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های 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 جدیدبودن 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!!

- تأملاتی معرفت‌شناختی در باب عدالت فرهنگی..... ۸
 احمد واعظی - احمد اولیایی
- الگوی مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی با معرفت‌بخشی از قرآن کریم..... ۳۸
 هادی حاجی حسن دنیا دیده - محمدرضا شاه‌آبادی - زهرا طالب
- بررسی مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا با رویکرد قرآنی..... ۷۱
 سعید امیرکاوه - حمید پارسانیا - نعمت‌الله کرم‌اللهی
- گفتمان زن در شیعه و سلفیه و دلایل تحول آن در گفتمان شیعه..... ۹۲
 حسین ناوشکی - محمد ابوالفتحی - علی پوریانی طهماسب
- آسیب‌شناسی اخلاق اجتماعی جامعه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن بر اساس سوره بقره..... ۱۲۱
 سیدکاظم سیدباقری - بتول ملاشفیعی
- بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا (مورد مطالعه: کرمانشاه)..... ۱۵۰
 علی مرادی - نجات محمدی‌فر
- تبیین جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری و متغیرهای جمعیتی با رواداری اجتماعی (مورد مطالعه: قومیت‌های ساکن در شهرستان کازرون)..... ۱۸۵
 محمد امیری - مجیدرضا کریمی - علیرضا خدای

An Epistemological Examination of Cultural Justice

Ahmad Va'ezī¹

Ahmad Oliāei²

Received: 19/09/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

The Concern for the development of justice in the field of culture, along with economic justice, political justice, etc., confronts us with the combination of cultural justice. The concept of cultural justice, in the sense of considering the fairness or unfairness of actions, policies, distribution of cultural goods, and cultural system in general, is an extremely complex concept whose discovery and determination of criteria and indicators depend on fundamental epistemological questions. This study seeks to explain the important epistemological questions of cultural justice through a descriptive-analytical method. The results lead us to think that the adaptation of cultural choices to the nature of culture is crucial in reflecting on "understanding the origin of cultural justice." In the second question, paying attention to the originality of our culture saves us from falling into relativism in cultural justice. For the discourse of "How to achieve the standards of cultural justice", one must look for the answer to what is the nature of culture and the possibility of its controllability. Pluralism in cultural justice and the necessity of purposefulness will be the other two principles of cultural justice that the paper deals with.

Keywords

Culture, justice, cultural justice, epistemology.

1 . University professor at Baqir al-Olum University, Qom, Iran. vaezi@bou.ac.ir

2 . PhD in Cultural and Communications, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. (Author in charge).
ahmad.olyaei@gmail.com

* Oliāei, A., & Vaezi, A. (2021). Epistemological Examination of Cultural Justice, *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 8-35. Doi: 10.22081/jiss.2021.58888.1701

تأملاتی معرفت‌شناختی در باب عدالت فرهنگی

احمد اولیایی^۲

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۹

احمد واعظی^۱

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۲۹

چکیده

دغدغه بسط عدالت در حوزه فرهنگ، در کنار عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی و... ما را با ترکیب عدالت فرهنگی روبه‌رو می‌کند. مفهوم عدالت فرهنگی به معنای عادلانه یا ناعادلانه خواندن کنش‌ها، سیاست‌ها، توزیع کالاهای فرهنگی و به‌طور کل، نظام فرهنگی، مفهومی به‌غایت پیچیده است که کشف چستی آن و تعیین معیارها و شاخص‌های متوقف بر پرسش‌های اساسی معرفت‌شناختی است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی در صدد است پرسش‌های مهم معرفت‌شناختی عدالت فرهنگی را تبیین کند. نتایج حاصله، ما را به این سمت می‌برد که در تأمل درباره «درک مبدأ عدالت فرهنگی»، انطباق انتخاب‌های فرهنگی با ذات فرهنگ راه‌گشا است. در پرسش دوم، توجه به اصالت فرهنگ ما را از درافتادن به نسبی‌انگاری در عدالت فرهنگی نجات می‌دهد. ذیل مقوله «روش دستیابی به معیارهای عدالت فرهنگی»، باید به دنبال پاسخ به چستی ماهیت فرهنگ و امکان کنترل‌پذیری آن بود. تکثرگرایی در عدالت فرهنگی و لزوم غایت‌گرایی، دو اصل دیگر عدالت فرهنگی خواهد بود که مقاله بدان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

فرهنگ، عدالت، عدالت فرهنگی، معرفت‌شناسی.

vaezi@bou.ac.ir

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

۲. دکتری فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول). ahmad.olyaei@gmail.com

* اولیایی، احمد؛ واعظی، احمد. (۱۳۹۹). تأملاتی معرفت‌شناختی در باب عدالت فرهنگی، فصلنامه اسلام و

Doi: 10.22081/jiss.2021.58888.1701

مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۸-۳۵.

۱. مقدمه

عدالت یکی از بزرگ‌ترین ارزش‌های انسانی و فضائل بشری است که برقراری آن نه فقط هدف دین اسلام، بلکه طبق آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) هدف همه ادیان الهی بوده است. عدالت بیشتر در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، اما با حوزه‌های مختلف دیگر نیز در ارتباط است و ترکیب‌هایی مانند عدالت اقتصادی، عدالت سیاسی، عدالت قضایی و... را تولید کرده است. یکی از حوزه‌هایی که با عدالت رابطه دارد و به نظر می‌رسد در عدالت پژوهی مغفول مانده، فرهنگ است.

هنگامی که به ساحت فرهنگ نگاه می‌کنیم دو مؤلفه مؤثر و عمده وجود دارد؛ هر کدام از افراد جامعه در مقام کنش‌گر عمومی فرهنگ، و سیستم در مقام نظام فرهنگی، که هر دوی آنها قابلیت اتصاف به صفت عادلانه و یا ناعادلانه را دارند. در عرصه فرهنگ خیرات فرهنگی متعددی مانند کالاهای فرهنگی، فرصت‌های فرهنگی، منابع فرهنگی و... باید توزیع شوند، اما اگر این توزیع مبتنی بر معیاری معقول نباشد، توزیع عادلانه رخ نخواهد داد.

حال در پرسش از چیستی و چگونگی عدالت فرهنگی، پرسش‌های بنیادین زیادی مانند چیستی فرهنگ، چیستی عدالت، معیار عدالت، وجه التزام به عدالت فرهنگی و... پیش روی ما قرار می‌گیرد. اما از آن جهت که معرفت‌شناسی امری پیشینی و تعیین‌کننده است، پرسش‌های آن در اولویت قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، کنش فرهنگی در عرصه فرهنگ، چه از جانب افراد جامعه و چه از جانب سیاست‌گذاران فرهنگی، اگر بخواهد متصف به صفت عادلانه یا ناعادلانه شود باید معیارهای خود را از وادی معرفت‌شناسی دریافت کند. اساساً نظریه‌ها و به تبع نظریه عدالت فرهنگی در بحث ما از درون ساختاری معرفتی بیرون می‌آید (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۱۲) و مبتنی بر یک‌سری مبانی معرفتی و البته غیر معرفتی تولید می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۷). لذا پرداختن به نقاط تأمل‌برانگیز معرفت‌شناختی عدالت فرهنگی ضروری است. مبدأ درک عدالت فرهنگی، عینی یا ذهنی بودن عدالت فرهنگی، روش‌شناسی دستیابی به معیارهای عدالت فرهنگی،

وحدت‌گرایی یا کثرت‌گرایی در معیارهای عدالت فرهنگی، غایت‌گرایی یا وظیفه‌گرایی، همه از موضوعات معرفت‌شناسانه عدالت فرهنگی هستند که این تحقیق در صدد است ابعاد آن را واکاوی کند.

۲. پیشینه تحقیق

عدالت فرهنگی اساساً موضوعی نسبتاً نو در عدالت‌پژوهی است و کارهای زیادی در این باره صورت نگرفته است. سیدباقری در مقاله «راهکارهای رسیدن به عدالت فرهنگی» که اسفند ۱۳۹۰ در پایگاه تحلیلی برهان منعکس شده است، بیشتر به سمت راهکارهای فرهنگی اجرای عدالت مانند ارتقای فرهنگ عدالت‌جویی یا نقش رسانه‌ها در بسط عدالت رفته است. درباره کتاب عدالت فرهنگی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام که توسط سید علی حسینی در انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات به تحریر درآمده، می‌توان گفت تقریباً به عدالت فرهنگی در معنای مقصود این پژوهش نپرداخته و صرفاً توصیه‌های فرهنگی و اهمیت جایگاه فرهنگی را از منظر امام خمینی علیه السلام به عنوان عدالت فرهنگی بیان کرده است. مقاله کوتاه «معیارهای عدالت فرهنگی» که توسط حجت‌الاسلام ذوعلم در نشست عدالت‌پژوهان مرکز الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت ارائه شده و چاپ نشده است، عدالت فرهنگی و مبانی آن را مفروضه گرفته و شاخصه‌هایی مانند گسترش اسلام ناب و توزیع برابر کالاهای فرهنگی را معیارهای عدالت فرهنگی بیان می‌کند. در منابع انگلیسی هم منابعی یافت شد که در عمده آنها که عنوان بعضی در ادامه می‌آید، موضوع اصلی بحث، عدالت فرهنگی در بستر بی‌عدالتی میان فرهنگ‌ها بوده است. به عبارتی مقالات زیر در صدد بیان اهمیت و راهکارهای برقراری عدالت در میان فرهنگ‌های مختلف هستند. مقاله «مراقبت‌های بین فرهنگی کودکان و مسائل مربوط به انصاف و عدالت اجتماعی»،^۱ نوشته جانگ گنزالز،^۲ درباره

1. Cross-cultural Infant Care and Issues of Equity and Social Justice (2001)

2. Janet Gonzalez-Mena

لزوم توجه به فرهنگ و مراقبت‌های بین‌فرهنگی برای درمان کودکان بیمار در سطح جهان صحبت می‌کند. چارلز مولز^۱ نیز در مقاله «سنجش و ارزیابی عدالت توزیعی در دو زمینه فرهنگی؛ مقایسه میان معلمان آمریکا و کره جنوبی»^۲ به اهمیت زمینه فرهنگی در ارزیابی و درک عدالت اشاره می‌کند. در عمده پژوهش‌هایی که در بالا اشاره شد، به ترویج فرهنگ عدالت‌گستر و عدالت‌خواه پرداخته است تا چگونگی بسط عدالت در عرصه فرهنگ.

پژوهش‌هایی نیز در باب مباحث معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی - نه عدالت فرهنگی - وجود دارد؛ از آن جمله احمد واعظی در مقاله «عدالت اجتماعی و مسائل آن» به بعضی مسائل معرفت‌شناختی عدالت، مانند رابطه حق و خیر، و مسئله توجیه اصول عدالت پرداخته است. در مقاله «مبانی معرفت‌شناختی عدالت اجتماعی با تأکید بر قرآن کریم»، به قلم سید کاظم سیدباقری که در شماره ۷۶ نشریه ذهن در دسترس است نیز مسائلی چون حُسن عدالت و غایت‌گرایی در عدالت را می‌بینیم. همان‌گونه که ملاحظه می‌کنید، در باب عدالت فرهنگی و پیچیدگی‌های معرفت‌شناختی آن هیچ پژوهشی انجام نشده است و تحقیقات مذکور نهایتاً در باب عدالت اجتماعی به صورت کلی است.

۳. روش پژوهش

روش این تحقیق، توصیفی-تحلیلی است. محقق هنگامی که بخواهد دریابد که یک موضوع چگونه است و پدیده، مطلب و یا یک شیء چیست، از این روش استفاده می‌کند. این تحقیقات هم جنبه کاربردی دارد و هم جنبه مبنایی. هنگامی که از نتایج در تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی استفاده می‌شود کاربردی خواهد بود و در بعد بنیادی یا

1. Charles W. Mueller

2. Distributive Justice Evaluations in Two Cultural Contexts: A Comparison of U.S. and South Korean Teachers (1999).

مبنایی، به کشف حقایق و واقعیت‌های جهان خلقت می‌پردازد. امکان زیادی وجود دارد که این تحقیقات به نظریه منجر شود. به عبارت دیگر، از طریق تحقیقات توصیفی می‌توان به شناخت‌های کلی دست یافت (حافظ‌نیا، ۱۳۷۸، ص ۴۵). از طرف دیگر، ابعاد معرفت‌شناسی متکثر است، لذا برای رسیدن به اهم آنها در عدالت فرهنگی، از فهرست تأملاتی که استاد واعظی در کتاب نقد و بررسی نظریه‌های عدالت مطرح کرده است بهره برده‌ایم و آنها را در عدالت فرهنگی جریان داده‌ایم. همچنین از بحث عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی در عدالت، به بحث معرفت‌شناختی نسبیّت عدالت فرهنگی رسیده و آن را باز کرده‌ایم. سؤالات معرفت‌شناختی عدالت فرهنگی می‌تواند بیش از این باشد، اما تعدادی که ما بیان کرده‌ایم، حاصل استقرا است، نه لزوماً تقسیم منطقی و عقلی. به نظر ما هر کس بخواهد به نظریه و معیار عدالت فرهنگی دست یابد، به ترتیب باید تکلیف خود را با مبدأ درک عدالت فرهنگی، عینی یا ذهنی‌بودن آن (نسبیّت عدالت فرهنگی)، روش‌شناسی دستیابی به معیارها، تکثر‌گرایی در معیارها، و اولویت حق و خیر، روشن کند.

۴. عدالت فرهنگی

تعریف عدالت فرهنگی کار ساده‌ای نیست، اما به‌طور کلی از عدالت در حوزه فرهنگ صحبت می‌کند. عدالت با هر تفسیری که باشد، اعم از برابری یا اعطای حقوق یا رعایت تناسب و... قرار است در فرهنگ بسط پیدا کند.

در بحث عدالت فرهنگی، پرسش اصلی این است که آیا می‌توان حوزه فرهنگ را مشمول مثلاً عدالت توزیعی قرار داد؟ آیا همان‌گونه که اقتصاد، سیاست، بهداشت و... مشمول عدالت توزیعی می‌شوند و همان‌طور که از توزیع عادلانه خیرات سیاسی، و توزیع عادلانه خیرات اقتصادی صحبت می‌کنیم، آیا می‌توان از چیزی تحت عنوان عدالت فرهنگی، یعنی توزیع عادلانه خیرات فرهنگی بحث کرد؟ (واعظی، ۱۳۹۸، ص ۴).

فرهنگ را چه در تعریف تیلور بینیم که آن را مجموعه پیچیده‌ای از دانش‌ها،

باورها، هنرها، قوانین، اخلاقیات، عادات و هر چه که فرد به‌عنوان عضوی از جامعه، از جامعه خویش فرا می‌گیرد تعریف می‌کند، و چه به تعاریف دیگر مانند انواع تعاریف وصف‌گرایانه، تاریخی، هنجاری، روان‌شناسانه، ساختاری و تکوینی که ال کروبر و کلاید هون^۱ در کتاب فرهنگ: نقدی بر مفاهیم و تعاریف^۲ آنها را توضیح داده‌اند بنگریم، به ساحتی مهم از ساحت‌های حیات جمعی بشری پی می‌بریم که دارای مهم‌ترین لایه‌ها، شامل جهان‌بینی، ارزش‌ها، هنجارها، نماده، ایدئولوژی و تکنولوژی است (افروغ، ۱۳۷۹، ص ۱۹). هنگامی که به ساحت فرهنگ نگاه می‌کنیم، دو کنش‌گر عمده وجود دارد؛ افراد جامعه در مقام کنشگر عمومی فرهنگ، و سیستم در مقام نظام فرهنگی که هر کدام عملی دارند که هم آن عمل و هم ساحت آن عمل یعنی عرصه فرهنگ، قابلیت اتصاف به صفت عادلانه و یا ناعادلانه را دارد. عدالت فرهنگی قرار است نهایتاً به معیارها و شاخص‌هایی برسد تا عادلانه یا ناعادلانه بودن را تعیین کند.

۵. تأملات معرفت‌شناختی عدالت فرهنگی

۵-۱. مبدأ درک عدالت فرهنگی

اینکه از میان عقل، حس، الهام، شهود، عرف، وحی و... کدام یک ابزار معرفت‌شناسی انسان در فهم عدالت است، بحثی مهم و البته پردامنه است. قسمتی از این بحث که «به احکام اخلاقی درباره عدالت مربوط می‌شود» (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۶۴) و به این سؤال پاسخ می‌دهد که «حسن عدالت و قبح ظلم را کدام مرجع معرفتی تصدیق و تعیین می‌کند» (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۶۴)، بحثی فلسفی، فرااخلاقی و کلامی خواهد بود و ورود عمقی به آن از حوصله این تحقیق خارج است.

آنچه در عدالت فرهنگی برای ما بیشتر موضوعیت دارد، مبدأ تشخیص مصادیق عدالت فرهنگی و بی‌عدالتی فرهنگی است. در اینجا تفاوت عدالت اقتصادی و عدالت

1. Kroeber A. L., C. Kluckhohn

2. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions

فرهنگی به کمک ما می‌آید؛ تفاوتی که در عدالت اقتصادی - به‌عنوان مهم‌ترین و نزدیک‌ترین مفهوم عدالت به ذهن - با عدالت فرهنگی وجود دارد، در مؤلفه «انتخاب»^۱ است. در اقتصاد، دولت^۲ مهم‌ترین و مؤثرترین فاعل^۳ در توزیع ثروت است. هرچند که بازیگران دیگر عرصه اقتصاد مانند بخش خصوصی نیز سهم بسزایی دارند، اما عموم مردم که مصرف‌کننده خیرات اقتصادی هستند، نظاره‌گر تصمیم دولت و دیگر بازیگران در توزیع ثروت و مواهب اقتصادی هستند. این نظاره‌گری سبب می‌شود که مردم وارد مقوله معیار و اصول عدالت اقتصادی نشوند و این بار بر روی دوش تقسیم‌کننده و توزیع‌کننده، یعنی همان دولت باقی می‌ماند. اما در عدالت فرهنگی، مردم در تولید فرهنگ، آنجا که قرار است ایده، فکر، اندیشه و... توزیع شود، کنش‌گر فرهنگی خواهند بود و مؤلفه «انتخاب» نقش پررنگی خواهد داشت. در فرهنگ، غیر از امکانات و منابع فرهنگی که دولت توزیع می‌کند، مردم با «انتخاب»های خود در تفکر، اندیشه، رفتار و سبک، فرهنگ را می‌سازند. مردم انتخاب می‌کنند که اولاً در مقام کنش‌گر، چه کنش فرهنگی را انتخاب کنند و ثانیاً در مقام مصرف‌کننده فرهنگ، چه مصرفی را انتخاب نمایند. هرچند نمی‌توان منکر نقش سیاست‌های فرهنگی دولت‌ها شد، اما نهایتاً تعیین معیار عدالت فرهنگی را نمی‌توان برخلاف اقتصاد بر روی دوش دولت‌ها گذاشت، چراکه در آنجا خیرات و مواهب در اختیار دولت‌ها بود و اینجا در اختیار مردم.

در مباحث عمیق معرفت‌شناسی در کتب عدالت، برخی حس‌گرایان^۴ مانند هیوم، این قضایا (مانند عدالت) را چیزی جز انعکاس و ابراز تمایلات و احساسات درونی فرد نمی‌دانند (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۴۲). آنها ارزش‌های اخلاقی از جمله ارزش عدل را از قبیل آرای محموده می‌دانند که چون در زندگی اجتماعی انسان مفیدند در جامعه پذیرفته

1. choice

2. state

3. agent

4. Sensualism (احساس‌گرایی)

می‌شوند و در نتیجه حکایت از حقایق نفس‌الامری نمی‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳)؛ در مقابل، مضمون این قضایا در نظر عینی‌گرایان^۱ واقعیتی است که مورد شناخت و تصدیق‌گوینده معتقد به این گزاره‌ها قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). در تشخیص مصادیق عدالت فرهنگی، نگاه مردم به‌عنوان کنش‌گران عام فرهنگ، به‌میزان تفاوت و قدرت فهم آنها، می‌تواند توسط همه ابزارهای معرفت‌شناسی صورت‌گیرد و بعضی مبتنی بر حس خود که در اموری مانند نیاز، علاقه و لذت تبلور پیدا می‌کند، یک فعل، سیاست یا کنش را در فرهنگ متصف به صفت عادلانه یا ظالمانه می‌کنند. البته باید توجه کرد که این مدل تعیین مصداق، ربطی به معرفت‌شناسی مردم در کشف چرایی حُسن عدالت ندارد. ممکن است آنها در تعیین مصداق عدالت فرهنگی، مبتنی بر حس عمل‌کنند، اما در حکم اخلاقی عدالت، از حس‌گرایانی مانند هیوم - که عدالت را یک ارزش یا فضیلت مستقل از امیال انسان نمی‌داند و معتقد است عدالت فقط یک نیاز در شرایط خاص است (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۳) - تبعیت نکنند و حکم حُسن عدالت را از ابزاری چون وحی یا عقل به دست آورده باشند. برخی نیز در تعیین مصادیق عدالت فرهنگی از همان مسیری که اصل حُسن بودن عدالت و قبیح بودن ظلم را کشف کرده‌اند پیش بروند که به نظر می‌رسد صحیح‌ترین راه درک مصادیق عدالت فرهنگی، همین راه باشد. برای توضیح این مطلب لازم است به ذات‌داشتن و اصیل بودن فرهنگ اشاره کنیم. نظریه «اصالت فرهنگ» که توسط حمید پارسانیا در پاسخ به مسئله «هستی‌شناسی جامعه» مطرح شده است (سیدی‌فر و فرقانی، ۱۳۹۴، ص ۳۴) و نظریه فرهنگی «حکمت متعالیه»، به‌شدت طرفدار ذات‌داشتن فرهنگ‌اند. پارسانیا مبتنی بر حکمت متعالیه، فرهنگ را بخشی از معرفت مشترک می‌داند که به زیست‌جهان انسان وارد شده است (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۵۲). این ورود حاکی از یک منشأ خاص ذاتی است که پیش از انسان وجود داشته است. پس از ورود به انسان، این انسان است که معانی نهادینه‌شده را به عرصه کنش‌های روزانه وارد می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۱۷۵) و رفتار و کنش خود را شکل می‌دهد. انسان، بخشی

از فرهنگ، به‌خصوص لایه درونی و معنوی و معنایی و اعتقادی فرهنگ را از خداوند به ارث برده است. منشأ نظام‌های فکری متعددی که در جهان توسط انسان عرضه می‌شود، کاربرد همان تعالیم، اما متناسب با جهان محسوس است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

دیگر سطوح فرهنگ از طریق شرح شارحان و تبلیغ معلمان و قانون‌گذاران، محتوای خود را از آن لایه اولیه و اصلی اخذ می‌کنند و بنابراین بیرونی‌ترین سطح فرهنگ که ناظر به رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی افراد و جامعه است را شکل می‌دهند (ماحوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

اگر مبتنی بر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی در اسلام، فطرت را لحاظ کنیم، به بخش عمده از معرفت در وجود آدمی اشاره کرده‌ایم که عهده‌دار ذات فرهنگ است. به‌عبارتی در فرهنگ‌شناسی اسلامی، ما صفر فرهنگی به‌معنای انسان بدون فرهنگ نداریم. صفر فرهنگی نشان‌دهنده جایی است که فرهنگ آغاز می‌شود. یعنی پیش از آن فرهنگی وجود نداشته است. با توجه به انسان‌شناسی الهی و سابقه روح بر جسم و اقرار به آمدن بخش اولیه فرهنگ از جایی دیگر، نمی‌توان به صفر فرهنگی (در این دنیا) معتقد شد. سرمنشأ فرهنگ از طرق مختلف مانند وحی و انکشاف و الهام آمده و آدمی فقط در مقام منعکس‌کننده این انکشاف حقیقت و واقعیات هستی‌شناسی است (صافیان، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳)؛ لذا در بحث مبدأ درک مصادیق و معیارهای عدالت فرهنگی، مصادیقی که منطبق بر بایدها و نبایدهای همان معرفت مشترک است را به‌عنوان مصادیق عدالت فرهنگی تعیین می‌کنند.

۲-۵. درنگی در مقوله نسبت عدالت فرهنگی

عرصه فرهنگ فارغ از همه پیچیدگی‌هایش تبلور پیامد و اثر کنش‌های فرهنگی و ساختارهای فرهنگی است. اگر «انتخاب فرهنگی» و به‌تبع آن «کنش فرهنگی» افراد در یک جامعه می‌تواند به اندازه تعداد آنها متفاوت باشد، این سؤال پیش می‌آید که کدام‌یک به «درستی» و «عادلان‌بودن» نزدیک‌تر است و آیا می‌توان یک کنش فرهنگی را به‌عنوان کنشی عادلانه برای دیگران نیز الزام‌آور دانست؟! یا اگر ساختار فرهنگی

متفاوتی در جامعه به وجود آمد، چگونه متصف به عادلانه یا ناعادلانه می‌شود؟! این سؤالات به «اختلاف نظر واقع‌گرایان^۱ و غیرواقع‌گرایان درباره گزاره‌های ارزشی و اخلاقی» (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۶۰) بازمی‌گردد. واقع‌گرایان معتقدند گزاره‌های اخلاقی به حقایق اخلاقی در عالم بازمی‌گردند، یعنی فارغ از اینکه ما نسبت به آنها چه احساس و برداشتی داریم، آنها به حقایق واقعی و ثابت متصل‌اند (مک‌ناوتن، ۱۳۸۰، ص ۷۵)؛ در نتیجه می‌توان صادق یا کاذب بودن گزاره‌های اخلاقی را مستقل از کنش‌کنش‌گر تحصیل کرد (Smith, 2000, p. 15). در مقابل واقع‌گرایی، رویکرد غیرواقع‌گرایی است که تمایلات و ترجیحات فردی را معیار قرار می‌دهد و به نسبی‌گرایی منجر می‌شود؛ چراکه مبنا و منشأ عینی و حقیقی ثابتی را برای گزاره‌های اخلاقی رد می‌کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ص ۴۸). این نسبی‌گرایی در فرهنگ، ما را به سمت نسبییت فرهنگی می‌کشاند.

نسبییت فرهنگ از دو جهت مهم است؛ جهت اول اینکه چه چیزی یا چه اصلی در فرهنگ درست است و این را چه کسی تشخیص می‌دهد. شاید بعضی همچون پروتاگوراس^۲ معتقد باشند که «انسان معیار همه چیزها است» (کاشفی، ۱۳۷۸، ص ۷۷) و بعضی دیگر - به‌عنوان مثال - شرع و دین را معیار بدانند. آنچه در وادی فرهنگ، مشکل اصلی را ایجاد می‌کند همین نسبییت فرهنگی است که برای شخص و کنش‌گر فرهنگی در انتخاب کنش‌های فرهنگی‌اش این دفاع و توجیه را ممکن می‌سازد که بگوید «من خودم می‌دانم چه چیز درست است.» جهت دوم اشاره به این نکته دارد که تغییرات فرهنگی درون جامعه که تحت تأثیر عوامل بیرونی مانند حرکت پویا و یک‌طرفه فرهنگ جهانی به سمت فرهنگی خاص هستند، آیا می‌توانند با همان اصولی که فرهنگ جهانی مبتنی بر آنها مطلوب تصور می‌شوند، مطلوب تصور شوند؟! به عبارت دیگر، آیا افراد یک جامعه می‌توانند بگویند هر آنچه در جوامع دیگر - به‌خصوص جوامع پیشرفته - در حال وقوع است، همان نسخه‌ای است که می‌تواند برای ما نیز کاربرد داشته

1. Realists

2. Protagoras

باشد؟ آیا اصول، معیارها و ارزش‌های نظام فرهنگی همه جوامع یکسان است؟! نسیت فرهنگی برای پاسخ به همین سؤال‌ها است.

اصل نسیت فرهنگی درصدد اثبات این گزاره است؛ تمام ارزش‌ها و هنجارها تابع یا فرآورده فرهنگ خاص خود هستند و علاقه‌ها و تمایلات جامعه خود و فرهنگ خود را منعکس می‌سازند (بشیریه، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸). البته برخی از تعبیر نسبی‌نگری فرهنگی^۱ استفاده می‌کنند؛ نسبی‌نگری فرهنگی به این معنا که خوب و بد به فرهنگ وابسته است: «خوب» یعنی چیزی که در فرهنگ یک جامعه، مورد تأیید آن جامعه است (Gensler, 2011, p. 9) و همین که جامعه‌ای یک اصل را تأیید کند، آن اصل یک «خوب» است. این نگاه به نسبی‌گرایی فرهنگی، حاصل این اصل است که نظام‌های اخلاقی بعد از نظام‌های فرهنگی شکل می‌گیرد. یعنی جوامع همان‌طور که سبک‌های مختلف خوراک و پوشاک را به وجود می‌آورند، به همان صورت نظام‌های اخلاقی^۲ متفاوت را تولید می‌کنند (Gensler, 2011, p. 42). نسبی‌نگری یا نسبی‌گرایی فرهنگی می‌گوید هیچ چیز که همه جا و به‌طور مطلق «درست» یا «نادرست» باشد وجود ندارد، بلکه در «این جامعه» یا در «آن جامعه» درست یا نادرست است و ممکن است در جای دیگر متفاوت شود (Gensler, 2011, p. 8). نسیت فرهنگی و واژه‌های مشابه آن مانند نسبی‌نگری فرهنگی، نسبی‌گرایی فرهنگی، نسبی‌انگاری فرهنگی، همه و همه اشاره به دو چیز دارد؛ ۱. باورها از فرهنگ تأثیر می‌پذیرد و بهترین راه فهمیدن آنها در بستر فرهنگ است،^۳ و ۲. نظام مؤید یا مبطل پشتوانه‌ای فرهنگ‌ها با یکدیگر متفاوت است.

خطر عمده‌ای که نسبی‌نگری در فرهنگ را دچار چالش می‌کند، لزوم سکوت در برابر «ناهنجاری‌های پذیرفته‌شده» در صورت پذیرش نسبی‌نگری است. به قول گنسلر، اصولاً نسبی‌نگری فرهنگی ضد روحیه فلسفی، یعنی روح نقادی موجود در آن است (Gensler, 2011, p. 11). آنچه در جامعه امروز ما تحت‌عنوان «احترام به انتخاب دیگران»،

1. Cultural relativism

2. Moral codes

3. Encyclopedia of Anthropology Edited by James Brix □ Cultural relativism

«حریم شخصی» و... در فرهنگ، یعنی در دفاع از ناهنجاری‌های فرهنگی که مرتکب می‌شوند می‌بینیم، عباراتی است که از اعتقاد به نسبیّت در فرهنگ برمی‌آید. نمی‌توان به آنها انتقاد کرد؛ چراکه قائل به درستی و نادرستی فرهنگ بر اساس یک نظام پیشینی اعتقادی یا دینی و مانند اینها نیستند. البته اینکه فرهنگ چیست، در اعتقاد به نسبیّت و عدم آن نقش بسزایی دارد. اگر فرهنگ همان چیزی باشد که بعد از پذیرش جمعی در جامعه فرهنگ می‌شود، در این صورت شاید نسبیّت فرهنگی نیز به حق باشد، اما چنانچه فرهنگ ابتدائاً از جایی آمده، در اختیار انسان قرار گرفته و سپس در مسیر جامعه با تغییراتی روبه‌رو شده است، دیگر نمی‌توان به نسبیّت مطلق فرهنگ معتقد بود. البته شاید نسبی بودن بخش‌هایی فرهنگی تا جایی که ذات آن را دستکاری نکند، اشکالی نداشته باشد. اگر به نسبی‌گرایی فرهنگی وارد شویم، چگونه زنده‌به‌گور کردن دختران در بعضی فرهنگ‌ها یا پاک‌سازی قومی در بعضی دیگر را توجیه کنیم؟ دیگر «اصلاح فرهنگ» و «جنبش‌های اصلاحی» چه معنایی پیدا می‌کند؟ (Macklin, 1999, p. 68).

اگر فرهنگ تابع عمومی بودن و پذیرش جمعی آن است، پس فرهنگ‌های غلط نیز باید توجیه‌پذیر باشند. لذا نسبیّت فرهنگی، وجود یک اصلی پیشینی همیشه‌صحیح در عدالت فرهنگی را انکار می‌کند؛ اصلی که بتواند برخی معیارهای اصول فرهنگی را متناسب با آنچه در عالم واقعیت دارد به ما یاد دهد.

راه‌حل عبور از نسبیّت که توضیح داده شد، توجه به اصالت عرصه فرهنگ است. فرهنگ همان‌گونه که بیان شد،^۱ دارای ذات و اصالتی است که منطبق بر هستی‌شناسی اسلامی به بشر داده شده است. فرهنگ را نمی‌توان مبتنی بر نگاهی ذهنی، متناسب با اختیار و آزادی فرهنگی تعریف کرد، بلکه باید به دنبال حقیقت فرهنگ که همان معرفت مشترک نازل الهی است، مؤلفه‌ها و جزئیاتش را نگاشت.

فرهنگ را می‌توان ذیل «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۱) و مبتنی بر «شمولیت و عمومیت آیه که از سیاق نفی فهمیده می‌شود» (طباطبایی،

۱. این مسئله در بخش قبل (انتهای قسمت ۱-۵) تبیین شد.

۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۰۹)، از چیزهایی دانست که در نزد خداوند بوده و مقداری از آن به انسان داده شده است. «چون موضوع حکم در آیه شریفه کلمه "شیء" است، و کلمه مذکور از عمومی ترین الفاظ است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۰)، می توان فرهنگ را نیز در دایره شمول این حکم وارد کرد. با این استدلال می توان ذات داشتن فرهنگ را ادعا کرد؛ چراکه همه چیز حتی فرهنگ به عنوان چیزی که موجودیت دارد، در خزائن الهی قرار دارد. نکته جالب دیگری که می توان از آیه برداشت کرد، بر ساخته بودن بخش دیگر فرهنگ است؛ قدر معلومی از فرهنگ که اختیار انسان امکان تصرف در فرهنگ نازل شده از بالا را به انسان می دهد.

۳-۵. روش دستیابی به معیارها در عدالت فرهنگی

این محور با عنوان «روش شناسی دستیابی به اصول عدالت» در کتاب نقد و بررسی نظریه های عدالت آورده شده و لزوم بررسی روش نظریه پردازان عدالت در دستیابی به کلان نظریه عدالت را گوشزد می کند. در اینجا با بهره گیری از این محور، این تأمل فلسفی را باز می کنیم که چگونه در عدالت فرهنگی باید به معیارها دست یافت. روش شناسی از جهت پیشینی وظیفه نظریه پرداز است که پیش از ورود به نظریه، روش دستیابی به نتیجه را برای خود تعیین کند و از جهت پسینی، یک مطالعه درجه دوم، و وظیفه کسی است که روش نظریه پرداز را بررسی می کند تا از صحت و سقم نتایج او آگاه شود. هر نظریه پردازی در حوزه عدالت فرهنگی باید روشی را برای رسیدن به معیارهای عدالت فرهنگی اتخاذ کند. روش شناسی^۱ در اینجا ما را کمک می کند تا به این سؤال پاسخ دهیم. یک نظریه اگر روش نداشته باشد و یا از مسیر روش خود به بی راهه رود، احتمالاً با مشکل روبه رو خواهد شد. دیگران نیز اگر در مطالعه نظریات عدالت فرهنگی مطالعه روش شناسانه نداشته باشند، احتمالاً نخواهند توانست نظریه بهتر را گزینش کنند. هر چند در کلان نظریه های عدالت ما عمدتاً با

1. methodology

بحران روش‌شناسی روبه‌رو هستیم (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۰)، اما این بحران به‌نسبت در نظریه رالز کمتر دیده می‌شود. رالز روش خود را بر دیدگاه وظیفه‌گرایی سوار کرده (Rawls, 1971, p. 130) و توافق و قرارداد افراد در وضعیت پیشنهادی‌اش، یعنی وضعیت نخستین یا اصیل را روش خود قرار می‌دهد (Rawls, 2001, p. 310). به نظر می‌رسد در عدالت فرهنگی، بحران روش‌شناسی در رسیدن به معیارها و اصول بیشتر دیده شود؛ از آن جهت که برای این مهم باید دیدگاه نظریه‌پرداز درباره هر دو مقوله فرهنگ و عدالت روش‌مند باشد.

برای رسیدن به معیارهای عدالت فرهنگی باید به چند پرسش اساسی، هم در فرهنگ و هم در عدالت، پاسخ داد. پرسش چیستی ماهیت فرهنگ، چیستی مؤلفه‌های فرهنگ، امکان یا عدم‌امکان کنترل فرهنگ، دارای ذات بودن فرهنگ یا برساخته بودن فرهنگ، و رسالت فرهنگ پردازد. پاسخ‌ندادن به این پنج پرسش، نمی‌تواند مسیر روشی درستی را برای دستیابی به معیارهای عدالت فرهنگی پیش روی اندیشمند قرار دهد. در بخش عدالت نیز پاسخ به سه پرسش «معطی عدالت چیست؟»، «اصالت با فرد است یا جامعه؟»، و «غایت‌گرایی اولویت دارد یا وظیفه‌گرایی؟»، راه را بر وصول به معیارهای عدالت هموار می‌کند. اگر کسی که می‌خواهد به معیارها و اصولی در عدالت فرهنگی دست پیدا کند، به این سؤالات پاسخ ندهد، قطعاً روش او خدشه داشته و با بحران روش‌شناختی، و در نتیجه، ایراد در معیارها و اصول روبه‌رو خواهد شد. پاسخ به این پرسش‌ها هر کدام تحقیقی جدا می‌طلبد که در این مقال نمی‌گنجد. روش دستیابی به معیارهای عدالت فرهنگی از مسیر پاسخ به این پرسش‌ها می‌گذرد. به‌عنوان مثال، کسی که قائل به عدم کنترل‌پذیری فرهنگ باشد، اساساً نمی‌تواند برنامه‌ریزی خاصی برای عدالت فرهنگی داشته باشد و نهایتاً عدالت فرهنگی را یک پیامد ذاتی از مقوله‌هایی مانند آزادی فرهنگی تلقی می‌کند، و اگر کسی بر رویکرد غایت‌گرایی اصرار داشته باشد و خیر را مقدم بر حق بشمارد، طبیعتاً باید برای فرهنگ یک ذات و به‌تبغ یک خیر تعریف شده لحاظ کند.

۴-۵. وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در معیار عدالت فرهنگی

این محور در کلان‌بحث عدالت توزیعی آورده می‌شود، اما ما آن را به عرصه‌ای از عرصه‌های عدالت اجتماعی آورده‌ایم؛ چراکه فرهنگ خود عرصه‌ای متکثر است و بحث از وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در آن سودمند و ضروری خواهد بود. اساساً زمانی درباره نگاه کثرت‌گرایی در معیارها بحث می‌شود که تکثر ماهیتی مواهب و خیرات وجود وارد و باید برای هر خیر و موهبت معیاری جداگانه تصویر و تعیین کرد. وحدت‌گرایی در اینجا اشاره به این‌گرایش دارد که برای تمام ابعاد زیست اجتماعی و ساحت‌های حیات جمعی، اصل و معیار نهایی و مشترکی ارائه شود (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۱). نگرش وحدت‌گرا همان‌گونه که از عنوان آن مشخص است، به‌دنبال وحدت اصول با وسعت کاربرد حداکثری در تمام حوزه‌ها است. این‌گرایش، توجهی به موضوع و حوزه عدالت ندارد و به‌عام‌بودن اصول خود می‌اندیشد؛ اصولی که بتوان در هر حوزه و عرصه‌ای که به‌دنبال عدالت در آن هستیم، آنها را پیاده کنیم و عرصه‌ای عادلانه داشته باشیم.

رویکرد وحدت‌گرا به معیارها و اصول عدالت را، از منظری دیگر، می‌توان «تعمیم‌گرا» نامید؛ زیرا اصل یا ارزش و مبنایی معین را به تمام حوزه‌های حیات جمعی تعمیم می‌دهد و آن را مبنای یگانه ترسیم ساختار کلان جامعه در همه عرصه‌هایش می‌داند... نظریه عدالت جان رالز از مصادیق بارز تعمیم‌گرایی در روزگار ما است (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

احتمالاً نگرش وحدت‌گرای رالز مبتنی بر همان نگاه لیبرالیسم در به‌رسمیت‌نشاختن ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی گوناگون جوامع است؛ برخلاف جامعه‌گرایان که زیر بار ارزش‌های عام و جهانی لیبرالی نمی‌روند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵، ص ۲۱). در مقابل این رویکرد، نگرش تکثرگرا در عدالت اجتماعی و اصول آن وجود دارد. این نگرش اساساً التزام به معیار یا اصل مشترک و مشخصی در توزیع مواهب برای همه ابعاد را ممکن نمی‌داند (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۱). این نگرش برای هر حوزه اصل خاص خود را تجویز می‌کند و شاید در هر حوزه به‌طور جداگانه نیز با توجه به خصوصیات ویژه

اعضایش اصول متعددی را بیان کند. در این نگاه باید برای هر نظام و حتی خرده‌نظام، اصول عدالت جداگانه‌ای نگاشت. البته واضح است که مشابهت اصول در بعضی موارد مخل نگاه تکثرگرا نیست. والتزر و نظریه عدالت او، مثال خوبی برای رویکرد تکثرگرایی است. برخی معتقدند تکثرگرایی والتزر از آن جهت که هیچ معیار عامی ارائه نمی‌دهد، خود منجر به بی‌عدالتی می‌شود (Barry, 1995, p. 343). اشکال دیگر به رویکرد والتزر این است که تنوع و تفاوت فرهنگ‌های بیگانه و موجود در جامعه، اجازه تفسیر همسان از مواهب اجتماعی را نمی‌دهد. لذا نباید جامعه را در یک روند توصیفی بررسی کرد، بلکه باید به سمت روش‌های هنجاری هدایت نمود (توانا و هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۳)؛ یعنی به دلیل عدم امکان توصیف یک شکل مواهب توسط مردم، حدود، اصول و معیارها از مسیر هنجاری به جامعه ارائه شود.

سؤال اصلی این است که آیا می‌توان اصول عدالت را بر پایه یک رویه وحدت‌گرایانه استوار کرد یا برای عمل‌گرایانه‌تر کردن اصول عدالت باید رویه‌ای کثرت‌گرایانه اتخاذ نمود؟! به عبارت دیگر، آیا می‌توان اصول عدالتی برای فرهنگ وضع کرد تا همه مواهب و خیرات فرهنگی را پوشش دهد؟

فرهنگ یک فرایند است و دارای پویایی، سیالیت و تغییرات دائمی است. فرایند فرهنگی^۱ نقطه عزیمت این بحث است. فرایند فرهنگی اشاره به پویایی فرهنگ دارد و تبدیل شدن چیزهای فرهنگی^۲ به چیزهای دیگر فرهنگی که با اصل آن متفاوت است (Lyman, 2007, p. 218). در این روند، مؤلفه‌ها و عواملی وجود دارند که کار اصلی آنها تثبیت یا تغییر بخشی از فرهنگ است (Kroeber, 1948, p. 344). فرایندهای فرهنگی به تصمیم و انتخاب و کنش فرهنگی انسان وابسته هستند و به صورت خودکار عمل نمی‌کنند (Bidney, 1953, p. 137)؛ لذا فرایندها در درون نظام تعاملاتی افراد جامعه تعریف می‌شود، نه به عنوان یک سیستم طراحی شده توسط بخش خاصی از جامعه برای ارائه به بخش دیگر.

1. cultural process

2. cultural thing

اساساً خلاقیت‌ها و ابتکارات به‌عنوان منابع فرایند فرهنگی^۱ نقش ایفا می‌کنند^۲ و انسان آغازکننده این فرایند خواهد بود. رکن اصلی فرایند فرهنگی، افراد جامعه هستند که این فرایند را هدایت می‌کنند. لذا فرهنگ حتی به‌راحتی از نظامی به نظام دیگر منتقل می‌شود. گاهی اثر فرهنگی را در سیاست و گاهی در اقتصاد می‌بینیم و گاهی در خود فرهنگ تبلور دارد. از طرف دیگر، یکی از ویژگی‌های فرهنگ، میراث‌گونه بودن آن و حداقل بخش عمده‌ای از آن است. تعدد کنش‌های فرهنگی و انتخاب‌های فرهنگی، واقعیت دیگر فرهنگ است. تفاوت و تعدد خیرات و مواهب فرهنگی، ما را با عرصه‌ای متکثر روبه‌رو می‌کند که شاید به‌سادگی نتوان برای آن معیار و اصل عدالت فرهنگی تدوین کرد. شاید به‌مانند والتزر، برای هر یک از مواهب و خیرات فرهنگی، از آگاهی و اندیشه گرفته تا کالاهای فرهنگی، باید معیاری جداگانه ارائه داد. اجازه دهید در اینجا برای نشان دادن تکثر خیرات فرهنگی مثالی بیان کنیم؛ در نظریه شکاف آگاهی^۳، تیکنور^۴ و دونوهو^۵ معتقدند هنگامی که آگاهی از رسانه‌های جمعی منتشر می‌شود، طبقات اجتماعی-اقتصادی بالاتر در زمان کوتاه‌تری به اطلاعات و آگاهی دست می‌یابند و شکاف آگاهی اتفاق می‌افتد (Perry, 2001, p. 126)؛ هرچند نگارنده معتقد است با گسترش فضای مجازی، شکاف آگاهی به «شکاف تحلیل» تبدیل شده است؛ یعنی همه با سرعتی مشترک به آگاهی دست پیدا می‌کنند اما طبقات بالای اجتماعی به‌واسطه برخورداری از مؤلفه‌هایی مانند سواد، دسترسی به افرادی برای مشورت و... قدرت تحلیل بالاتری دارند، لذا آثار مخرب پیام کمتر به آنها آسیب می‌زند. در اینجا «آگاهی» و «اطلاعات» خیرهای فرهنگی هستند که توسط رسانه در فضای فرهنگی جامعه توزیع می‌شوند. ملاحظه می‌کنید که در این مثال «دسترسی برابر» نباید معیار ما باشد؛ چراکه

1. sources of all cultural processes

2. Ibid

3. Knowledge Gap

4. P. Tichenor

5. G. Donohue

همه مردم به طور یکسان قوت تحلیل ندارند، اما در توزیع کتاب قضیه می تواند متفاوت باشد. کتاب را باید با معیار «دسترسی برابر» توزیع کرد.

نکته دیگر توجه به زمینه‌ها در تولد و حیات فرهنگ‌ها است. آیا می توان اصول و معیارهای عدالت فرهنگی را که برای فرهنگ یک کشور شرقی تدوین شده، در یک کشور با فرهنگ غربی اجرا کرد؟ و یا معیارهای ثابتی در عدالت فرهنگی را برای جامعه مسلمان و یهودی استخراج کرد؟ زمینه‌گرایی^۱ در کنار تکثرگرایی می تواند مسیر کشف معیارها و اصول عدالت فرهنگی را هموارتر کند. لذا برای استخراج معیارهای عدالت فرهنگی در یک جامعه، حتماً باید به تاریخ فرهنگی و مؤلفه هویتی افراد آن جامعه و بازه زمانی موردنظر برای بسط عدالت فرهنگی توجه شود. البته پیشنهاد من این است که از یک روش تلفیقی استفاده کنیم؛ معیارها و اصولی عام در عدالت فرهنگی داشته باشیم که بتواند سه ضلع مکان، زمان و خیر را پوشش دهد؛ یعنی اصولی که هر خیر فرهنگی را در هر مکان فرهنگی و زمانی عادلانه توزیع کند، و در عین حال، اصولی برای جامعه خویش در کنار آن اصول عام تدوین نماییم.

۵-۵. غایت‌گرایی یا وظیفه‌گرایی در عدالت فرهنگی

بحث وظیفه‌گرایی^۲ و غایت‌گرایی^۳ و دعوای میان آن دو بحثی مهم در فلسفه اخلاق است که در عدالت نیز نقش بسزایی دارد. وظیفه‌گرایان، همان‌طور که از نام آنها پیدا است، وظیفه را بر نتیجه اولویت می‌دهند. وظیفه همیشه در اولویت و الزامی است، حتی اگر پیروزی خیر بر شر را به همراه نیاورد (فرانکنا، ۱۳۸۳، صص ۴۷-۴۶). وظیفه‌گرایان قاطعی مانند کانت معتقدند همه باید بر اساس وظیفه عمل کنند، حتی اگر آن وظیفه به ظاهر سودمند نباشد (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۴).

1. Contextualism

2. deontologism

3. Teleologicalism

در مقابل، غایت‌گرایی به هدف فعل، فواید و نتیجه آن می‌نگرد. به عبارتی یک عمل هنگامی صحیح است که نتایج مطلوب را به همراه بیاورد. معیار خوب یا بد بودن یک فعل را میزان اصابت آن به نتیجه مطلوب تعیین می‌کند (ویلیامز، ۱۳۸۳، ص ۱۷). نظریه‌های غایت‌گرا به استقلال خیر^۱ و تقدم آن بر حق^۲ باور دارند و معتقدان به وظیفه‌گرایی می‌گویند که تشخیص آنچه حق و وظیفه است، هیچ‌گونه بستگی به ارائه تصویری خاص از خیر ندارد (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۳). نظریه رالز از جمله نظریات عدالتی است که بر مبنای وظیفه‌گرایی ارائه شده است. ادعای رالز این است که اصول پیشنهادی وی، درستی اخلاقی‌شان را وام‌دار هیچ تصویری از خیر نیستند؛ چرا که آن اصول در یک وضع اصیل انتخاب می‌شوند که افراد در آن وضع تصویری از خیر ندارند (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۷۳)؛ در مقابل، نظریه عدالت فارابی مبتنی بر رویکردی غایت‌گرا در اخلاق و قائل شدن به تعبیری از خیر است (واعظی، ۱۳۹۳، صص ۱۳۰-۱۲۹).

به هر حال نمی‌توان برای خیر هیچ تصویری قائل نشد و هدف عالی و نهایی برای اعمال و حتی وظایف در نظر نگرفت. به عبارتی شاید وظیفه‌گرایی هم بدون معیاری برای خیر نهایی عملاً ممکن نباشد. این مهم به خصوص در جوامع دینی که سعادت را جستجو می‌کنند اهمیت دوچندان پیدا می‌کند؛ همان‌طور که فارابی خداوند را غایت همه چیز و خیر مطلق معرفی می‌کند (فارابی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷) که طبیعتاً در تقابل با هر چیز ولو حق اولویت پیدا می‌کند.

در عدالت فرهنگی باید کدام رویکرد را انتخاب کرد؟ برای پاسخ به این سؤال، اتخاذ رویکرد ما در ماهیت فرهنگ و اصالت فرهنگ بسیار مهم است. به عنوان مثال، اگر ماهیت فرهنگ، معرفت مشترک وارد شده از بالا به زندگی انسان‌ها باشد (افروغ، ۱۳۷۹، ص ۱۹؛ پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۵۲)، طبیعتاً مطلوبیت، خیر، غایت و هدف در فرهنگ معنا پیدا می‌کند. لذا نمی‌توان به سادگی و با کنار گذاشتن «خیر فرهنگی»، اولویت را به «حق

1. good

2. right

فرهنگی» داد. یا اگر فرهنگ را دارای ذات و لایه درونی ثابتی بدانیم، طبیعتاً خیر فرهنگی باید مبتنی بر همان ذات تعریف شود و به راحتی نمی توان آن را کنار گذاشت؛ لذا هر حق فرهنگی هم تعریف می شود، باید برای دستیابی به آن خیر فرهنگی باشد.

در نگاه اسلامی، «خیر» اهمیت فراوان دارد و دارای تصویری مشخص است و نزد بسیاری از مفسران و اندیشمندان، خیر آن چیزی است که اگر انسان بدان دست یابد به سعادت رسیده است. به عبارت دیگر، سعادت انسان همان خیری است که مخصوص انسان و مطابق با روح و جسم او است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۹). اساساً نگاه اسلام غایت گرایانه است و آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ» (توبه، ۱۱۱)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجَارِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (صف، ۱۰)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اضْبِرُّوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۲۰۰) که فلاح، رستگاری و بهشت را نتیجه مطلوب برخی اعمال مانند صبر و انفاق و جهاد و... می شمارند، دلالت هایی بر غایت گرایی در اسلام دارند (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۴۰). از طرف دیگر، انسان به واسطه ضعفی که در تشخیص دائمی و دقیق خیر دارد، باید تصور خود از خیر را از آنچه خداوند در قالب معارف الهی ارسال می کند تکمیل نماید. امکان ندارد انسان بدون هدف و بی تفاوت به نتایج کنش ها، صرفاً حقوق و تکالیف را برای خود تعریف کند. این سؤال همیشه در ذهن آدمی وجود دارد که این حق در صورتی که به من داده شود، نهایتاً مرا به کدام سمت خواهد برد و چه خیری برای من رقم خواهد زد.

البته بعضی نظریات نیز سعی در جمع میان وظیفه گرایی و غایت گرایی داشته و می گویند از آن جهت که شرط خوب بودن اعمال، ربط مستقیم آنها با قرب الهی است. بر این اساس، اسلام نگاهی غایت گرا دارد، اما از آن جهت که اسلام انسان را دعوت به تعبدی عقلانی از وحی می کند، نگاهی وظیفه گرا دارد (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۳).

در نهایت باید گفت فارغ از نگاه غایت گرایانه یا وظیفه گرایانه، مهم این است که غایت و خیر و وظیفه و حق، هر دو باید از سمت خداوند و علم الهی تعریف شود. انسان در دایره هستی شناسی و خداشناسی اسلامی نمی تواند سعادت خویش و وظایفی که

منجر به آن سعادت می شود را خود منحصرأ و به صورت استقلالی تشخیص دهد؛ لذا خداوند در قرآن کریم می فرماید: «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲۱۶). انسان از فقر تشخیصی رنج می برد که باید برای فهم خیر به خداوند و آنچه از او به بشر داده می شود، رجوع کند. این خیر، ذیل دلالت «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا يَشْرِكُونَ» (نمل، ۵۹)، به طور مطلق خداوند است و خیرات اجتماعی و فرهنگی نیز باید منتهی به همین خیر مطلق شود.

نتیجه گیری

پنج پرسش مهم معرفت شناختی پیرامون عدالت فرهنگی مطرح شد. پرسش هایی که عدم توجه بدان ها می تواند معیارها و شاخص های متفاوت و بعضاً نادرستی را تولید کند. در بحث از مبدأ درک عدالت فرهنگی، ما به دنبال چگونگی و منشأ کشف حسن و قبح عدالت فرهنگی نیستیم، بلکه آنچه بیشتر اهمیت دارد، چگونگی یافتن مصادیق عدالت فرهنگی است و در اینجا مقوله «انتخاب» فرهنگی برای ما مهم جلوه خواهد کرد. مردم فارغ از اینکه چگونه حسن عدالت را کشف کرده اند، ممکن است مبتنی بر نیاز یا علاقه و یا لذت، انتخاب فرهنگی خود را رقم بزنند. طبیعتاً این اصل نشان می دهد که برای تولید معیار عدالت فرهنگی باید انتخاب ها را بررسی کرد نه برداشت ها از عدالت را. این انتخاب ها و سپس معیارها، مبتنی بر تعریف ما از فرهنگ تحت عنوان «معرفت مشترک نازل شده» خواهد بود و طبیعتاً مصادیقی که منطبق بر بایدها و نبایدهای همان معرفت مشترک است، به عنوان مصادیق عدالت فرهنگی تعیین می شوند.

دومین تأمل ناظر به مقوله نسبت عدالت فرهنگی بود. فرهنگ در عدالت فرهنگی به عنوان عرصه تبلور عدالت به واقعیت متعالی بازمی گردد و ما را از خطر نسبی گرایی نجات می دهد. لذا باید برای تعیین معیارها و شاخص های عدالت فرهنگی به دنبال آن واقعیت گشت؛ واقعیتی که به همان معرفت مشترک و قدر معلوم نازل شده از خزائن خداوند بازمی گردد.

در روش دستیابی به معیارهای عدالت فرهنگی باید از پرسش‌هایی چون ماهیت فرهنگ، مؤلفه‌های فرهنگ، کنترل‌پذیری یا عدم کنترل‌پذیری فرهنگ، دارای‌ذات بودن فرهنگ یا برساخته‌بودن فرهنگ، و رسالت فرهنگ عبور کرد.

در دوگانه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی، با توجه به تكثر و تمایز مواهب و خیرات فرهنگی و پیچیدگی فرایند فرهنگی که مبتنی بر پویایی، سیالیت و تنوع، بسیار پیچیده و متغیر است، نمی‌توان با رویکرد وحدت‌گرا عدالت فرهنگی را تعریف و معیارها و شاخص‌های آن را تعیین کرد. موهبت‌ها و خیرات فرهنگی مانند ایده، خلاقیت، کالاهای فرهنگی، اندیشه، هویت فرهنگی و ... هر کدام باید معیاری مجزا داشته باشند. نیاز، استحقاق، کار، برابری و ... می‌توانند این معیارها را تشکیل دهند.

در پرسش غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی نیز بدون تصویری از خیر نمی‌شود وظیفه را تعیین کرد و در عدالت فرهنگی هم خیر فرهنگی بر حق فرهنگی اولویت پیدا می‌کند. پس اگر به دنبال کشف معیار و شاخص در عدالت فرهنگی هستیم، باید تصویر درستی از خیر پیدا کنیم.

فهرست منابع

۱. افروغ، عماد. (۱۳۷۹). فرهنگ‌شناسی و حقوق فرهنگی. تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش.
۲. بشیریه، حمید. (۱۳۸۵). فرهنگ از دیدگاه انسان‌شناسی و قوم‌شناسی. تهران: نشر نگاه معاصر.
۳. پارسایان، حمید. (۱۳۸۷). نسبت علم و فرهنگ. راهبرد فرهنگ، (۲)، صص ۵۱-۶۶.
۴. پارسایان، حمید. (۱۳۹۱). جهان‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.
۵. پارسایان، حمید. (۱۳۹۲). نظریه و فرهنگ: روش‌شناسی بنیادین تکوین نظریه‌های علمی. راهبرد فرهنگ، (۲۳)۶، صص ۷-۲۸.
۶. توانا، محمدعلی؛ هاشمی‌اصل، سیدعبدالله. (۱۳۹۶). خوانش انتقادی نظریه عدالت مایکل والزر در پرتو تفسیر متن-زمینه‌محور. فصلنامه سیاست، ۴۷(۱۸۶)، صص ۳۴۹-۳۳۳.
۷. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی. قم: نشر معارف.
۸. جوادی، محسن. (۱۳۸۳). اخلاق. دایرة المعارف قرآن کریم (ج ۲). قم: بوستان کتاب.
۹. حافظ‌نیا، محمدرضا. (۱۳۷۸). مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: انتشارات سمت.
۱۰. سیدی‌فرد، سیدعلی؛ فرقانی، محمدکاظم. (۱۳۹۴). نقد نظریه «اصالت فرهنگ بر اساس آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه». نشریه دین و سیاست فرهنگی، (۵)، صص ۴۸-۳۳.
۱۱. شیروانی، علی. (۱۳۷۸). ساختار کلی اخلاق اسلامی. قیسات، (۱۳)، صص ۳۸-۴۴.
۱۲. صافیان، محمدجواد. (۱۳۸۷). دکتر داوری؛ شاعری و تفکر. در: فیلسوف فرهنگ: جشن‌نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی (گردآورنده: حسین کلباسی اشتری). تهران: انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: موسوی همدانی، ج ۹ و ۲۳). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۴. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۸). رسائل فلسفی فارابی: ترجمه دوازده رساله از آثار معلم ثانی (مترجم: سعید رحیمیان). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. فرانکنا، ویلیام کی. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق (مترجم: هادی صادقی). قم: کتاب طه.
۱۶. کاشفی، محمدرضا. (۱۳۷۸). نسبیّت فرهنگی: مبانی و نقدها. نشریه قبسات، ۴(۱۴)، صص ۷۶-۹۸.
۱۷. کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق (مترجم: حمید عنایت و علی قیصری). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۸. ماحوزی، رضا. (۱۳۹۰). بنیاد فلسفی فرهنگ. فصلنامه تخصصی فلسفه و کلام، ۵(۵)، صص ۱-۱۹.
۱۹. مالها، استفان؛ سوئیفت، آدام. (۱۳۸۵). جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم (مترجم: جمعی از مترجمان). تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). اخلاق در قرآن (محقق و نگارنده: محمدحسین اسکندری، ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. مک‌ناوتن، دیوید. (۱۳۸۰). بصیرت اخلاقی (مترجم: محمود فتحعلی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). خرد جاودان. مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۲۳. واعظی، احمد. (۱۳۸۴). نظریه عدالت در اندیشه دیوید هیوم. پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۶(۲۴)، صص ۳۱-۵۳.
۲۴. واعظی، احمد. (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۵. واعظی، احمد. (۱۳۹۸). درس‌گفتارهای عدالت (جلسه نهم، ۱۸/۴/۱۳۹۸). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۲۶. ویلیامز، برنارد. (۱۳۸۳). فلسفه اخلاق. قم: نشر معارف.

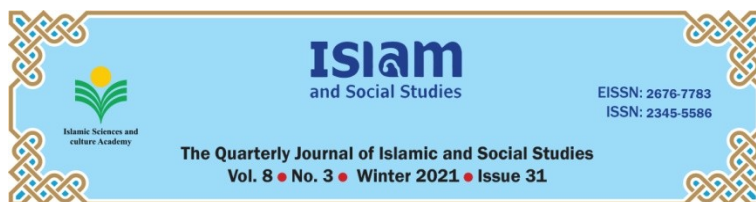
27. Barry, Brian. (1995). *spherical justice and global injustice in pluralism justice and Equality*. oxford :oxford university press.
28. Bidney, D. (1953). *Theoretical Anthropology*. New York: Columbia University Press.
29. Gensler, Harry. (2011). *ethics: a contemporary introduction (second edition)*. New York and London: Routledge.
30. K. Perry, David. (2001). *Theory and Research in Mass Communication*. Routledge.
31. Kroeber, A.L. (1948). *Anthropology (rev. edn)*. New York: Harcourt, Brace and Company.
32. Lyman, R. Lee. (2007). What is the `process' in cultural process and in processual archaeology? *SAGE Journals*, 7(2), pp. 217-250.
33. Rawls, John. (1971). *a theory of justice*. the Belknap press of Harvard University press, Cambridge, mass.
34. Rawls, John. (2001). *Collected Papers (editor: Samuel Freeman)*. Harvard University Press.
35. Ruth, Macklin. (1999). *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford University Press.
36. Smith, M. (2000). *Moral Realism*. in *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Lafollette, H (ed.) Oxford: Blackwell, pp. 15-37.

References

1. A group of authors. (1385 AP). *Philosophy of ethics based on educational topics*. Qom: Ma'arif Publications. [In Persian]
2. Afrough, E. (1379 AP). *Cultural Studies and Cultural Law*. Tehran: Institute of Culture and Knowledge. [In Persian]
3. Barry, Brain. (1995). *spherical justice and global injustice in pluralism justice and Equality*. Oxford: oxford university press. [In Persian]
4. Bashirieh, H. (1385 AP). *Culture from the perspective of anthropology and ethnography*. Tehran: Negah-e- Mu'aser Publications. [In Persian]
5. Bidney, D. (1953). *Theoretical Anthropology*. New York: Columbia University Press.
6. Farabi, A. (1378 AP). *Farabi's philosophical treatises: translation of twelve treatises from the works of Moallem Thani*. (S. Rahimian, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
7. Franken, W. K. (1383 AP). *Philosophy of ethics* (H. Sadeghi, Trans.). Qom: Kitab Taha. [In Persian]
8. Gensler, Harry. (2011). *ethics: a contemporary introduction* (2nd ed.). New York and London: Routledge.
9. Hafeznia, M. R. (1378 AP). *An Introduction to research methodology in humanities*. Tehran: Samat Publications. [In Persian]
10. Javadi, M. (1383 AP). *Ethics. Encyclopedia of the Holy Quran* (Vol. 2). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
11. K. Perry, David. (2001). *Theory and Research in Mass Communication*. Routledge.
12. Kant, I. (1369 AP). *The Foundation of metaphysics of ethics*. (H. Enayat., & A. Qaisari, Trans.). Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
13. Kashefi, M. R. (1378 AP). Cultural relativity: Fundamentals and critiques. *Journal of Qabasat*. 4(14), pp. 76-98. [In Persian]
14. Kroeber, A.L. (1948). *Anthropology* (rev. Edn). New York: Harcourt, Brace and Company.
15. Lyman, R. Lee. (2007). What is the `process' in cultural process and in processual archeology?. *SAGE Journals*, 7(2), pp. 217-250.

16. Mahozi, R. (1390 AP). Philosophical Foundation of Culture. *Specialized Quarterly Journal of Philosophy and Theology*, (5), pp. 1-19. [In Persian]
17. Malhal, S., & Swift, A. (1385 AP). *Socialists and the Critique of Liberalism* (a group of translators, Trans.). Tehran: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
18. McNaughton, D. (1380 AP). *Ethical wisdom*. (M. Fath Ali, Trans.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
19. Mesbah Yazdi, M. T. (1387 AP). *Ethics in the Quran*. (M. H. Eskandari, vol. 3). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
20. Nasr, S. H. (1382 AP). *Eternal wisdom. Proceedings of the Conference on the Critique of Modernity from the Perspective of Contemporary Traditionalists*. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
21. Parsania, H. (1387 AP). The relationship between science and culture. *Journal of Culture Strategy*, (2), pp. 51-66. [In Persian]
22. Parsania, H. (1391 AP). *Social worlds*. Tehran: Kitab Farda. [In Persian]
23. Parsania, H. (1392 AP). Theory and culture: The basic methodology of the development of scientific theories. *Journal of Culture Strategy*, 6(23), pp. 7-28. [In Persian]
24. Rawls, J. (1971). *a theory of justice*. the Belknap press of Harvard University press, Cambridge, mass.
25. Rawls, J. (2001). *Collected Papers* (S. Freeman, Ed.). Harvard University Press.
26. Ruth, M. (1999). *Against Relativism: Cultural Diversity and the Search for Ethical Universals in Medicine*. Oxford University Press.
27. Safian, M. J. (1387 AP). *Dr. Davari; Poetry and Thought*. In: *Philosopher of Culture: Festival of Professor Dr. Reza Davari Ardakani* (H. Kalbasi Ashtari, Ed.). Tehran: Publications of the Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Persian]
28. Sayyid Fard, S. A., & Forghani, M. K. (1394 AP). Critique of the theory of "the originality of culture based on the philosophical teachings of transcendent wisdom". *Journal of Religion and Cultural Policy*, (5), pp. 33-48. [In Persian]

29. Shirvani, A. (1378 AP). The general structure of Islamic ethics. *Qabasat*, (13), pp. 38-44. [In Persian]
30. Smith, M. (2000). *Moral Realism in The Blackwell Guide to Ethical Theory*. (Lafollette, H. Ed.) Oxford: Blackwell, pp. 15-37.
31. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran* (Mousavi Hamedani, Trans., vols. 9 & 23). Qom: Qom Seminary Teachers Association. [In Persian]
32. Tavana, M. A, Hashemi Asel, S. A. (1396 AP). A critical reading of Michael Walzer's theory of justice in the light of context-based interpretation. *Journal of Politics*, 47(186), pp. 333-349. [In Persian]
33. Waezi, A. (1384 AP). The Theory of Justice in the Thought of David Hume. *Journal of Philosophical-theological researches*, 6(24), pp. 31-53. [In Persian]
34. Waezi, A. (1393 AP). *An Examination and Critique of theories of justice*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
35. Waezi, A. (1398 AP). *Lessons of Justice* (Session 9, 2019, July 9). Qom: Qom Seminary Propagation Office. [In Persian]
36. Williams, B. (1383 AP). *Philosophy of ethics*. Qom: Ma'arif Publications. [In Persian]



The Model of the Foundations of Scientology in the Humanities Inspired by the Holy Qur'an¹

Hadi Haji Hassan Donyadideh²

Mohammad Reza Shah Abadi³

Zahra Taleb⁴

Received: 15/10/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

This study aims to provide a model of the foundations of scientology in the humanities considering the criteria of the Holy Quran. This study is a kind of basic research and in order to analyze the data, the method of thematic content analysis has been used in a descriptive-analytical method and with regard to the probability of the results to avoid personal interpretation of the Qur'an. Through the rational relationship between sciences, the study has used a model for the foundations of scientology in the humanities inspired by the Holy Quran. The findings of the study suggest that the foundations of scientology with emphasis on Quranology are considered

-
1. This paper is taken from the doctoral dissertation: Designing a model of Islamic epistemology with emphasis on humanities in the Iranian higher education system (Supervisor: Mohammad Reza Shahabadi, Advisor: Zahra Talib) Islamic Azad University, South Tehran Branch.
 2. PhD student in Higher Education Management, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Tehran, Iran. hadi.108022@yahoo.com
 3. Assistant Professor of Philosophy of Education, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Tehran, Iran (Author in charge). mrshahabadi@yahoo.com
 4. Assistant Professor of Educational Planning, Islamic Azad University, South Tehran Branch, Tehran, Iran. zataleb@yahoo.com

* Haji Hassan Donyadideh, H., & Shahabadi, M. R., & Talib, Z. (2021). The Model of the Foundations of Scientology in the Humanities Inspired by the Holy Quran, *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 38-68. Doi: 10.22081/jiss.2021.59080.1713

as a system whose components include three types of revelatory sciences, world sciences, and humanities. In the subject of humanities, in the three dimensions of God (Allah), the world, and human being, one can reach the foundations of scientology whose origin and destination is knowing the human being. The foundations of scientology in the humanities can be obtained by knowing and identifying God by the human being, through knowing the intrinsic, proven, and true divine attributes, with the approach of correct interpretation, and knowing the world by human being since the world is the discoverer of God Almighty's deeds, with the approach of beneficial, comprehensive, and valuable science, and finally knowing human being by human being through cognition of action, additional and news attributes (of Allah) with the precious goal-oriented science approach.

Keywords

The Holy Quran, foundations of scientology, Humanities.

الگوی مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی

با معرفت‌بخشی از قرآن کریم^۱

هادی حاجی‌حسن دنیادیده^۲ محمدرضا شاه‌آبادی^۳ زهرا طالب^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

هدف پژوهش ارائه الگوی مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی با معیار قرآن کریم است. این پژوهش از نوع تحقیقات بنیادی است و جهت تحلیل داده‌ها از روش تحلیل محتوای مضمونی به شیوه توصیفی-تحلیلی و با لحاظ احتمالی بودن نتایج در جهت پرهیز از تفسیر به رأی قرآن استفاده شده است. در این پژوهش از ارتباط عقلایی بین علوم، الگویی برای مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی با معرفت‌بخشی از قرآن کریم استفاده شده است. نتایج به دست آمده از پژوهش، مبانی علم‌شناسی با تأکید بر قرآن شناختی را به صورت یک سیستم نشان می‌دهد که اجزای آن شامل سه گونه علوم وحیانی، علوم جهانی و علوم انسانی است. در مبحث علوم انسانی در سه بعد خدا، جهان و انسان، می‌توان به مبانی علم‌شناختی رسید که مبدأ و مقصد آن، شناخت انسان است. مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی را می‌توان با شناخت و معرفت انسان به خداوند، از طریق شناخت صفات ذاتی، ثبوتی، و حقیقی الهی، با رویکرد تفسیر صادق، شناخت انسان به جهان از آن جهت که جهان کاشف فعل خداوند متعال است، با رویکرد علم نافع و ارزشمند جامع، و شناخت انسان به انسان را از طریق شناخت صفات افعالی، اضافی و خبری با رویکرد علم ثمین غایت‌محور استنتاج کرد.

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، مبانی علم‌شناسی، علوم انسانی.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری: طراحی الگوی معرفت‌شناسی اسلامی با تأکید بر علوم انسانی در نظام آموزش عالی ایران (استاد راهنما: محمدرضا شاه‌آبادی، استاد مشاور: زهرا طالب) دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب می‌باشد.
۲. دانشجوی دکتری مدیریت آموزش عالی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران. hadi.108022@yahoo.com
۳. استادیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران (نویسنده مسئول). mrshahabadi@yahoo.com
۴. استادیار برنامه‌ریزی آموزشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، تهران، ایران. zataleb@yahoo.com

* حاجی‌حسن دنیادیده، هادی؛ شاه‌آبادی، محمدرضا؛ طالب، زهرا. (۱۳۹۹). الگوی مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی با معرفت‌بخشی از قرآن کریم، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۳۸-۶۸.

Doi: 10.22081/jiss.2021.59080.1713

۱. مقدمه

علوم انسانی با عناوین متنوعی همچون علوم اجتماعی، علوم اخلاقی، علوم مربوط به فرهنگ، علوم مربوط به روح، علوم مربوط به انسان، علوم دستوری یا هنجاری، علوم روحی، و علوم توصیف افکار خواننده می شود (فروند، ۱۳۷۲، ص ۳).

این عبارات بی آنکه کاملاً مترادف یکدیگر باشند، تاحدودی به هم آمیخته‌اند (عبداللهی، ۱۳۹۲، ص ۵۰). مهم‌ترین پرسش این دانش، تعریف علوم انسانی و تفاوتش با علوم اجتماعی و تمایزش با سایر علوم و رابطه‌اش با فلسفه و مبانی متافیزیکی و روش‌شناسی و غایت‌شناسی علوم انسانی و اجتماعی است (خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۴).

در اهمیت جایگاه‌شناسی معرفت‌بخشی از قرآن کریم همین بس که مقام معظم رهبری می‌فرماید: «ما علوم انسانی مان بر مبادی و مبانی متعارض با مبانی قرآنی و اسلامی بنا شده است... درحالی‌که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخش‌های مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه‌های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا کرد. این یک کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن‌وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب‌نظران در علوم مختلف انسانی می‌توانند بر این پایه و بر این اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن‌وقت می‌توانند از پیشرفت‌های دیگران، غربی‌ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشته‌اند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۲۸).

برخی از محققان معتقدند که موضوع علوم انسانی، دانش‌هایی است که به موضوعاتی می‌پردازد که با آگاهی و اراده انسان به وجود می‌آید (پارسا، ۱۳۹۱، ص ۲۴۰). برخی دیگر از جمله آیت‌الله مصباح یزدی، فلسفه علوم انسانی را با توجه به تقسیم‌بندی حکمت از نظر ارسطو، به سه مبحث نظری، عملی و تولیدی (و با عنایت به اینکه مبحث تولیدی این تقسیم‌بندی از سنخ دانش نیست)، و تمام علوم حقیقی را به دو دسته فلسفه نظری و فلسفه عملی تقسیم‌بندی کرده‌اند و علوم انسانی را چنین تعریف کرده‌اند؛ علوم

انسانی نظری، به دنبال شناخت و توصیف ساختی از ساخت‌های فردی، اجتماعی، عینی و اعتباری انسان‌اند، اما علوم ارزشی به دنبال ارائه نظام‌مند گزاره‌هایی جهت تنظیم رفتارهای انسانی در حوزه‌های متعدد هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۸).

۲. بیان مسئله

علوم انسانی، برخلاف علوم طبیعی، در شناخت جهان هستی، پدیده‌ها و ماهیت انسان موفق نبوده است. علوم انسانی در دنیای معاصر گرفتار چالش‌مبنایی است. علوم انسانی معاصر مبتنی بر مبانی دین‌شناختی، یعنی سکولاریسم، و انسان‌شناختی، یعنی اومانیزم، و معرفت‌شناختی، یعنی نسبی‌گرایی و دیگر مبانی ریزتری است، و تا زمانی که این مبانی تغییر نکنند، علوم انسانی می‌تواند استادان و دانشجویان را بی‌هویت سازد (خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۴). نمونه‌هایی از آن را می‌توان در مفهوم انسان و ماهیت وی جستجو کرد که در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم اسلامی و سایر رشته‌های علوم انسانی، چستی و ماهیت‌های متفاوتی دارد. تفاوت اینها باعث می‌شود تا تبیین‌های متنوعی از مواجهه بشر با جهان هستی و پدیده‌هایی که اطراف او رخ می‌دهد ارائه شود. تفسیر بسیاری از چستی‌های مباحث مرتبط با علوم انسانی، از منظر محقق، تجارب و نگرش او شکل می‌گیرد، نه حقیقت وجودی انسان و رابطه وی با جهان هستی (نبلی احمدآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲).

اسلامی‌سازی علوم انسانی نیز بدین معنا است که انسان مطلوب و توصیه‌های کلان انسانی را از قرآن و سنت و عقل به دست آوریم و انسان تحقق‌یافته را نیز با روش تجربی عقلی و مبانی اسلامی، تبیین و تفسیر نماییم. از آنجا که هدف کلی قرآن کریم، تربیت، تزکیه و هدایت همه‌جانبه آدمی در زمینه‌های مختلف، و تأمین سعادت او در دنیا و آخرت است و هدف و غایت علوم انسانی نیز تربیت و «تکامل روحی و معنوی انسان» است، اشتراک موضوع و هدف نیز اقتضا می‌کند که مباحث و روابط اجزای معرفت‌شناسی از دیدگاه قرآن کریم بررسی شود تا بتوانیم علوم مختلف را با توجه به معرفت‌شناسی اسلامی به دست آوریم. این بررسی با لحاظ احتمالی بودن نتایج و

استدلال‌های انسانی در مواجهه با قرآن است و گرچه نتایج پژوهش از لحاظ نویسنده، یقینی منطقی و فلسفی یا نهایتاً قلبی به معنای اطمینان آور است، اما این احتیاط تعبّدی لازمه پیشگیری از افتادن در ورطه تفسیر به رأی با توجه به محتمل بودن خطای عقلی و استدلالی انسان غیر معصوم است.

۳. علم دینی

آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که ویژگی علوم انسانی به این است که عنصر محوری آن را معرفت انسان تشکیل می‌دهد یا کاربرد اولی آن درباره انسان است. به هر روی، تا انسان شناخته نشود علوم انسانی سامان نمی‌پذیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۶۶۸). خلاصه دیدگاه جوادی آملی در جهت تحقق علوم اسلامی از منظر معرفت‌شناسی این است که با تبیین ماهیت علم و معرفت به کشف از واقع، هویت علم را بر منطق کشف استوار می‌کند. در رویکرد علم دینی ایشان، نگاه جامعی به علم، دین، روش فهم، منابع علم، منابع دین و... حاکم است. در نظر جوادی آملی، در یک نگاه کلی، علم اگر علم باشد و نه وهم و گمان و فرضیه محض، دینی است. علمی که اوراق کتاب الهی را ورق بزند، به‌ناچار دینی است و غیراسلامی ندارد؛ چراکه هر علمی که به بررسی فعل و قول خداوند و معصوم پردازد، علم دینی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۳).

مصباح یزدی در تعریف علوم انسانی معتقد است که:

علوم انسانی را به‌عنوان مجموعه رشته‌های خاصی از علوم دانشگاهی چنین تعریف می‌کنند: علمی که با فکر و اندیشه انسان سروکار دارد؛ یعنی «متعلق» این علوم، با فکر و اندیشه انسان ارتباط دارد. البته هر علمی با اندیشه انسان ارتباط دارد، ولی «متعلق» علوم انسانی، اندیشه انسان است. [به‌عنوان مثال] در حیوان‌شناسی، هرچند شناخت به‌واسطه انسان است، ولی متعلق این شناخت حیوان است. [همچنین] در زمین‌شناسی، شناخت مربوط به فکر انسان است، ولی متعلق این شناخت زمین است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۷۷).

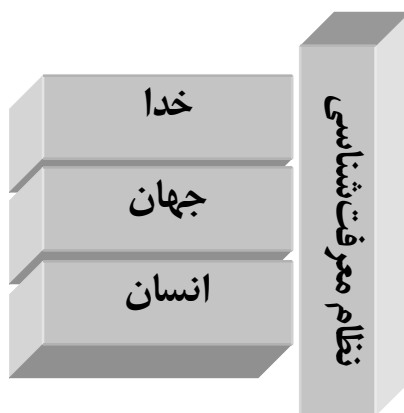
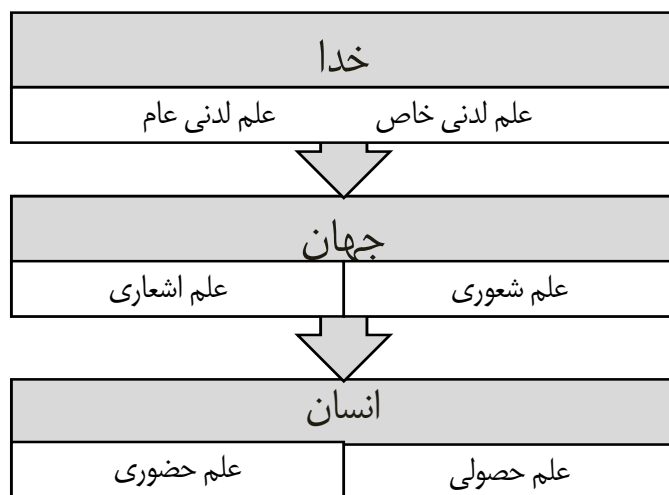
از دیدگاه مصباح یزدی، عقل در دین به عنوان دلیلی معتبر شمرده می‌شود و آورده‌های عقل به عنوان علم دینی به حساب می‌آید؛ البته این بدان معنا نیست که هر چه را عقل می‌گوید (مانند معادلات دوجوهلی) دینی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۶).

از منظر خسروپناه، علوم انسانی اسلامی، مجموعه گزاره‌های نظام‌مندی است که با بهره‌گیری از روش‌های ترکیبی (تجربی و غیرتجربی) و مبانی غیرتجربی (عقلی، وحیانی و شهودی) به تبیین، تفسیر یا توصیه درباره رفتارهای فردی و اجتماعی انسان (اعم از انسان مطلوب و انسان تحقق‌یافته) می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۵۷۰). ایشان از دیدگاه رایج فیلسوفان اسلامی در بحث معیار صدق (صدق تطابقی کلاسیک) فاصله گرفته و از رئالیسم شبکه‌ای نام می‌برد. رئالیسم شبکه‌ای از بدیهیات می‌آغازد و به انسجام و کارآمدی می‌رسد. خسروپناه با توجه به رویکرد میناگروی خود، مشکل نسبی‌گرایی را حل نموده و معتقد است چون از بدیهیات شروع می‌کند مشکل نسبی‌گرایی رخ نمی‌دهد (خسروپناه، ۱۳۹۷، ص ۶۰۲).

در این تحقیق منظور از مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی را می‌توان این‌گونه بیان نمود که شناخت و معرفت انسان به خداوند از طریق شناخت صفات ذاتی، ثبوتی، و حقیقی الهی با رویکرد تفسیر صادق، شناخت انسان به جهان از آن جهت که جهان کاشف فعل خداوند متعال است، با رویکرد علم نافع و ارزشمند جامع، و شناخت انسان به انسان از طریق شناخت صفات افعالی، اضافی و خبری با رویکرد علم ثمین غایت‌محور که تمامی این شناخت‌ها با رویکرد عقلی (در این پژوهش به معنی اجماع از طریق اثبات عقلی) و با لحاظ احتمالی بودن نتایج در جهت پرهیز از تفسیر به رأی قرآن انجام شده است.

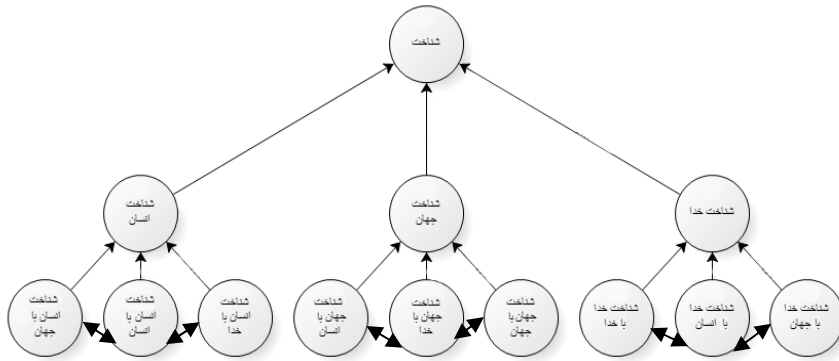
به نظر جوادی آملی، نقش عقل آدمی در برابر واقعیت‌ها، انفعالی و آینه‌وار است، تا عقل بتواند واقعیت را کشف کند. نقش آینه‌وار عقل در برابر واقعیت‌های جهان حاکی از واقع‌گرایی خام است. بر این اساس، عقل آدمی در جریان علم‌ورزی می‌کوشد آنچه را هست بنمایاند و خود در محتوای معرفت هیچ‌گونه سهمی ندارد (باقری، ۱۳۹۲، ص ۹۷).

چارچوب نظری معرفت‌شناسی در این پژوهش نیز از سه منظر خالق هستی (خداوند)، جهان هستی، و انسان (شکل ۱) مورد توجه قرار گرفته است.



شکل ۱: چارچوب الگوی معرفت‌شناسی (حاجی حسن دنیادیده، ۱۳۹۹، ص ۱۳۶)

در این چارچوب، شناخت‌های ایجادشده طبق شکل ۲ صورت گرفته است.



شکل ۲: بیان ارتباطی انواع شناخت (حاجی حسن دنیادیده، ۱۳۹۹، ص ۱۴۳)

۴. روش تحقیق

در این پژوهش از روش تحلیل محتوای مضمونی به شیوه توصیفی-تحلیلی برای تحلیل اطلاعات استفاده شده است. تحلیل محتوا، روش تحقیقی برای گرفتن نتایج معتبر و قابل تکرار از داده‌های استخراج شده از متن است (فرانکفورد و نجمیاس، ۱۳۸۹، ص ۴۶۹). تحلیل محتوای مضمونی، یکی از روش‌های تحلیل محتوا است که پژوهش‌گر آن را بر اساس معرفت‌شناسی عینیت‌گرا به کار می‌گیرد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۷۸). فرایند کامل تحلیل مضمون در این پژوهش را می‌توان به سه مرحله کلان تقسیم نمود که عبارتند از: الف. تجزیه و توصیف متن، ب. تشریح و تفسیر متن (از طریق کدگذاری باز، محوری و فراگیر)، و ج. ادغام و یکپارچه کردن مجدد متن. درحالی‌که همه این مراحل با تفسیر و تحلیل همراه است، اما در هر مرحله از تحلیل، سطح بالاتری از انتزاع به دست آمده است.

۵. بحث و بررسی

با توجه به اینکه مسئله تحقیق، شناخت مبانی علم‌شناسی علوم انسانی از دیدگاه قرآن کریم است، لذا سزاوار است که ابعاد مختلف علوم در قرآن کریم مورد بررسی قرار گیرد.

۵-۱. علوم وحیانی

در علوم وحیانی، خداوند محور اصلی، مبدأ و مقصد یافته‌های علمی است و در واقع علم انسان حول شناخت خداوند و دستورات و اوامر الهی و در مسیر نزدیک شدن به او می‌چرخد.

انسان با شناخت خود و خدا به خودیابی رسیده و برای خودسازی خویش نیازمند تربیت است. او برای تربیت کامل و رسیدن به تعالی باید آماده فرمان‌بری و هدایت‌پذیری از سوی خالق خویش باشد و باید بداند از چه کسی امرپذیر باشد و پیروی کند. این امرپذیری در دو لایه تکوین و تشریح جلوه‌گر می‌شود. در لایه تکوین برای انسان استعدادی در نظر گرفته شده است که او می‌تواند اشیا را با قوه عقل و علم بشناسد، تشخیص دهد و راهکارهایی برای حل معضلات و یا تسخیر طبیعت بیابد. از آنجا که عقل به تنهایی نمی‌تواند ضامن رستگاری بشر باشد، خداوند در لایه تشریح به واسطه رحمت خویش پیامبرانی برای هدایت او فرستاده تا انسان از مسیری امن و مطمئن به فلاح و نجات برسد (حشمت‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

۱-۵-۱. علوم وحیانی- الهی (علوم ازلی)

علم همانند وجود و نور در همه موجودات از خدا و تا مخلوق وجود دارد، و اطلاق علم همانند وجود بر خدا و خلق از باب اشتراک لفظی نیست، بلکه از باب اشتراک معنوی است و از همین رو همه علوم یک حقیقت را بیان می‌کنند، با این تفاوت که دارای مراتب تشکیکی از قوی و ضعیف است. در رأس و اصل موجودات، خداوند خالق قرار دارد. در این صحنه خداوند استاد انسان شده و همان علم و اسمائی را که در الست به او آموخته، مجدداً فعال می‌کند و یادآور می‌شود که آنچه را که نمی‌دانسته، با قلم به او آموخته است. باری تعالی در علوم وحیانی یادآور می‌شود که محور و جوهر این دانش، معرفت به «مبدأ، مقصد و مسیر» انسان است و کاربرد و نتیجه این معرفت، «هدایت به خیر و کمال» و دوری از گمراهی، کسب مصالح و دفع مفاسد (حشمت‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۵۱) و در نهایت شناخت خداوند است.

خداوند تبارک و تعالی در آیات متعددی^۱ در قرآن کریم، انسان ها را به شناخت مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های خود سفارش کرده است و با مطالعه آنها می‌توان دانش‌هایی را برای معرفت بهتر شناسایی کرد.

(جدول ۱)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه ^۲	مضمون/ مبانی علم
۱	انبیاء، ۲۲	لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ.	اگر در آسمان و زمین جز خداوند معبودانی وجود داشت، بی‌شک هر دو تباه می‌شدند. پس منزّه است خداوند صاحب‌عرش، از اوصاف باطلی که [او را به آن] وصف می‌کنند.	معبودشناسی تباه‌شناسی شناخت صفات الهی (توحید ربوبی، احدیت ربانی) عرش‌شناسی
۲	لقمان، ۲۶	لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.	آنچه در آسمان‌ها و زمین است فقط در سیطره مالکیت و فرمان‌روایی خدا است. به‌راستی خداوند بی‌نیاز و ستوده‌خصال است	اصالت مالکیت‌شناسی مالکیت آسمان مالکیت زمین شناخت صفات الهی (صمدیت، محمودیت)

۱-۵-۲. علوم وحیانی-جهانی (علوم هدایتی)

قرآن کریم با یادآوری خالقیت و ربوبیت الهی، «مالکیت» حقیقی جهان هستی را هم از آن خداوند می‌داند (آل‌عمران، ۱۰۹)؛ در نتیجه انحصار حق حاکمیت و قانون‌گذاری با خدا است (انعام، ۵۷، ۶۲)، چرا که مالکیت دیگران بر خود و استعدادها، توانمندی‌ها و

۱. با توجه به این که این پژوهش کل آیات قرآنی را مورد مطالعه قرار داده است و با عنایت به محدود بودن حجم مقاله، آیات در حد اکتفاء به صورت تصادفی انتخاب شده‌اند.
۲. ترجمه تمام آیات از قرآن کریم آنلاین ترجمه استاد حسین انصاریان می‌باشد.

دارایی‌ها، اعتباری و به اجازه و فرمان خدا است و او است که حدود جهانیان در فعالیت‌های گوناگون را مشخص می‌کند.

قرآن همچنین در آیات توحیدی خود کراراً بر مسئله آفرینش جهان و ویژگی‌های مختلف آن تکیه کرده، و انسان را به مطالعه اسرار این موجودات بدیع جهان آفرینش دعوت نموده است؛ موجوداتی که تنها یک برگ آن می‌تواند دفتری از معرفت کردگار را ارائه دهد. به‌عنوان مثال در سوره یس پیرامون خلقت گیاهان و ویژگی‌های مختلف آنها، از رویدن گیاهان گرفته تا تنوع فوق‌العاده آنها و مسئله لقاح و زوجیت، و انواع مواد غذایی برای انسان و حیوانات، تا چگونگی نمو طلع خرما، و دانه‌های برهم‌سوار شده گندم و جو، و رویدن میوه‌ها و زراعت‌های کاملاً متفاوت از یک آب و خاک، و حاکمیت قوانین موزون بر همه آنها در تمام مراحل، و شکافتن دانه‌ها و هسته‌ها، همگی نشانه‌های آن ذات بی‌نشان‌اند، و دلیل زنده‌ای بر توحید ربوبیت و نفی هر گونه شرک (یس، ۳۶-۳۳).

(جدول ۲)

ردیف	نام سوره	آیه	ترجمه	مضمون / مبانی علم
۱	انعام، ۹۶	فَالْقُلُوبُ لِلْإِضْبَاحِ وَجَعَلَ الَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.	شکافنده صبح [از پرده تاریک شب] است، و شب را مایه آرامش، و خورشید و ماه را وسیله‌ای برای محاسبه و اندازه‌گیری قرار داد. این است اندازه‌گیری آن توانای شکست‌ناپذیر دانا.	علم محاسبات الهی علم روان‌شناسی الهی شناخت شب، خورشید و ماه شناخت صفات الهی (قدرت الهی، دانایی الهی)
۲	نحل، ۶۸	وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَىٰ التَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ.	پروردگارت به زنبور عسل الهام کرد که از کوه‌ها و درختان و آنچه [از داربست‌ها] که می‌افرازند، [برای خود] خانه‌هایی بساز.	الهام‌شناسی کوه‌شناسی درخت‌شناسی ساختمان‌سازی فرمان‌برداری

۱-۵-۳. علوم و حیانی-انسانی (علوم متعالی)

از منظر قرآن کریم انسان مظهر جلال و جمال خداوند و دارای ارزش‌ها و ویژگی‌هایی است که او را از دیگر موجودات ممتاز ساخته و کرامت بخشیده است. خداوند متعال در آیه ۱۷۲ سوره اعراف از آدمیان شاهد گرفت [و گفت:] آیا من پروردگار و مدبر امور شما نیستم؟ انسان‌ها بر پایه فطرت‌شان، با توجه به وابستگی وجودشان، و وجود همه موجودات به پروردگار، گفتند: آری، بر این حقیقت شاهدیم. خداوند فرمود این اقرار را گرفتیم تا روز قیامت نگویید ما از پروردگاری‌ات بی‌خبر بودیم. این نشان می‌دهد که ذات اقدس الهی بر شناساندن خود همت گماشته، ولی این انسان‌ها هستند که نافرمانی می‌کنند. این شناخت از طریق جنبه‌های مختلف علوم فقهی، اعتقادی، کلامی و اخلاقی و از طریق آیات قرآن کریم برای انسان‌ها بازگو شده است.

(جدول ۳)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه	مضمون / مبانی علم
۱	یس، ۳۰	يَا حَسْرَةَ عَلِيَّ الْعَبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ.	افسوس بر این بندگان که هیچ پیامبری برای [هدایت] آنان نیامد، مگر اینکه او را مسخره می‌کردند!	علم تاریخ انبیا علم روان‌شناسی علم اخلاق
۲	انسان، ۲	إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا.	ما انسان را از نطفه‌ای آمیخته [از عناصر گوناگون] آفریدیم، و او را [در همه امور] در معرض آزمایش می‌گذاریم، و به این سبب او را شنوا و بینا قرار دادیم.	علم مهندسی مواد علم شیمی علم زیست‌شناسی شناخت صفات الهی (قدرت الهی، امتحان الهی، شنوایی و بینایی الهی)

۵-۲. علوم جهانی

وقتی موجودات مشهود خود را در جهان با دقت می‌نگریم، به‌خوبی درمی‌یابیم که آنها از نظر کمالات وجودی (آثار و منشأ آثار نوین) برابر نیستند و آثار وجودی بعضی بر آثار وجودی بعضی دیگر برتر و بیشتر است. موجوداتی را که در اطراف خود می‌بینیم از این نظر به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. جمادات یا موجودات بی‌جان، مانند انواع سنگ‌ها، گازها و مایعات که دارای آثار وجودی خاصی هستند.

۲. نباتات یا گیاهان که دارای کمالات و آثار وجودی بیشتری نسبت به جمادات هستند؛ از قبیل اینکه نباتات رشد و نمو دارند، تغذیه می‌کنند، تولیدمثل می‌کنند، تا اندازه‌ای دارای حس و حرکت هستند و از وضعیت ضعف اندام به قدرت بدنی زیاد می‌رسند.

۳. حیوانات که دارای کمالات و آثار وجودی بیشتری نسبت به گیاهان و جمادات هستند؛ از قبیل اینکه حیوانات شعور و اراده دارند، کار و تلاش می‌کنند، همسرگزینی و مسکن‌گزینی دارند، دارای شهوت جنسی و غضب هستند، در بعضی از انواع آنها زندگی اجتماعی وجود دارد، و در زندگی اجتماعی دارای تقسیم‌بندی و مراتب شغلی، تفریحی و اجتماعی مختلف هستند.

۴. انسان؛ انسان از آن جهت که انسان و اشرف مخلوقات است، نه جماد است، نه نبات است و نه حیوان. این بدان معنا است که آنچه مایه انسانیت انسان و شرافت او بر سایر موجودات است، امری غیر از کمالات وجودی سه قسم گذشته است (شجاعی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴).

۲-۵-۱. علوم جهانی-الهی (علوم تکوینی)

بر اساس آیات قرآن کریم تمام موجودات از نظر تکوینی و وجودی، تسلیم در برابر خداوند هستند؛ یعنی به‌طور طبیعی و جبری در برابر قوانین نظام هستی و قوانینی که خداوند مقرر کرده است، تسلیم امر پروردگارانند (طیب، ۱۳۷۸، ص ۲۵۹).

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: هر کس که در آسمان و زمین است، از جمله حیوانات، جمادات، نباتات و... خداوند را تسبیح می‌گویند. حضرت حق در آیه ۴۱

سوره نور می‌فرماید: آیا نمی‌بینی که هر کس که در آسمان‌ها و زمین است، خداوند را می‌ستاید و پرندگان بال‌های خود را در میان آسمان و زمین می‌گسترند و همگی نماز و سپاس خود را می‌دانند و به جا می‌آورند و خداوند به آنچه می‌کنند آگاه است؟ همچنین در سوره مبارکه انعام، آیه ۳۸، و تکویر، آیه ۵، از محشور شدن حیوانات سخن گفته شده و این هم نشان‌دهنده روحی فناپذیر است که پس از مرگ باقی است و در قیامت محشور می‌شود.

(جدول ۴)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه	مضمون/مبانی علم
۱	جن، ۲	يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَأَمَّا بِهٖ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا را شريك پروردگارمان قرار نأخذًا.	به این علت به آن مؤمن شدیم که به سوی خیر و صلاح راهنمایی می‌کند، و هرگز احدی را شریک پروردگارمان قرار نخواهیم داد.	قرآن‌شناسی موجودات مؤمن‌شناسی موجودات شناخت احدیت الهی
۲	جن، ۳	وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا.	و [از روی یقین اعتراف می‌کنیم به] اینکه عظمت و جلال پروردگارمان والا و بلند است، نه همسری برای خود گرفته و نه فرزندی.	شناخت صفات الهی (عظمت الهی، جلال الهی، احدیت الهی)

۲-۵-۲. علوم جهانی-جهانی (علوم طبیعی)

هر موجودی از گیاهان و حیوانات، اعم از پرندگان و حشرات و حیوانات صحرا و دریا، برای هدف معینی خلق شده‌اند و به خوبی می‌بینیم که هر کدام برای محیط و شرایط ویژه‌ای آفریده شده‌اند و هماهنگی کاملی با محیط خود دارند و هیچ موجودی بعد از آفرینش به حال خود رها نشده است. مسئله حیات و زندگی از مهم‌ترین دلائل توحید است، مسئله‌ای است فوق‌العاده مرموز و پیچیده و شگفت‌انگیز که عقل همه

دانشمندان را به حیرت افکنده، و با تمام پیشرفت‌های عظیمی که در علم و دانش نصیب بشر شده، هنوز کسی معمای آن را نگشوده است. هنوز کسی به درستی نمی‌داند موجودات بی‌جان در روز نخست تحت تأثیر چه عواملی تبدیل به سلول‌های زنده شده‌اند. هنوز کسی نمی‌داند که بذرهای گیاهان و طبقات مختلف آن دقیقاً چگونه ساخته شده است، و چه قوانین مرموزی بر آن حاکم است که به هنگام فراهم شدن شرایط مساعد به حرکت درمی‌آید، رشد و نمو را آغاز می‌کند، ذرات زمین مرده را جذب وجود خود می‌نماید، و از این طریق موجودات مرده را تبدیل به بافته‌ای موجود زنده می‌کند، تا هر روز جلوه تازه‌ای از حیات را نشان دهد.

(جدول ۵)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه	مضمون/ مبانی علم
۱	جن، ۷	وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ وَ مَا [برای کسب خبر] به آسمان فَوَجَدْنَاهَا مَلِيئَةً نَزِيكًا شَدِيدًا، اَمَّا اَنْ رَا بِرَازِ حَزَنًا شَدِيدًا وَ شُهَبًا. نَگهبانِ نِیرومند و شهاب‌ها [ی دفع‌کننده] یافَتیم.	آسمان‌شناسی موجودات نگهبان‌شناسی موجودات شهاب‌شناسی موجودات	
۲	جن، ۸	وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا وَ مَا پَییش از اِیْن در مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ نَشَسْتَ گاه‌هایی در عَالَمِ بَالَا برای یَسْتَمِعُ اَلْآنَ یَجِدُ لَهُ اسْتِرَاقِ سَمْعِ می‌نَشَسْتیم، اَمَّا شِهَابًا رَصَدًا. اکنون هر که بخواهد اسْتِرَاقِ سَمْعِ کند شهابی را در کَمینِ خود می‌یابد.	جهان‌شناسی موجودات استراق‌سمع‌شناسی موجودات شهاب‌شناسی موجودات کمین‌شناسی موجودات	

۲-۵-۳. علوم جهانی-انسانی (علوم شناختی)

در قرآن کریم سلسله‌اطلاعات درباره جهان هستی و طبیعت وجود دارد که تدبر در آنها و عمل به آنها در تنظیم ارتباط انسان با طبیعت مؤثر است؛ از جمله اینکه خداوند در قرآن تأکید می‌کند که طبیعت زنده و باشعور است و انسان با جهانی آگاه و هوشیار سروکار

دارد و قرآن تأکید می‌کند که همه موجودات زبان دارند و خدا را تسبیح می‌کنند، اما ما آن را نمی‌فهمیم و درکی از آن نداریم (حاجی حسن دنیا دیده، ۱۳۹۹، ص ۱۸۹). این جهان با شعور خود به انسان‌ها از دیدگاه شناختی خود نظر می‌افکند و با علم و شعور خود، به انسان علم دارد؛ همان‌گونه که خداوند در آیه ۳۰ سوره بقره، درباره شناخت ملائکه از انسان می‌فرماید:

و [به یاد آر] زمانی که پروردگارت به فرشتگان گفت: من قراردنده جانشینی [با استعدادهای ویژه] در زمین هستم. گفتند: آیا موجودی را در زمین قرار می‌دهی که در آن به تبهکاری و فتنه‌انگیزی برخیزد، و دست به خون‌ریزی زند؟ در حالی که تو را پیوسته همراه با سپاست به پاک‌بودن از هر عیب و نقصی می‌ستاییم و تقدیس می‌کنیم. خداوند فرمود: من [از وجود این جانشین و مایه‌های کرامتش] آسراری می‌دانم که شما به آن آگاه نیستید.

(جدول ۶)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه	مضمون / مبانی علم
۱	نمل، ۲۳	إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ.	همانا زنی را یافتم که بر مردم آن سرزمین حکومت می‌کند، و از هر نوع امکاناتی [که برای حکومت لازم است] به او داده‌اند، و دارای تختی بزرگ است.	فرمانرواشناسی موجودات تمکن (تجهیزات و امکانات) شناسی موجودات تخت و پادشاهی شناسی موجودات
۲	نمل، ۲۴	وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ.	او و قومش را اینگونه یافتم که به جای خداوند یکتا برای خورشید سجده می‌کنند، و شیطان اعمال [زشت] آنان را در نظرشان آراسته، در نتیجه از راه [حق] بازشان داشته، به این سبب هدایت نمی‌یابند.	قوم‌شناسی موجودات توحیدشناسی موجودات شرک‌شناسی موجودات شیطان‌شناسی موجودات دشمن‌شناسی موجودات حق‌شناسی موجودات ضالالت‌شناسی موجودات

۵-۳. علوم انسانی

در علوم انسانی، انسان محور اصلی، مبدأ و مقصد یافته‌های علمی است و در واقع جهان علم، حول انسان می‌چرخد. انسان دارای ویژگی متمایزی است و برخی از خصوصیات انسان، معلول و نتیجه کرامت ذاتی او است.

هدف اصلی خداوند از خلقت انسان، بندگی خداوند است، و عبادت نیازمند معرفت است؛ زیرا خداوند در آیه ۵۶ سوره ذاریات می‌فرماید: و جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا عبادت کنند. خداوند بنی آدم را با اعطای تاج «کرمن» ستوده و او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری بخشیده است. او آنگاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستی‌ها و دنائت‌ها و اسارت‌ها و شهوت‌رانی‌ها بشمارد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۳).

یکی از دلایل ضرورت انسان‌شناسی این است که انسان موضوع تربیت است و رفع مشکلات فردی و اجتماعی او در گرو تربیت نیروی انسانی کارآمد، خودشناخته و پرورش یافته در زمینه‌های گوناگون است (نبلی احمدآبادی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵).

۳-۵-۱. علوم انسانی - الهی (علوم الوهی)

زمانی که خدای خالق برای پژوهش موضوعیت پیدا کند، علوم الاهیات شکل می‌گیرد، و اگر انسان‌ها از فرصت متمایزی که برای‌شان مهیا شده به‌خوبی استفاده کنند و استعدادهای خود را شکوفا کرده و به‌دنبال شناخت حضرت حق و مراتب اخلاق الهی باشند، به مقام کرامت و قرب‌الی‌الله نائل می‌شوند و درحقیقت به نهایت آرزوی انسان یعنی انسانی متعالی دست می‌یابند. بنابراین مقصود همان علم الهیات است که در آن انسان در تلاش برای معرفت به خدا است.

نعمت عقل در وجود انسان قرار داده شده است که در وجود سایر موجودات نیست و وجود این نعمت مایه کرامت او است، اما انسان در باقی نعمت‌ها با دیگر آفریدگان شریک است؛ هرچند آن نعمت‌ها را در حد تمام‌تر و کامل‌تر دارد و از این‌رو بر آنها برتری داده شده است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴).

محققان مسلمان مباحث مربوط به توحید را در چهار بخش خلاصه کرده‌اند: توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال و توحید در عبادت؛ لکن بعضی از این اقسام شعبه‌های دیگری دارد؛ مثلاً توحید افعالی شامل توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت و توحید در تقنین می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹).

جهت شناخت خداوند کافی است صفات الهی را از جهات گوناگون بررسی نماییم تا علمی که از این صفات ساطع می‌گردد روشن شود. انواع صفات الهی عبارتند از: ۱. صفات جمال (ثبوتی) و جلال (سلبی)، ۲. صفات ذاتی و صفات فعلی، ۳. صفات نفسی و اضافی، ۴. صفات ذاتی و خبری، و ۵. صفات حقیقی و اضافی.

«صفات جمال» یا «صفات ثبوتی» صفاتی هستند که بر وجود کمالی در خداوند دلالت می‌کنند و از ثبوت واقعی در ذات الهی حکایت می‌کنند؛ مانند علم، قدرت، خلق، و رزق. «صفات جلال» یا «صفات سلبی» صفاتی هستند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کنند، از خداوند سلب می‌شوند؛ مانند ترکیب، جسمانیت، مکان‌دار بودن، جهت‌دار بودن، ظلم، عبث و غیره (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۲۸-۱۲۷).

به بیان دیگری می‌توان گفت که خداوند فقط یک صفت ثبوتی دارد و آن دارا بودن هر نوع کمال است و یک وصف سلبی دارد که آن پیراسته‌بودن از هر عیب و نقصی است؛ زیرا هر نوع کمالی که تصور شود برای ذات او ثابت است و آنچه به‌عنوان صفات در کتاب‌های کلامی نام می‌برند (مانند علم، قدرت و حیات، اراده و ادراک، قدیم و ازلی بودن و...) برای نشان‌دادن اصول صفات کمال است که کمالات دیگر را از روی مقایسه با آنها بر ذات خدا ثابت بدانیم، و الا صفات ثبوتی خداوند بیش از این صفات مذکور هشت‌گانه است؛ مانند حکیم، غنی، عظیم، رفیع، حق، عزیز و... و هر کدام از اینها نیز مایه کمال و موجب جمال است. عین این بیان درباره صفات سلبی نیز جریان دارد (سبحانی، ۱۳۵۷، صص ۱۵-۱۴).

«صفات ذات» صفاتی است که از ذات خدا انتزاع می‌شود و پیوسته ذات خداوند با آنها همراه است و سلب آنها از ذات خداوند ممکن نیست و هرگاه از همه چیز چشم‌پوشیم و تنها به ذات او توجه پیدا کنیم، باز او را با این صفات همراه خواهیم دید؛ مانند صفت «حیات».

صفات فعل آن رشته از صفاتی است که در حقیقت فعل و کار خداوند محسوب می‌شود و ذهن ما با دیدن افعال وی به وجود این اوصاف منتقل می‌گردد، تا آنجا که اگر او به چنین کاری دست نمی‌زد هرگز نمی‌توانستیم او را به این اوصاف توصیف کنیم؛ مانند خالق و رازق که با آفریدن خلق که فعل او است می‌گوییم او خالق است و با فراهم ساختن وسایل زندگی مردم می‌گوییم او رازق است؛ پس اگر او مبدأ این دو کار نبود و فعلی را انجام نمی‌داد و ما تنها به ذات او توجه می‌کردیم، هرگز به وجود چنین اوصافی پی نمی‌بردیم (سیحانی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۵).

صفات نفسی، آن دسته از اوصاف‌اند که مفاهیم آنها مشتمل بر اضافه و منسوب شدن به غیر نیست؛ مانند «حیات». اما صفت اضافی به لحاظ مفهومی مشتمل بر نوعی اضافه به غیر است؛ مانند «علم»، «قدرت» و «اراده»؛ زیرا مفهوم «علم» مشتمل بر اضافه به چیز دیگر، یعنی «معلوم»، و مفهوم «قدرت» و «اراده»، اضافه به «مقدور» و «مراد» است (سعیدی مهر، ۱۳۷۷، صص ۲۰۰-۱۹۹).

صفات ذاتی صفاتی است که بر کمالات خداوند دلالت دارد (سعیدی مهر، ۱۳۷۷، صص ۲۰۰-۱۹۹)، و صفات خبری صفاتی‌اند که در خبر آسمانی (کتاب و سنت) وارد شده‌اند و اگر در خبر آسمانی نیامده بودند، به مقتضای عقل برای خداوند اثبات نمی‌شدند، و از سویی اگر قائل به مفاد ظاهری آنها شویم، «تشبیه» و «تجسیم» لازم خواهد آمد. به عبارت دیگر، این دسته از صفات در آیات و روایات متشابه در باب صفات الهی وارد شده‌اند؛ مانند وجه، ید، استواء، و مجیء که بر حسب ظاهر خداوند را دارای اعضا و جوارح، مانند چهره، دست و پا و چشم معرفی می‌کنند (فتح، ۱۰؛ طه، ۵؛ فجر، ۲۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱، صص ۱۳۱-۱۳۰).

در بحث شناخت خدا در دو بحث علم لدنی خاص و عام، به دو نوع تفسیر صادق و کاذب دست می‌یابیم که به تعریف هر یک می‌پردازیم؛ تفسیر صادق عبارت است از تفسیری که طبق قواعد و اصول، مراد واقعی متکلم را مشخص کرده است، و تفسیر کاذب عبارت است از تفسیری که طبق اصول روشمند به تفسیر نپرداخته و لذا خلاف مراد متکلم برداشت می‌کند (حاجی حسن دنیادیده، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸).

برای رسیدن به مبانی علم‌شناسی در علوم الوهی، بهترین راه معرفت‌شناسی، تفسیر صادق است؛ یعنی تفسیری که با اصول روشمند به دست آمده و اکثر قرآن‌پژوهان، عرفا، متکلمان و... درباره صادق بودن آن به اجماع رسیده باشند. تمام گزاره‌های انسانی- الهی که خداوند متعال در قرآن کریم بیان نموده است و از صفات ذاتی، ثبوتی، حقیقی و نفسی خداوند متعال منشعب گردیده و انسان را در شناخت پروردگار خود هدایت می‌کند، در صورتی که با تفسیر صادق بیان شده باشد می‌توان آنها را به‌عنوان مبانی علم‌شناسی در حوزه علوم انسانی قرار داد (حاجی‌حسن دنیادیده، ۱۳۹۹، ص ۱۸۸).

(جدول ۷)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه	مضمون/ مبانی علم
۱	آل عمران، ۸	رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.	[اینان می‌گویند: پروردگارا! دل‌های‌مان را پس از آنکه هدایت‌مان کردی منحرف مکن! و از سوی خود رحمتی بر ما ببخش؛ زیرا تو بسیار بخشنده‌ای.]	هدایت‌گری انحراف‌شناسی راه‌شناسی رحمت‌شناسی عفو و گذشت شناخت صفات الهی (بخشندگی)
۲	بقره، ۲۰۱	وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.	و گروهی از مردم می‌گویند: پروردگارا! به ما در دنیا از هرگونه خیر [و خوبی]، و در آخرت هم از هر نوع خیر [و ثواب] عطا کن، و ما را از عذاب آتش نگهدار.	دنیاشناسی آخرت‌شناسی خیرشناسی عذاب‌شناسی استغاثه

۳-۵-۲. علوم انسانی- جهانی (علوم آفاقی)

یکی از مقدرات الهی این است که انسان بتواند از عالم و مواهب آن بهره گیرد. از منظر دین، انسان کرامتی ذاتی دارد و سرّ برگزیده بودنش هم در همین است. از نظر اسلام نه «وجود فی نفسه» جهان مذموم است و نه «تمایلات و علایق فطری و طبیعی» انسان. در این مکتب، جهان هم بیهوده آفریده نشده است. دنیا از نظر اسلام مدرسه انسان و محل تربیت و جایگاه تکامل او است (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰).

اما این مطلب به این معنا نیست که جانوران نزد خداوند هیچ ارزشی نداشته و تنها نفع و منفعت انسان ملاک است. در آیاتی از سخن گفتن حضرت سلیمان علیه السلام با مورچه و پرندگان چنین برمی آید که این دو موجود از فهم بسیار بالایی نیز برخوردارند؛ لذا علامه طباطبایی در المیزان، ذیل آیه ۳۸ انعام فرموده اند:

این مورچه سخنانی گفته است که در حدّ متوسطین از مردم است. ایشان از آیات قرآن کریم استفاده نموده اند که حیوانات نیز مثل انسان‌ها دارای آراء و عقائد شخصی و اجتماعی بوده، خوب و بد را در حدّ خود می‌فهمند و بر اساس آن در روز قیامت جوابگوی اعمال خود خواهند بود.

در بحث شناخت جهان در دو بحث علم شعوری و اشعاری جهانیان، به دو نوع علم نافع و ضار دست می‌یابیم که به تعریف هر یک می‌پردازیم؛ علم نافع، علم حضوری یا حصولی است که به دنبال کشف، تبیین، توصیف، تأثیرگذاری، اختلاف و مقایسه نظام و عناصر معرفت‌شناسی سودبخش و مفید جهت رشد و تعالی انسان است، و علم ضار، علم حضوری یا حصولی است که به دنبال کشف، تبیین، توصیف، تأثیرگذاری، اختلاف و مقایسه نظام و عناصر معرفت‌شناسی غیرسودمند و غیرمفید است و برای انسان هیچ رشد و تعالی به ارمغان نمی‌آورد (حاجی‌حسن دنیادیده، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱).

تمام گزاره‌های انسانی-جهانی که منجر به تعالی و سعادت اخروی انسان می‌گردند و جزو علوم نافع و ارزشمند جامع به حساب می‌آیند، از آن جهت که کاشف فعل خداوند متعال اند، در حوزه علوم انسانی قرار می‌گیرند. علم نافع جامع، یعنی علمی که

سودمند و ارزشمند باشد و اکثر عقلا و بزرگان آن دانش درباره ارزشمند بودن آن به اجماع رسیده باشند (حاجی حسن دنیادیده، ۱۳۹۹، ص ۱۹۱).

(جدول ۸)

ردیف	نام سوره و آیه	آیه	ترجمه	مضمون / مبانی علم
۱	نمل، ۲۷	قَالَ سَتَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ.	[سلیمان به هُدهُد] گفت: به زودی [درباره خبری که از سبا می دهی] بررسی می کنم که آیا راست گفته ای یا از دروغ گویانی.	صداقت شناسی دروغ شناسی
۲	نمل، ۴۴	قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.	به او گفتند: به صحن قصر وارد شو. چون آنجا را دید، پنداشت آبی فراوان حسبتو لُجَّة است، پس [دامن جامه] از دو ساقش و کشفت عن ساقیها برکشید [که وارد آب شود]. [سلیمان] قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ گفت: این محوطه ای است صاف و مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ هموار از جنس شیشه. [ملکه سبا] إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي گفت: پروردگارا! به راستی من به خود ستم کردم. اینک در کنار سلیمان سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ تسلیم خداوند یکتا، پروردگار جهانیان، الْعَالَمِينَ. شدم.	ساختمان سازی زمین شناسی شیشه شناسی مهندسی

۳-۵-۳. علوم انسانی - انسانی (علوم انفسی)

علم، نخستین و مهم ترین مقوله ای است که انسان طالب کمال، برای پیشرفت و تعالی در انسانیت بدان نیاز دارد. از نظر اسلام اهمیت و عظمت مقام علم در حدی است که خداوند در قرآن کریم و در آیه ۹ سوره زمر به پیامبرش می فرماید: «ای پیامبر! بگو آیا کسی که عالم است با کسی که نمی داند برابر است؟». مهم ترین علم انسان بعد از

شناخت خداوند، علم به هم‌نوع خود است؛ یعنی انسان‌ها از بعد اجتماعی، حقوقی، اقتصادی، خانوادگی، مذهبی، سیاسی، روان‌شناسی و... به افراد و سلیقه‌های مختلف بشری احاطه پیدا کند تا بتواند به راه‌حلی برای درمان مشکلات و مسائل علوم انسانی دست یابد.

هر یک از آیات درباره ارث، اسراف و تبذیر، انفاق، انفال، خمس، ربا، رزق، زکات، زهد و قناعت، صدقه، عدالت اقتصادی، عقود و قراردادهای مالی، کار، کنز، مفاسد اقتصادی، وصیت، تجارت، توزیع، تولید، مصرف و... یک نظریه اقتصادی محسوب می‌شود (برهانی و جرائی، ۱۳۹۵، ص ۱۶) که در رابطه انسان‌ها با یکدیگر بیان شده است، یا در حوزه حقوق، دارای نظام حقوقی معین است و در این حوزه به مبانی، اهداف، اصول و قواعد حقوق و صدها مسئله و قواعد حقوقی مانند قواعد ارث، وصیت، ازدواج و طلاق، ظهار، لعان، نفقه، مهریه، نشوز و شقاق، اصول حاکم بر روابط اجتماعی، اصول حاکم بر روابط بین‌الملل، نحوه دادرسی و حکمیت، کیفیت مجازات، جرائم اجتماعی، جرائم علیه امنیت ملی (محرابه و بغی و...)، جرائم علیه عفت عمومی، حقوق و آزادی سیاسی، حقوق اقلیت‌های دینی، حقوق زن، حقوق کودک، حقوق و تکلیف زوجین، شهادت و قسام و قصاص و دیات و عفو محکومان و ده‌ها مسئله دیگر پرداخته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، صص ۴۸۲-۴۸۰).

همچنین قرآن در حوزه سیاست و دانش سیاسی، درباره مبانی، اهداف و اصول، نظام سیاسی و بسیاری از مسائل سیاسی مانند عدالت، مشروعیت، تقیه، فرهنگ سیاسی، جریان‌شناسی سیاسی، احزاب سیاسی، آزادی سیاسی، ولایت و رهبری، مصلحت، بیعت، مشارکت، جهاد، انقلاب، وحدت اسلامی، شورا، روابط بین‌الملل، حالت و مسائل جامعه‌شناسی سیاسی و نهادهای سیاسی نظریه داده و بسیاری از مفاهیم سیاسی را در خود جای داده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۷، صص ۳۱۲-۲۵۶).

همچنین در حوزه جامعه‌شناسی، قرآن درباره مبانی، اهداف جامعه، مکتب و نظام اجتماعی، اصول جامعه‌شناسی، قشرهای اجتماعی، تحول و دگرگونی اجتماعی، نهادهای اجتماعی، هنجارها و ناهنجاری‌های اجتماعی، انحرافات و کج‌روی‌های

اجتماعی، آثار اجتماعی دین، نهادهای اجتماعی مانند خانواده، روحانیت، رهبران و نخبگان اجتماعی، جامعه مطلوب و آرمانی، عوامل انحطاط اجتماعی، فقر و شکاف‌های اجتماعی و... نظر داده است (خیری، ۱۳۹۳، صص ۴۲۹-۳۱۸).

نیز در حوزه روان‌شناسی، قرآن به بسیاری از مسائل روان‌شناسی مانند انگیزه، خشم، نفرت، محبت، عاطفه، حسادت، غیرت، شادی، غم، پشیمانی، رؤیا، تضادهای درونی، تعادل شخصیتی، انواع شخصیت، تفاوت‌های فردی، رشد و رابطه ایمان با احساس امنیت، روان‌درمانی با مسائل معنوی مانند دعا، عبادت، ارتباط با خدا، ذکر و توبه و توسل و تأثیر حجاب بر ذهن و ضمیر انسان، بهداشت روانی، عوامل و ابزار کاهش اضطراب، مرض‌های روحی و روانی مانند غیبت، بدگمانی، تهمت، مسخره کردن و راه‌های درمان آن، محبت و نقش آن در ساماندهی جامعه، خانواده و روابط افراد با یکدیگر و بسیاری از مسائل دیگر اشاره کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، صص ۴۹۵-۴۸۸).

در بحث شناخت انسان به خودش در دو بحث علم حصولی و علم حضوری، به دو نوع علم ثمین و علم قمامه دست می‌یابیم که به تعریف هر یک از آنها می‌پردازیم؛ علم ثمین عبارت است از علم حضوری یا حصولی که به دنبال کشف، تبیین، توصیف، تأثیرگذاری، اختلاف و مقایسه نظام و عناصر معرفت‌شناسی با تأکید بر ارزش‌های انسانی است، و علم قمامه، علم حضوری یا حصولی است که به دنبال کشف، تبیین، توصیف، تأثیرگذاری، اختلاف و مقایسه نظام و عناصر معرفت‌شناسی با تأکید بر ارزش‌های غیرانسانی است (حاجی حسن دنیا دیده، ۱۳۹۹، ص ۱۹۲).

تمام گزاره‌های انسانی-انسانی که از صفات فعلی، اضافی و خبری خداوند متعال منشعب می‌گردد و انسان را در شناخت انسان متعالی هدایت می‌کند و جزو علوم ثمین غایت‌محور به حساب می‌آیند، در حوزه علوم انسانی قرار می‌گیرند. علم ثمین غایت‌محور، یعنی علمی که ارزشمند باشد و انسان را به جایگاه حقیقی خود که انسان متعالی است برساند و اکثر متخصصان و دانشمندان این علوم درباره به‌تعالی رساندن آن علوم اتفاق نظر داشته باشند (حاجی حسن دنیا دیده، ۱۳۹۹، ص ۱۹۲).

(جدول ۹)

ردیف	سوره	آیه	ترجمه	مضمون / مبانی علم
۱	عنکبوت، ۱۲	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِخَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ.	کافران به مؤمنان گفتند: از طریق [و فرهنگ] ما پیروی کنید تا [اگر آخرتی در کار باشد] ما گناهان تان را بر عهده بگیریم. آنان چیزی از گناهان مؤمنان را به عهده نخواهند گرفت، کافران مسلماً [در وعده‌هایی که می‌دهند] دروغ گویند.	فرهنگ‌شناسی پیروشناسی گناه‌شناسی عهد و پیمان
۲	لقمان، ۱۳	وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.	[یاد کن] زمانی که لقمان پسرش را موعظه می‌کرد و می‌گفت: پسرکم! برای خداوند شریکی قرار نده! بی‌تردید شریک‌قراردادن [برای او] ستمی بزرگ است.	پندشناسی خداشناسی شرک‌شناسی ستم‌شناسی

نتیجه‌گیری

با رجوع به آیات الهی یک نوع تقسیم‌بندی از علوم را می‌توان استنتاج نمود و چارچوب روابط پیچیده‌ای از عناصر مختلف شناخت خدا، جهان و انسان در ابعاد خدای توحیدی و الهه شرک، جهان طبیعی و ماوراءطبیعی و انسان مادی و انسان ملکوتی سازماندهی کرد. در این تقسیم‌بندی، شناخت از طریق مبدأ و منبع آن حضرت باری تعالی ساطع می‌گردد و او است که به جهان طبیعی و ماوراءطبیعی علم می‌دهد.

مبانی علم‌شناسی از منظر خدا، جهان و انسان مورد مذاقه قرار گرفت که سه نوع علوم و حیانی، علوم جهانی و علوم انسانی از آن استخراج گردید. هر یک از این مبانی علم‌شناسی، نوعی دانش و معرفت به خدا، جهان و انسان دارند که با کنکاش دقیق‌تر، می‌توان مبانی علم‌شناسی در علوم انسانی را این‌گونه بیان نمود: شناخت و معرفت انسان به خداوند از طریق شناخت صفات ذاتی، ثبوتی، و حقیقی الهی با رویکرد علم‌لدنی صادق، شناخت انسان به جهان از آن جهت که جهان کاشف فعل خداوند متعال است، با رویکرد علم نافع و ارزشمند جامع، و شناخت انسان به انسان از طریق شناخت صفات افعالی، اضافی و خبری، با رویکرد علم ثمین غایت‌محور.

فهرست منابع

* قرآن الکریم.

۱. باقری، خسرو. (۱۳۹۲). نقد و ارزیابی: حساب علم دینی در «هندسه‌ی معرفت دینی»: بررسی انگاره‌ی علامه جوادی آملی، کتاب نقد، (۶۹)، صص ۷۵-۱۲۸.
۲. برهانی، عبدالعلیم؛ و جزائری، سید حمید. (۱۳۹۵). بررسی انواع تعامل قرآن و فرهنگ زمانه و آثار و پیامدهای آن بر علوم انسانی، دوفصلنامه علمی ترویجی پژوهش‌نامه علوم انسانی اسلامی، ۳(۵)، صص ۱-۳۸.
۳. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۱). تحول در علوم انسانی: مجموعه مصاحبه‌های همایش تحول در علوم انسانی (ج ۳). قم: کتاب فردا.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). علم دینی: جستارهایی در علم‌پژوهی دینی (تنظیم‌کننده و ویراستار: حمید پارسانیا). قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۶. حاجی حسن دنیادیده، هادی. (۱۳۹۹). طراحی الگوی معرفت‌شناسی اسلامی با تأکید بر علوم انسانی در نظام آموزش عالی ایران (استاد راهنما: محمدرضا شاه‌آبادی). رساله دکتری، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، گروه مدیریت آموزش عالی.
۷. حشمت‌زاده، محمدباقر. (۱۳۸۳). چیستی و هستی علوم انسانی: برخی موانع و راهکارها. قیسات، (۹)، صص ۴۸-۷۲.
۸. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۱). تبیین و تحلیل نظریه اسلامی‌سازی معرفت از دیدگاه فاروقی و علوانی. فصلنامه معرفت در دانشگاه اسلامی، ۱۶(۵۰)، صص ۳-۲۴.
۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۷). در جستجوی علوم انسانی اسلامی. قم: نشر معارف.

۱۰. خیری، حسن. (۱۳۹۳). مبانی نظام اجتماعی در اسلام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۱). عقاید استدلالی، تهران، انتشارات نصایح (ج ۱، چاپ چهارم). شهر: ناشر.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۹۲). منطق تفسیر قرآن (ج ۴). قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۵۷). شناخت صفات خدا. تهران: کتابخانه صدر.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۸). منشور جاوید (ج ۲). قم: انتشارات توحید.
۱۵. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۱ق). الإلهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل (ج ۱، چاپ سوم). قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۶. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۷۷). آموزش کلام اسلامی (ج ۱، چاپ اول). مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۷. شجاعی، محمد. (۱۳۷۸). کمالات وجودی انسان. فصلنامه قیسات، (۱۳)، صص ۱۲۶-۱۳۹.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۲). تفسیر المیزان (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۸، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.
۲۰. عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ شیخزاده، محمد. (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. اندیشه مدیریت راهبردی، (۲)۵، صص ۱۵۱-۱۹۸.
۲۱. عبدالهی، مهدی. (۱۳۹۲). بنیادهای فلسفی علوم انسانی. قیسات، (۱۸)، صص ۷۸-۴۹.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۷). فقه سیاسی: نظام سیاسی و رهبری در اسلام. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۳. فروند، ژولین. (۱۳۷۲). نظریه‌های مربوط به علوم انسانی (مترجم: علی محمد کاردان، چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی (محقق و نگارنده: غلامرضا متقی‌فر، چاپ سوم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، در: مجموعه مقالات: وحدت حوزه و دانشگاه و بومی و اسلامی کردن علوم انسانی، نشریه حوزه و دانشگاه، صص ۸۷-۱۰۹.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). الزامات طرح جامع تحول در علوم انسانی. پاسدار اسلام، ۳۱(۳۶۸)، صص ۱۴-۱۶.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۲). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). آشنایی با قرآن (ج ۳). تهران: انتشارات صدرا.
۲۹. مقام معظم رهبری (۱۳۸۸/۷/۲۸). بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/386190>
۳۰. نجمیاس، دیوید؛ فرانکفورد، چاوا. (۱۳۸۹). روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی (مترجم: فاضل لاریجانی و رضا فاضلی). تهران: انتشارات سروش.
۳۱. نیلی احمدآبادی، محمدرضا. (۱۳۹۲). جایگاه تعلیم و تربیت اسلامی در علوم انسانی. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳(۲۷)، صص ۱۷۱-۱۸۶.

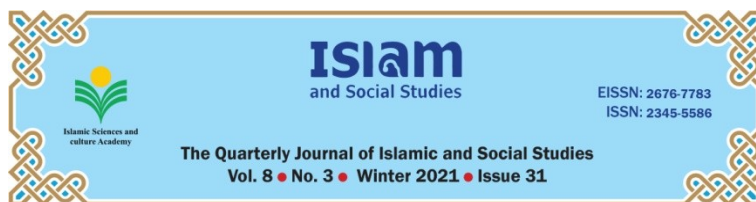
References

1. Abdollahi, M. (1392 AP). Philosophical Foundations of the Humanities. *Qabasat Journal*, (18), pp. 49-78. [In Persian]
2. Abedi Jafari, H., & Taslimi, M. S., & Faqihi, A., & Sheikhzadeh, M. (1390 AP). Content Analysis and Theme Network: A simple and efficient way to explain patterns in qualitative data. *Journal of Strategic Management Thought*, 5(2), pp. 151-198. [In Persian]
3. Amid Zanjani, A. A. (1387 AP). *Political jurisprudence: The political system and leadership in Islam*. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
4. Bagheri, Kh. (1392 AP). Criticism and Evaluation: The Account of Religious Science in "Geometry of Religious Knowledge": A Study of Allameh Javadi Amoli's Ideology, *Journal of Ketaabe Naqdd*, (69), pp. 75-128. [In Persian]
5. Borhani, A., & Jazayeri, S. H. (1395 AP). A Study of the Types of Interaction between the Qur'an and the Culture of the Time and Its Effects and Consequences on the Humanities, *Bi-Quarterly Journal of Islamic Humanities Research*, 3(5), pp. 1-38. [In Persian]
6. Freund, Julien. (1372 AP). *Theories related to humanities* (A. M. Kardan, Trans. 2nd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
7. Haji Hassan Denyadideh, H. (1399 AP). *Designing a model of Islamic epistemology with emphasis on humanities in the Iranian higher education system* (Supervisor: M. R. Shahabadi). PhD Thesis, Tehran: Islamic Azad University, South Tehran Branch, Faculty of Psychology and Educational Sciences, Department of Higher Education Management. [In Persian]
8. Heshmatzadeh, M. B. (1383 AP). What is the existence of humanities: some obstacles and solutions. *Journal of Qabasat*, (9), pp. 48-72. [In Persian]
9. Javadi Amoli, A. (1395 AP). *Religious Science: Examinations of Religious Science Research* (H. Parsania, Ed.). Qom: Representation of the Supreme Leader in universities, Maaref Publishing Office. [In Persian]
10. Javadi Amoli, A. (1397 AP). *The status of reason in the geometry of religious knowledge*. Qom: Isra'. [In Persian]
11. Khamenei, S. A. (28/7/1388 AP). *Statements in a group meeting of female Qur'an researchers in Iran*. From: The information website of the Office for

the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works.
<https://b2n.ir/386190>. [In Persian]

12. Kheiri, H. (1393 AP). *Fundamentals of social system in Islam*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
13. Khosropanah, A. (1391 AP). Explanation and analysis of the theory of Islamization of knowledge from the perspective of Farooqi and Alvani. *Quarterly Journal of Marifat in Islamic University*, 16(50), pp. 3-24. [In Persian]
14. Khosropanah, A. (1397 AP). *In Search of Islamic Humanities*. Qom: Ma'arif Publications. [In Persian]
15. Mesbah Yazdi, M. T. (1381 AP). *Prerequisites of Islamic Management* (Gh. Mottaghifar, 3rd ed.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
16. Mesbah Yazdi, M. T. (1387 AP). The Relationship between Islamic Ideology and Culture and Humanities, in: collected papers: Unity of Seminary and University and Indigenoussness and Islamization of Humanities, *Journal of Hawzah and University*, pp. 87-109. [In Persian]
17. Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). Requirements for the Comprehensive Transformation Plan in the Humanities. *Pasdar-e-Islam*, 31(368), pp. 14-16. [In Persian]
18. Motahari, M. (1376 AP). *Collection of works*. (Vol. 2). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
19. Motahari, M. (1389 AP). *Familiarity with the Quran* (Vol. 3). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
20. Nachmias, D., & Frankford, Ch. (1389 AP). *Research Methods in Social Science*. (F. Larijani., & R. Fazeli, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
21. Nili Ahmadabadi, M. R. (1392 AP). The position of Islamic education in the humanities. *Journal of Critical Studies in Texts and Programs Human Sciences*, Institute of Humanities and Cultural Studies, 13(27), pp. 171-186. [In Persian]

22. Parsania, H. (1391 AP). *Transformation in the Humanities: A collection of interviews from the Transformation in the Humanities Conference* (Vol. 3). Qom: Kitab-e- Farda. [In Persian]
23. Rabbani Golpayegani, A. (1381 AP). *Argumentative Beliefs*, Tehran, Nasayeh Publications (Vol. 1, 4th ed.). City: Publisher. [In Persian]
24. Rezaei Isfahani, M. A. (1392 AP). *The logic of Qur'anic interpretation* (vol. 4). Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center. [In Persian]
25. Saeed Mehr, M. (1377 AP). *Teaching Islamic theology* (Vol. 1, 1st ed.). World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
26. Shojaei, M. (1378 AP). Perfection of human existence. *Qabasat Journal*, (13), pp. 126-139. [In Persian]
27. Sobhani Tabrizi, J. (1357 AP). *Knowing the attributes of God*. Tehran: Sadr Library. [In Persian]
28. Sobhani Tabrizi, J. (1388 AP). *Eternal Charter*. (Vol. 2). Qom: Tohid Publications. [In Persian]
29. Sobhani Tabrizi, J. (1411 AH). *al-Ilahiyat ala Hoda al-Kitab va al-Sonnah va al-Aghl*. (vol. 1, 3rd ed.). Qom: World Center of Islamic Sciences. [In Arabic]
30. Tabatabaei, S. M. H. (1382 AP). *Tafsir al-Mu'izzan* Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
31. Tayyib, S. A. (1378 AP). *Atib Al-Byan fi Tafsir Al-Quran*. (Vol. 8, 2nd ed.). Tehran: Islam Publications. [In Persian]



A Study of the School of Transmission and the School of Production and Exchange of Meaning with the Qur'anic Approach¹

Saeed Amir Kaveh²

Hamid Parsania³

Nematollah Karamollahi⁴

Received: 23/08/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

The school of transmission and the school of production and exchange of meaning are two schools in communication that have a high level of influence and effect on theories and topics of communication. These two schools were examined with the help of the Qur'an and the method of investigation. From the Qur'anic point of view, neither the positivism of the school of transmission nor the interpretivism of the school of production and exchange of meaning (as this school expresses it) is accepted. Rather, from the perspective of the Qur'an, understanding and interpretation are considered important and the production of meaning is considered permissible and valid in the community of faith and in the Qur'an within the framework specified in the Qur'an. Thus, the production of meaning will move in the direction of the sender's intention and will not

1. This article is taken from the doctoral dissertation: A Study of the School of transmission and the School of Production and Exchange of Quranic Meaning with a Qur'anic Approach (Supervisor: Hamid Parsania, Adviser: Nematollah Karamollahi) Baqir al-Olum University, PhD student in Culture and Communication.

2. Graduated student, PhD in Culture and Communication, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. samirkave@gmail.com

3. Faculty member of the Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Iran. h.parsania@ut.ac.ir

4. Faculty member of Baqir al-Olum University, Qom, Iran. N.karamollahi@bou.ac.ir.

* Amir Kaveh, S., & Parsania, H., & Karamollahi, N. (2021). A study of the school of transmission and the school of production and exchange of meaning with the Qur'anic approach, Quarterly Journal of *Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 71-90. Doi: 10.22081/jiss.2021.58658.1689

lead to relativity and distrust of the message. However, we can refer to the normative, critical approach and in other words, the moral approach of the Qur'an that these two schools have nothing to say in this regard. Finally, the Qur'an recognizes and applies the retrieval of meaning alongside the production of meaning, and considers retrieval to be the result of the use of methods such as warning, advice, and punishment; the methods which do not seek to learn science but rather they seek to remind by using the language of the soul.

Keywords

School of transmission, school of production and exchange of meaning, critical study, schools of communication, retrieval, production of meaning.

بررسی مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا با رویکرد قرآنی^۱

سعید امیرکاوه^۲ حمید پارسانیا^۳ نعمت‌الله کرم‌اللهی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا، دو مکتب مطرح در ارتباطات هستند که از ضرب نفوذ و تأثیر بالایی در نظریه‌ها و مباحث ارتباطی برخوردارند. این دو مکتب با استمداد از قرآن و به کارگیری روش استنطاق مورد بررسی قرار گرفت. از منظر قرآن، نه اثبات‌گرایی مکتب انتقال و نه تفسیر‌گرایی مکتب تولید و مبادله معنا (به صورتی که این مکتب بیان‌گر آن است) پذیرفته است؛ بلکه از منظر قرآن، فهم و تفسیر مهم دانسته شده و تولید معنا در جامعه ایمانی و در قرآن در چارچوب خطوطی که در قرآن مشخص شده مجاز و معتبر دانسته شده است؛ به گونه‌ای که تولید معنا در راستای قصد فرستنده حرکت خواهد کرد و نسبیّت و بی‌اعتمادی به پیام را به دنبال نخواهد داشت. از طرف دیگر می‌توان به رویکرد هنجاری، انتقادی و به بیانی دیگر، اخلاقی قرآن اشاره کرد که این دو مکتب در این زمینه حرفی برای گفتن ندارند. سرانجام قرآن‌بازایی معنا را در کنار تولید معنا به رسمیت می‌شناسد و آن را به کار می‌بندد، و بازیابی را نتیجه به کارگیری روش‌هایی همچون انذار، موعظه و توبیخ می‌داند؛ روش‌هایی که به دنبال علم‌آموزی نیست، بلکه با استمداد از زبان روح به دنبال یادآوری است.

کلیدواژه‌ها

مکتب انتقال، مکتب تولید و مبادله معنا، مطالعه انتقادی، مکتب‌های ارتباطی، بازیابی، تولید معنا.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان: تبیین و ترسیم مدل ارتباطات اجتماعی قرآن کریم (استاد راهنما: حمید پارسانیا، استاد مشاور: نعمت‌الله کرم‌اللهی). دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده فرهنگ و علوم اجتماعی و رفتاری، گروه فرهنگ و ارتباطات می‌باشد.
۲. دانش‌آموخته دوره دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران. samirkave@gmail.com
۳. دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، ایران. h.parsania@ut.ac.ir
۴. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران. N.karamollahi@bou.ac.ir

* امیرکاوه، سعید؛ پارسانیا، حمید؛ کرم‌اللهی، نعمت‌الله. (۱۳۹۹). بررسی مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا با رویکرد قرآنی، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۷۱-۹۰. Doi: 10.22081/jiss.2021.58658.1689

۱. مقدمه

دیدگاه‌ها، مکاتب و مبانی پارادایمی در علوم انسانی از جایگاه بالایی برخوردار است و تأثیر بسزایی در نظریات، مدل‌ها و چگونگی تحلیل و تبیین مسائل آن علوم دارد. دانش ارتباطات از این امر مستثنا نیست؛ به طوری که نظریه‌ها و مدل‌های ارتباطی و متنوع و متکثری مبتنی بر مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا شکل گرفته است. نقد و بررسی این دو مکتب از منظر قرآن مقدمات پژوهش در اندیشه ارتباطی قرآن را فراهم می‌آورد و زمینه ارائه نظریه و مدل ارتباطی قرآن را هموار می‌سازد. در این مقاله مکتب انتقال یا فرآیند و مکتب تولید و مبادله معنا معرفی، مقایسه و از منظر قرآن بررسی می‌گردد.

۲. روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله روش تفسیر استنباطی است. در این روش، تحقیق از قرآن آغاز و به قرآن پایان نمی‌پذیرد (صدر، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱)، بلکه بر اساس این روش، پژوهش‌گر حرکت خود را نه از متن و آیات قرآن، بلکه از خارج از قرآن شروع می‌کند و موضوع مورد جستجو و در واقع گم‌شده خود را در قرآن جستجو می‌کند. محقق در این روش از قرآن پرس‌وجو می‌کند و قرآن به تناسب استعداد و دستاوردی که محقق از تجربه‌های بشری دارد به او پاسخ می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۶).

۳. مکتب انتقال

مکتب انتقال تحت تأثیر جنبه‌های تکنولوژیک ارتباطات است. این دیدگاه بیشتر به مباحثی می‌پردازد که برای نمونه می‌توان به مواردی از آن اشاره کرد: چگونه فرستندگان و گیرندگان پیام را رمزگشایی می‌کنند؟ چگونه پیام از طریق کانال منتقل می‌شود؟ پیام‌ها به چه صورتی به گیرنده می‌رسد و چه تأثیری در شناخت، نگرش، احساسات و رفتار گیرنده دارد؟ موضوعاتی همچون کارایی و صحت انتقال اطلاعات و پیام‌ها نزد این دیدگاه از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که فرستنده از راه انتقال پیام به گیرنده به دنبال تأثیر موردنظر خویش است و اگر پیام تأثیر موردنظر را محقق نساخت و با آنچه فرستنده

قصدها متفاوت باشد، طرفداران این دیدگاه از ناکارآمدی و شکست ارتباط صحبت خواهند کرد و در جستجوی دلایل این ناکارآمدی خواهند بود. این دیدگاه به علوم اجتماعی و به ویژه روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تکیه دارد (ر.ک: فیسک، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

این مکتب خط غالب فکری و مسلط در مطالعات ارتباطی در غرب را تشکیل می‌دهد. نظریه‌های زیادی از جمله گلوله جادویی، دومرحله‌ای، کاشت، برجسته‌سازی و مارپیچ سکوت، تحت تأثیر این مکتب شکل گرفت (ر.ک: سورین و تانکارد، ۱۳۸۴، صص ۳۵۹-۳۲۵).

این نظریه‌ها در خدمت نهادهای حاکم بر این کشورها قرار گرفت و از حمایت آنها برخوردار شد. انگاره حاکم بر این مکتب و نظریه‌های مرتبط با آن و مطالعات ارتباطی ملهم از آنها، پایش کارکردهای وسایل ارتباطات جمعی و نظام‌های ارتباطی در جهت کنترل نگرش‌ها و رفتارهای مخاطبان این وسایل و حفظ نظام‌های حاکم در جهت تأمین اهداف اجتماعی و سیاسی آنان بوده است (گیویان، ۱۳۸۵، ص ۳۹).

مدل‌های انتقالی و فرایندی، حجم زیادی از مدل‌های مطرح ارتباطات را فرا گرفته است. مدل‌های لاسول، شنون، دفلور، نیوکامب و وستلی از جمله این مدل‌ها هستند (ر.ک: مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸، صص ۱۱۲-۱۹). این مکتب به‌عنوان یکی از دیدگاه‌های مهم در مطالعات ارتباطی محسوب می‌گردد (Gefoghty & Lusied, 1998, p. 9).

تأثیر این مکتب علاوه بر نظریه‌ها و مدل‌های ارتباطی به سایر مباحث ارتباطی کشیده شده و حتی بر نحوه تعریف ارتباط تأثیر گذاشته است. از میان انبوه تعریف‌های ارتباطی، خیلی از آنها بر اساس مکتب انتقال ارائه شده است (محسنیان‌راد، ۱۳۷۸، صص ۵۸-۴۲). در این تعریف‌ها بر ارسال، توزیع و انتقال پیام از فرستنده به گیرنده تصریح شده است.

انگاره حاکم بر این مکتب، حفظ وضعیت موجود و نظارت و کنترل نگرش‌ها و رفتارهای مخاطبان و برآورده ساختن اهداف مالکان و حاکمان بر رسانه‌ها است. در این مکتب کنش‌گر اول، فرستنده، و کنشگر دوم، گیرنده است. فرستنده فعال و گیرنده منفعل است، و عناصر فرهنگ و چارچوب‌های ذهنی مخاطب به‌عنوان عناصر اصلی در نظر گرفته نمی‌شود، ارتباط تقلیل پیدا کرده و به‌عنوان امر مکانیکی در نظر گرفته شده است. بر این اساس پیام‌ها از طرف فرستنده و بر اساس اهدافی مشخص بسته‌بندی و

مخاطبان بدون دخالت دادن زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و ذهنی، آن را به صورت انفعالی دریافت می‌کنند. این مکتب ارتباط را روندی می‌داند که شخص از راه آن بر رفتار یا ذهنیت دیگری اثر می‌گذارد و اگر ارتباط هدف فرستنده را محقق نساخت، با بررسی روند ارتباط، به دنبال کشف مشکل و برطرف ساختن آن برمی‌آید (فیسک، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

۴. مکتب تولید و مبادله معنا

مکتب تولید و مبادله معنا ارتباط را چیزی جز تولید و مبادله معنا نمی‌داند. این دیدگاه به دنبال فهم و چگونگی تعامل پیام با کنش‌گران در جهت ایجاد و تبادل معنا است. در این مکتب پیام‌ها امری متصلب و خشک نیست، بلکه فرآورده‌های فرهنگی است که با توجه به فرهنگ هر جامعه تولید و درک می‌شود. در اینجا سخن از دلالت است و سوء تفاهمات و عدم تحقق تأثیر مورد نظر از شواهد شکست ارتباط دانسته نمی‌شود و شاید به جهت تمایزهای فرهنگی کنش‌گران ارتباط باشد.

ارتباط در این دیدگاه، مطالعه متن و فرهنگ است و به زبان‌شناسی و موضوعات هنری تکیه می‌شود. از این رو پیام ساختی از نشانه‌ها است که از راه کنش با دریافت‌کنندگان تولید معنا می‌کند و فرستنده که انتقال‌دهنده پیام توصیف می‌شود، اهمیتش را از دست می‌دهد و تمرکز بر چگونگی خوانش آن خواهد بود. در واقع پیام چیزی نیست که از فرستنده به گیرنده فرستاده شود، بلکه عنصری است در رابطه‌ای ساخت‌مند که عناصر دیگرش، واقعیت خارجی و تولیدکننده (خواننده) را در بر می‌گیرد (ر.ک: فیسک، ۱۳۸۸، ص ۱۳).

این مکتب با دیدگاه نشانه‌شناسی یکسان فرض می‌شود و تأکید بر نشانه، دلالت و چگونگی فهم نشانه‌ها توسط مخاطب است. کریگ، دانشمند معاصر، ارتباط نشانه‌شناسی را یکی از هفت سنت و مکتب مطرح در ارتباطات معرفی می‌کند و معتقد است نشانه‌شناسی ارتباطات را به صورت فراگردی متکی بر نظام نشانه‌ها (از جمله زبان و تمامی انواع رمزگان غیر کلامی) مفهوم‌سازی می‌کند (Carig & Maller, 2007, p. 78).

نظریات نشانه‌شناسی سوسور، بارت، پیرس، اکو، او کدن و ریچارد از جمله و نظریات مطرح در مکتب تولید و مبادله معنا هستند (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹، صص ۹۷-۱۰۱؛ لافی،

۱۳۹۵، صص ۷۹-۸۱؛ لیتل جان، ۱۳۸۴، صص ۱۷۸-۱۶۳). بر اساس این مکتب و نظریات مطرح در آن، مدل‌های ارتباطی شکل گرفته است که برخلاف مدل‌های مطرح در مکتب انتقال، ساختاری هستند و بر تحلیل یک رشته روابط ساختاری تکیه می‌کنند. این مدل‌ها اغلب با تکیه بر مفسر و خواننده، موضوع و مصداق، پیام و متن و معنا، و اغلب به صورت شکل سه‌وجهی ترسیم می‌شوند (لیتل جان، ۱۳۸۴، ص ۱۶۴؛ فیسک، ۱۳۸۸، ص ۱۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱). پیام بر اساس این دیدگاه، ترکیبی از نشانه‌ها است که از طریق تعامل با مخاطبان تولید معنا می‌کند. در این مکتب صحبت از انتقال نیست و نقش کنش‌گر اول (فرستنده) کم‌رنگ و بلکه نادیده گرفته می‌شود و کنش‌گر دوم نه به عنوان گیرنده، بلکه به عنوان خواننده، بیننده و شنونده، نقش فعال و بی‌بدیلی را ایفا می‌کند. او با تعامل با متن خوانش می‌کند و بر اساس چارچوب‌های ذهنی خود که برخاسته از شرایط محیطی و فرهنگی است تولید معنا می‌کند. در این مکتب با پرهیز از اصطلاحاتی همچون فرستنده، گیرنده، کانال، اصطلاحاتی همچون نشانه، دلالت، خواننده، و متن مطرح می‌گردد و واقعیت ارتباط بر اساس آنها توصیف می‌گردد.

۵. عناصر و ویژگی‌های مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا

مکتب	دیدگاه کلی	عناصر اصلی	مبثنی بر علوم	تأکید بر	وضعیت کنش‌گران	ویژگی تعیین‌کننده	قصد مؤلف
مکتب انتقال	انتقال	فرستنده، گیرنده، کانال، پیام، اختلال، بازخورد	جامعه‌شناسی و روان‌شناسی	چگونگی انتقال	فرستنده فعال گیرنده منفعل	امر مکانیکی	مهم
مکتب تولید و مبادله معنا	تولید	نشانه، موضوع، خواننده، دلالت، دال، مدلول	زبان‌شناسی و معناشناسی	چگونگی خوانش	گیرنده فعال فرستنده در نظر گرفته نمی‌شود.	چارچوب‌های برخاسته از شرایط محیطی و فرهنگی	در نظر گرفته نمی‌شود.

۶. گزاره‌های مورد تأکید این دو مکتب

مکتب انتقال، ارتباط را امری مکانیکی، و مکتب تولید و مبادله، ارتباط را امری تفسیری و تولیدی می‌داند. مبنای نظری مکتب انتقال، پارادایم اثبات‌گرایی است. این پارادایم بر این فرض استوار است که در مسائل انسانی واقعیت‌های قابل کشف و بررسی وجود دارد که تحت تأثیر قواعد طبیعی ثابت و غیرقابل تغییرند. به این ترتیب کنش‌های انسانی تحت تأثیر عواملی هستند که قابل مطالعه‌اند، به گونه‌ای که با بررسی این سازوکارها می‌توان به پیش‌بینی و کنترل آنها پرداخت. این نظریه تا آنجا پیش می‌رود که معتقد است با برخی روش‌ها مانند آزمایش و با کنترل متغیرهای تأثیرگذار می‌توان به قواعد علت و معلولی در مطالعات انسانی دست یافت (محمدپور، ۱۳۹۰، ص ۳۲).

اثبات‌گرایان با این ادعا که تنها روش علمی روش علوم طبیعی است، معتقد بودند که روش‌های دقیق علوم طبیعی باید مورد استفاده پژوهش‌گران علوم اجتماعی و از جمله علوم ارتباطات قرار گیرد. بنابر دیدگاه اثبات‌گرایی، کوشش‌های مبتنی بر کشف، شهود و درون‌کاری در راه شناخت مردود است و مکتب‌هایی همچون پدیدارشناسی، تأویل‌گرایی، تفهیمی و به‌طور کلی هر مکتب یا آیینی که به ابعاد کیفی، ذهنی و ارزشی پدیده‌های اجتماعی تکیه کند از دیدگاه اثبات‌گرایی بی‌اعتبار است (ساروخانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱).

اصرار اثبات‌گرایی بر تجربه‌گرایی و تأکید بر دوری از ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی موجب شده است که این دیدگاه در مقابل دیدگاه‌های تفسیری و انتقادی قرار گیرد (بتون و کرایب، ۱۳۸۴، ص ۳۶). از این رو تفسیر‌گراها نظریات و مدل‌های مکتب انتقال را مکانیکی و فاقد روح و معنا می‌دانستند و اندیشمندان انتقادی، مکتب انتقال را به محافظه‌کاری و تلاش برای حفظ سیستم و نظم موجود متهم می‌کردند. دیدگاه رسانه‌های قدرتمند با توجه به پیش‌فرض‌های اثبات‌گرایی و عناصر مطرح‌شده در مکتب انتقال شکل گرفت.

مکتب تولید و مبادله معنا برخلاف مکتب انتقال، مبتنی بر رویکرد تفسیری است. این رویکرد بدین معنا است که انسان و به‌خصوص جامعه از موجودات بی‌جان متفاوت

است و علوم اجتماعی با علوم طبیعی متفاوت است. در اواخر قرن نوزدهم ماکس وبر و ویلهلم دیلتای روش تفهیمی را به عنوان روش ویژه مطرح کردند. آنان معتقد بودند که موضوع مورد مطالعه علوم اجتماعی، برخلاف علوم طبیعی، ملموس نیست و به همین دلیل تنها از طریق تفهیم می توان به مطلوب دست یافت (رفعی پور، ۱۳۶۰، ص ۶۹).

برخلاف رویکرد اثباتی، رویکرد تفسیری به دنبال درک و فهم است. تفسیرگرایان به عنوان رویکردی انسان مدار، اهمیت زیادی به آزادی انسان و آگاهی او می دهند و انسان به عنوان موجودی کنش گر مورد توجه است. مکتب انتقال مخاطب را منفعل می داند و مکتب تولید و مبادله، مخاطب را همه کاره و فعال می داند. در مکتب انتقال، به اقتضای ویژگی فرایندی، هم فرستنده و هم گیرنده از عناصر اصلی ارتباط در نظر گرفته می شود و بر نقش پررنگ و تأثیر گذار فرستنده و انفعال و تأثیر گیرنده تأکید می گردد. بر اساس این دیدگاه، فرستنده یا فرستندگان با به خدمت گرفتن امکانات ارتباطی، مخاطبان را با خود همراه کرده و خواسته های خویش را لباس تحقق می پوشانند.

اما در مکتب تولید و مبادله معنا، بر اساس ویژگی نشانه شناختی و پررنگ شدن دلالت، فرستنده از چرخه ارتباط حذف و مخاطب در کنار متن به عنوان ارکان ارتباط مطرح می شود و معنا را در تعامل با متن تولید می کند. در این دیدگاه معنای تولید شده توسط مخاطبان معتبر دانسته شده و چگونگی تولید معنا مهم دانسته شده است.

چارچوب های ذهنی برخاسته از شرایط محیطی و فرهنگی در مکتب تولید و مبادله، مهم، تأثیر گذار و تعیین کننده در نظر گرفته می شود، ولی در مکتب انتقال، چارچوب ها در زمینه ارتباط مهم و تعیین کننده فرض نمی شود.

از آنجا که مکتب تولید و مبادله معنا، رویکردی تفسیری است، معنا به عنوان عنصری اساسی در تفسیر کنش های عاملان اجتماعی به کار گرفته می شود. معنا بر اساس چارچوب های ذهنی حاصل از تجارب شخصی و فرهنگی کنش گران ارتباطی و در تعامل با متن تولید و حاصل می گردد (ر.ک: محسنیان راد، ۱۳۷۸، ص ۳۲۵). از این رو نباید مخاطبان زیاد و متنوع پیام های ارتباطی به ویژه پیام های ارتباط جمعی را هماهنگ و

یکسان فرض کرد. تنوع و تکثر مخاطبان، فهم‌ها و تفسیرهای متفاوتی را به‌دنبال خواهد داشت.

اما مکتب انتقال پیام چیزی است که در فرآیند انتقال از فرستنده به گیرنده منتقل می‌شود و بر این اساس بی‌توجهی به نقش فرهنگ و دین در فرآیند ارتباطات و تمرکز در نظریات تأثیر و توصیف رسانه‌های جمعی و نظریه‌های مسلط ارتباطی به‌عنوان ابزارهای ایدئولوژیک در خدمت نهادهای حاکم بر جوامع، از پیامدهای مکتب انتقال خواهد بود (ر.ک: گیویان، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

نسبیت و تکثر معانی حاصل در ارتباط در مکتب انتقال پذیرفته نیست، برخلاف مکتب تولید و مبادله معنا که تکثر معانی در آن امری پذیرفته و طبیعی تلقی می‌گردد. از نظر مکتب تولید و مبادله معنا، خواننده، بیننده و شنونده بر اساس چارچوب‌های ذهنی برگرفته از تجربه‌های شخصی و فرهنگی خویش تولید معنا می‌کند (فیسک، ۱۳۸۸، ص ۱۲)، از این‌رو امکان ایجاد معانی متفاوت برای خوانندگان، بینندگان و شنوندگان (کنش‌گران ارتباطی) پیام‌ها وجود دارد، و این مکتب هیچ‌کدام را خطا نمی‌داند، بلکه به جهت تنوع و تکثر چارچوب‌های کنش‌گران، این امر را طبیعی تلقی می‌کند، اما در مکتب انتقال، تکثر معانی در ارتباط پذیرفته نیست و بر ارسال و دریافت پیام در قالب یک امر بسته‌بندی‌شده تأکید دارد و هرگونه تفاوت معنایی را ناشی از اختلالی در کار ارتباط دانسته و به‌دنبال شناخت و مدیریت عوامل مخلّ هستند.

۷. قرآن مبنای ارزیابی این دو مکتب

قرآن یکی از منابع اصیل و جاودانه اسلام است که خود در جایگاه وسیله‌ای ارتباطی، تأثیرات شگرفی بر مخاطبان خویش از صدر اسلام تاکنون گذاشته و همچنان این تأثیر ادامه دارد. تأثیر قرآن در حدی بوده است که مخاطبان خویش را با تحولات بنیادین درونی و هدایت‌بخش روبه‌رو ساخته و موجبات شکل‌گیری تمدن عظیم اسلامی در جامعه سراسر بدوی و کاملاً عقب‌افتاده و غرق در شرک و کفر را پدید آورد، و در عمل کارایی و موفقیت خویش را به اثبات رساند.

استمداد از قرآن در ارزیابی اندیشه‌های اجتماعی و ارتباطی به‌عنوان سند بالادستی مسلمانان و حجت الهی و وسیله سراسر موفق، زمینه اصلاح اندیشه‌های مطرح و ایجاد اندیشه‌های جدید و شکل‌گیری نظریات و مدل‌های ارتباط قرآنی و اسلامی را فراهم می‌آورد.

۱-۷. ویژگی‌های ممتاز قرآن در زمینه ارتباط

قرآن از ویژگی‌های ممتاز و قابل توجهی در زمینه ارتباط برخوردار است. این ویژگی‌ها مختصات و مشخصات ارتباط قرآن را نمودار می‌سازد. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

ویژگی‌های ارتباطی قرآن	آدرس	یک آیه به‌عنوان نمونه
خدایم‌محوری	آل عمران، ۶۴؛ آل عمران، ۲۸؛ بقره، ۲۸۶؛ فصلت، ۶؛ انفال، ۵۵؛ هود، ۲؛ یونس، ۱۰۶؛ توبه، ۶۳ و...	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره، ۲۵۶).
مخاطبان عام و فراگیر	قلم، ۵۲؛ یوسف، ۱۰۴؛ زمر، ۲۷؛ ابراهیم، ۱ و...	وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (قلم، ۵۲).
هدایت‌گری	سبأ، ۶؛ نمل، ۲۷؛ نحل، ۶۴؛ اسراء، ۹؛ اعراف، ۵۲؛ فصلت، ۴۴؛ صف، ۹؛ زخرف، ۴۳؛ نمل، ۲؛ حج، ۲۲ و...	شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ (بقره، ۱۸۵).
مایه تنبه و تذکر	دخان، ۵۸؛ مزمل، ۷۳؛ زخرف، ۴۴؛ ص، ۳۸؛ عنكبوت، ۵۱؛ ق، ۵۰؛ انسان، ۷۶؛ مدثر، ۷۴؛ قمر، ۵۴ و...	إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ (یس، ۶۹).

ویژگی‌های ارتباطی قرآن	آدرس	یک آیه به‌عنوان نمونه
وسیله شناخت حق از باطل	شوری، ۱۷؛ طارق، ۱۳؛ حجر، ۱؛ فرقان، ۱؛ بقره، ۱۸۵؛ آل عمران، ۳-۴ و...	إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ (طارق، ۱۳).
کتاب تفکر و تعقل	ص، ۲۹؛ مؤمنون، ۶۸؛ طه، ۱۲۸؛ نحل، ۶۷؛ ابراهیم، ۵۲؛ محمد، ۲۴؛ فاطر، ۱۰؛ نمل، ۶۹؛ یونس، ۱۰۸ و...	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالًا (محمد، ۲۴).
قابل فهم، روشن و...	حج، ۲۲؛ انبیاء، ۱۰۶؛ حجر، ۱؛ هود، ۱؛ بقره، ۹۹؛ نمل، ۱؛ قمر، ۱۷؛ فصلت، ۴۴؛ ص، ۷۰؛ قصص، ۲ و...	تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (شعراء، ۲).
حاوی هشدار و انذار	انعام، ۱۹؛ نجم، ۵۶؛ دخان، ۳؛ فاطر، ۴۲؛ طه، ۱۱۳؛ ابراهیم، ۵۲؛ مدثر، ۳۶؛ زمر، ۱۶ و...	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (دخان، ۳).
آگاهی‌بخشی	آل عمران، ۹۲؛ آل عمران، ۱۵؛ بقره، ۲۵۴؛ بقره، ۲۱۵؛ بقره، ۱۱۵؛ یونس، ۵۵؛ نور، ۳۹؛ هود، ۵۶ و...	هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (ابراهیم، ۵۲).
متناسب با فطرت	اسراء، ۳۸؛ نحل، ۹۰؛ عبس، ۱۱؛ انسان، ۲۹؛ مدثر، ۵۴؛ كهف، ۵۷؛ فصلت، ۴۱؛ ص، ۸۷؛ نور، ۱ و...	هَذَا ذِكْرٌ وَإِن لِلْمُتَّقِينَ لِحُسْنِ مَآبٍ (ص، ۴۹).
نفی اجبار	آل عمران، ۲۰؛ یونس، ۱۰۸؛ نحل، ۸۲؛ بقره، ۲۷۲؛ مائده، ۹۹؛ نحل، ۸۲؛ انعام، ۱۰۳ و...	إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (زمر، ۴۱).

ویژگی‌های ارتباطی قرآن	آدرس	یک آیه به عنوان نمونه
حق و حقیقت‌بودن پیام	فاطر، ۳۱؛ سجده، ۲؛ قصص، ۴۸؛ زخرف، ۲۹؛ زمر، ۲؛ جاثیه، ۶؛ فصلت، ۴۲-۴۱؛ زمر، ۴۱ و...	قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ (سبأ، ۴۹).
ملموس‌گویی	زمر، ۵؛ یس، ۳۳؛ لقمان، ۱۱-۱۰؛ روم، ۱۹؛ نور، ۴۴؛ غافر، ۶۴؛ نازعات، ۳۳-۲۷؛ فصلت، ۳۷ و...	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (لقمان، ۲۹).
تعامل با مخاطب	رعد، ۳۳؛ لقمان، ۲۵؛ نمل، ۵۹؛ انعام، ۴۰؛ انعام، ۳۷؛ اعراف، ۶۰-۶۱؛ سبأ، ۲۴؛ قصص، ۲۸ و...	أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدائقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَٰهًا مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (نمل، ۶۰).

موارد دیگری همچون رعایت ادب (ر.ک: فصلت، ۳۴)، هماهنگی و انسجام درونی (ر.ک: زمر، ۲۸)، تدریج (ر.ک: انعام، ۷۹-۷۶)، یادآوری تجربه‌های دینی (ر.ک: انعام، ۶۳)، بیان نکات درس‌آموز از گذشتگان (ر.ک: هود، ۸۳-۸۱)، تشویق به سیر در زمین و عبرت‌گیری (ر.ک: نمل، ۶۹)، اولویت جذب مردم و مخاطبان (ر.ک: آل‌عمران، ۱۵۹)، پرهیز از لهو و لعب (ر.ک: عنکبوت، ۶۴)، پرهیز از دنیا‌محوران (ر.ک: نجم، ۲۹)، اصلاح جامعه (ر.ک: آل‌عمران، ۱۱۰)، دوری و روی‌گردانی از جاهلان، به‌کار بستن اعتدال و راه میانه (ر.ک: اعراف، ۱۹۹)، تأکید بر رعایت هنجارها و ارزش‌ها و پرهیز از ضدا ارزش‌ها (ر.ک: اسراء، ۵۳)، مبتنی بر کرامت، اعتماد، خوش‌بینی در جامعه ایمانی (ر.ک: حجرات، ۱۲)، پرهیز از کشمکش (ر.ک: انفال، ۴۶)، بیان اهمیت خودسازی و اهل‌عمل‌بودن (ر.ک: بقره، ۴۴)، رعایت و بزرگداشت شعائر الهی (ر.ک: حج، ۳۲)، پرهیز از منکر، فحشا و بزه‌کاری (ر.ک: نحل، ۹۰)، دوری‌جستن از اشاعه

فحشا (ر.ک: نور، ۱۹)، رعایت عدل (ر.ک: نحل، ۹۰) و دوری از ستم (ر.ک: شوری، ۴۲) در آیات قرآنی مشاهده می‌شود؛ به طوری که مختصات ارتباطی قرآن را اجمالاً به نمایش می‌گذارد.

۲-۷. رویکرد غیرهنجاری و اخلاقی این دو مکتب

مکتب انتقال رویکردی اثبات‌گرایانه و مکتب تولید و مبادله معنا رویکردی تفسیری دارند و هر دو مکتب خالی از عناصر انتقادی و بی‌توجه به رویکرد انتقادی هستند و این در حالی است که قرآن ضمن تأکید بر تعقل، فهم و آگاهی که عناصر و شاخص‌های اصلی رویکرد تفسیری است، یک نظام ارتباطی اخلاقی، یا به بیان مرسوم، یک نظام ارتباطی هنجاری و انتقادی را به تصویر می‌کشد.

نظام ارتباطی قرآن، نظامی مبتنی بر ارزش‌ها، ضدا ارزش‌ها، بایدها و نبایدها است؛ نظامی که ارتباط انسان در چارچوب مشخص تعریف و توصیه می‌گردد. قرآن کریم مجموعه‌ای از ارزش‌ها را مطرح و آنها را معتبر دانسته و استقرار، تثبیت و عمل بر اساس آنها را مدنظر قرار داده است.

ارزش‌هایی که قرآن کریم ارائه می‌دهد، ضمن هماهنگی با سایر عناصر نظام ارتباطی اسلام، تحقق اهداف عالی جامعه اسلامی را نوید می‌دهد. مجموعه ارزش‌ها و ضدا ارزش‌های قرآنی، حکایت از ویژگی اخلاقی و هنجاری نظام ارتباطی اسلام دارد که قرآن به‌عنوان سند گویای اسلام، آنها را ارائه می‌دهد. رعایت کرامت و احترام متقابل در جامعه ایمانی (ر.ک: حجرات، ۱۱، ۱۲)، تواضع و فروتنی با مؤمنان (ر.ک: مانده، ۵۴)، حسن ظن به مؤمنان (ر.ک: نور، ۱۲)، حفظ حرمت مؤمنان (ر.ک: نور، ۱۵)، رعایت عفت و پاکدامنی و دوری از آلودگی‌های جنسی (ر.ک: مومنون، ۷-۵)، عفو و بخشش (ر.ک: تغابن، ۱۴)، خویش‌داری (ر.ک: شوری، ۴۳)، رأفت و مهربانی (ر.ک: آل‌عمران، ۱۵۹)، مدارا و دوری از خشونت (ر.ک: فرقان، ۶۳)، رعایت ادب در سخن گفتن (ر.ک: سبأ، ۲۵)، حسن خلق (ر.ک: فصلت، ۳۴)، صدق و راستی (ر.ک: اسراء، ۸۰)، صبر (ر.ک: آل‌عمران، ۲۰۰) و شرح صدر (ر.ک: فصلت، ۳۴) از جمله ارزش‌های ارتباطی مطرح در قرآن کریم است. رعایت این ارزش‌ها

در ارتباطات اجتماعی، علاوه بر اینکه ارتباط را در ترازوی متعالی مطرح می‌سازد، میزان اثربخشی ارتباط را چندین برابر می‌سازد.

قرآن در کنار ارزش‌ها مجموعه‌ای از ضدارزش‌های تأسیسی یا تأییدی را مطرح می‌نماید که سهم بسزایی در شکل‌گیری نظام ارتباطی قرآن دارد.

با کنکاش در قرآن کریم، مجموعه‌ای از ضدارزش‌های مرتبط با ارتباطات به دست می‌آید و پرهیز و دورنمودن تعاملات خود و دیگران از آنها، سفارش و دستور جدی خداوند است. پرهیز از دنیاطلبی (ر.ک: حدید، ۲۰)، هوای نفس (ر.ک: ص، ۲۶)، بخل (ر.ک: حشر، ۹)، غیبت (ر.ک: حجرات، ۱۲)، حرص (ر.ک: حشر، ۹)، سخن‌چینی (ر.ک: قلم، ۱۱-۱۰)، تهمت و بهتان (ر.ک: احزاب، ۵۸)، تجاوزگری (ر.ک: قلم، ۱۲-۱۰)، تکبر، تبختر، خودپسندی و سرمستی (ر.ک: لقمان، ۱۸)، نیرنگ (ر.ک: بقره، ۹)، تجسس و عیب‌جویی (ر.ک: حجرات، ۱۱)، تمسخر (ر.ک: حجرات، ۱۱)، گفتار خشن (ر.ک: لقمان، ۱۹)، لهو، لعب و گفتار بی‌ثمر (ر.ک: عنکبوت، ۶۴)، به‌کاربردن القاب زشت (ر.ک: حجرات، ۱۱)، غفلت (ر.ک: نجم، ۶۱-۶۰)، رقابت با دیگران در مقام و ثروت (ر.ک: تکوین، ۸-۱)، بزهکاری، فحشا و اشاعه اخبار آنها (ر.ک: نحل، ۹۰)، کشمکش (ر.ک: انفال، ۴۶)، ارتباط با و اطاعت از انسان‌های ضدارزشی (ر.ک: قلم، ۱۰-۱۳)، ضدارزش‌های مطرح‌شده در قرآن است که با موضوع موردبحث (ارتباطات اجتماعی) تناسب بیشتری دارد. رعایت ارزش‌های ایجابی و سلبی قرآنی، سیمای ارتباطات متعالی قرآنی را به نمایش می‌گذارد و نوید به کارگیری ظرفیت‌های بیشتر کنش‌گران ارتباطی و اثربخشی بیشتر ارتباطات را می‌دهد.

ازاین‌رو نظام ارتباطی قرآن برخلاف مکتب انتقال و تولید و مبادله معنا رویکردی اصلاحی دارد و رشد و تعالی مخاطب را مدنظر دارد و او را از دنیا به آخرت (ر.ک: توبه، ۱۷-۱۶)، از کفر به ایمان (ر.ک: حج، ۶۲)، از شقاوت به سعادت (ر.ک: توبه، ۱۰۹) و در یک جمله، به خدامحوری (ر.ک: غافر، ۱۲) هدایت می‌کند.

رویکرد انتقادی قرآن رویکردی و حیانی است و ارزش‌ها و هنجارهای نظام ارتباطی قرآن بر اساس خدامحوری است و ناشی از معرفت‌عاقه و نظر و تمایل اکثریت جامعه یا گیرندگان پیام نیست.

۷-۳. اهمیت عقل و خرد در قرآن

قرآن ارزش فوق‌العاده‌ای به عقل و خرد داده است و در بخش‌های زیادی از قرآن اهمیت به کار بستن عقل و خرد را متذکر شده است. تشویق به تدبیر (ر.ک: ص، ۲۹)، توییح افرادی که فکر نمی‌کنند (ر.ک: محمد، ۲۴)، پرهیز از کار بدون دلیل (ر.ک: حج، ۷۱)، کتمان حق (ر.ک: آل‌عمران، ۷۱)، بیان فلسفه و حکمت (ر.ک: مانده، ۹۱-۹۰) و به کار بردن براهین قرآنی مثل برهان وجوب و امکان (ر.ک: فاطر، ۱۵)، برهان حدوث و قدم (ر.ک: انعام، ۷۶-۷۹) و قیاس استثنا (ر.ک: انبیاء، ۲۲) و از طرف دیگر، تکرار فراوان عباراتی همچون «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»، «أُولَى الْأَلْبَابِ»، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولَى النَّهْيِ»، «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، «لَعَلَّكُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ»، «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ»، «لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ»، همه حکایت از ترغیب و تشویق قرآن به تدبیر، فهم و درک دارد. بر این اساس قرآن از مخاطبان کلام خدا انتظار دارد ابزار ادراکی خود را به کار گیرند (ر.ک: اعراف، ۱۹۵) و درباره مسائل فهم کنند (ر.ک: کهف، ۵۷). از این رو اطلاق عنوان کتاب عقل، حکمت و فهم بر قرآن در کنار سایر اوصاف، زینده قرآن است.

۷-۴. اهمیت علم و آگاهی در قرآن

علم و آگاهی به معنای دانستن و معرفت است. علم اساس ارزش‌ها (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۸) و جهل ریشه معایب و مفاسد فردی و اجتماعی است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۸۹، ج ۷۴، ص ۱۷۵). هیچ مکتبی به اندازه اسلام و هیچ کتابی به اندازه قرآن بر آگاهی و معرفت تأکید نکرده است. بیش از هفتصد بار واژه علم و مشتقات آن در قرآن مطرح شده است. بیشتر اهل لغت جهل را به معنای نادانی و در مقابل علم معنا کرده‌اند (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ذیل واژه جهل). ارتباطات قرآنی بر اساس علم و آگاهی شکل گرفته (ر.ک: اعراف، ۵۲) و قرآن مخاطبان خود را به برخورد از روی آگاهی فراخوانده (ر.ک: اسراء، ۳۶) و کسانی را که بر اساس آگاهی ارتباط برقرار نمی‌کنند توییح می‌کند (ر.ک: حج، ۳) و از طرف دیگر یکی از مهم‌ترین اهداف ارتباطی قرآن آگاهی‌بخشی است. کسب آگاهی درباره خدا (ر.ک: آل‌عمران، ۲)، انسان (ر.ک: فاطر، ۱۵)، نظام آفرینش (ر.ک: بقره، ۱۱۵)، پیامبران (ر.ک:

بقره، ۲۱۳)، احکام (ر.ک: بقره، ۲۱۹)، قیامت (ر.ک: بقره، ۱۲۳)، جهاد (ر.ک: بقره، ۲۱۶)، انفاق (ر.ک: بقره، ۲۱۵)، شعائر الهی (ر.ک: بقره، ۲۱۷)، معاد (ر.ک: بقره، ۲۶۰)، پادشاهای اخروی (ر.ک: آل عمران، ۱۵)، وقایع عبرت آموز گذشته (ر.ک: حجر، ۵۲-۶۱، ۷۳، ۷۶)، و در یک کلام کسب آگاهی درباره جهان ارتباطی و واقعیات مادی و غیرمادی و دنیوی و اخروی آن موجب می گردد مخاطبان قرآن تحت تأثیر این نظام ارتباطی و به دور از عناصر غفلت‌زا در افقی جدید نقش خود را ایفا و در جهت سعادت و قرب الی الله گام بردارند.

نظام ارتباطی قرآن پارادایم اثبات‌گرایی را بر نمی‌تابد و کنار گذاشتن عقل و خرد و بی‌توجهی به آگاهی، فهم و بصیرت را مردود می‌شمارد و رویکرد مکانیکی و مکتب انتقال را رویکرد و مکتبی هماهنگ با قابلیت‌های انسان و تعریف قرآن از انسان و جهان هستی نمی‌داند. قرآن انسان را مختار (ر.ک: ابراهیم، ۵۱)، مسئول (ر.ک: حجر، ۹۳-۹۲) دانسته و عمل بر آگاهی (ر.ک: حج، ۳) را بایسته می‌داند و جهان هستی را هدفمند (ر.ک: فرقان، ۲) و تحت تدبیر خداوند متعال (ر.ک: یونس، ۲) و فراتر از جهان مادی (ر.ک: غافر، ۳۹) می‌داند.

بر این اساس قرآن به فهم، درک و تفسیر مخاطبان خویش احترام گذاشته و تولید معنا را معتبر دانسته ولی عناصر و خطوطی را برای تولید معنا در جامعه ایمانی ترسیم کرده است. در جای‌جای قرآن نظام آفرینش (ر.ک: انعام، ۵۹؛ حجر، ۸۵)، خدا (ر.ک: ص، ۶۵؛ علق، ۱۴)، جهان هستی (ر.ک: غافر، ۳۹؛ یس، ۶۰) و انسان (ر.ک: فاطر، ۱۵؛ حجر، ۹۳-۹۲) را تعریف کرده و ویژگی‌های آنها را مشخص ساخته است و عناصر فرهنگ دینی و عوامل شکل‌گیری جامعه ایمانی را بر اساس آنها مطرح نموده، و چارچوب‌های ذهنی مخاطبان خویش را شکل داده است. این چارچوب‌های ذهنی ارتباطی از طرفی با نظام آفرینش و از طرف دیگر با فطرت انسانی هماهنگ است، و بشارت درک، فهم و تولید معنا بر اساس قصد شارع مقدس در قرآن را خواهد داد. از این رو نباید انتظار داشت که کسانی که آمادگی لازم را کسب نکرده‌اند، آیات قرآن را به‌درستی فهم کنند و استفاده مطلوب را از آن ببرند. این شیوه ارتباط، شیوه و الگویی است که از یک طرف فهم و درک مخاطبان تعطیل نمی‌شود و از طرف دیگر به تکرر و معناهای خودساخته منتهی نمی‌گردد.

۵-۷. بازیابی معنا در قرآن

روش‌های ارتباطی متنوعی در قرآن به کار گرفته شده که بخشی با عقل و فکر سروکار دارد و برخی با دل و عاطفه، برخی یاد می‌دهد، برخی یادآوری می‌کند، برخی بر موجودی ذهن می‌افزاید و برخی ذهن را برای بهره‌برداری از موجودی خود آماده می‌سازد و در واقع برخی زبان عقل و خرد، و برخی پیام روح است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۶۸۷). روش‌های حکمت و برهان (ر.ک: نمل، ۱۲۵)، بیان علت و فلسفه (ر.ک: مائده، ۹۱-۹۰) از نوع زبان عقل و خرد است و به دنبال یاددادن و علم‌آموزی است و روش‌های انذار (ر.ک: اعراف، ۲)، موعظه (ر.ک: نمل، ۱۲۵)، ترویج (ر.ک: انفال، ۲۱)، پندآموزی (ر.ک: زخرف، ۲۵)، تذکر (ر.ک: اسراء، ۴۱)، سؤال از مخاطب و وجدانش (ر.ک: صافات، ۱۵۰-۱۴۹) از نوع زبان روح است. این دسته از روش‌ها سهم نسبتاً وسیعی از روش‌های ارتباطی قرآن را فرا گرفته و در جای‌جای قرآن انذار به کار گرفته شده و به‌عنوان یکی از روش‌های اصلی ارتباطی و وظیفه اصلی پیامبران (ر.ک: ص، ۶۵) یاد شده است. در اینجا صحبت از یادآوری و بازیابی است، و صحبت از انتقال و تولید نیست. بر این اساس می‌توان ادعا کرد قرآن خود را در چارچوب تنگ انتقال و تولید معنا منحصر نکرده است، بلکه بازیابی را به‌عنوان یک عنصر مهم در ارتباط، به‌خصوص ارتباط قرآنی، می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

قرآن خود را در چارچوب تنگ مکتب انتقال و مکتب تولید و مبادله معنا منحصر نمی‌کند و با به‌کارگیری زبان عقل و زبان روح و هماهنگی با نظام آفرینش و فطرت انسانی به دنبال بیشترین تأثیر ارتباط در جهت کمال و تعالی است. قرآن ارتباط جامعه ایمانی را در قالب ارتباط اخلاقی و هنجاری مطرح می‌سازد و به دنبال تولید و بازیابی معنا توسط مخاطب است. مؤلفه‌های ارتباطی قرآن مکتب جدید ارتباطی را مطرح می‌کند که ویژگی‌های اخلاقی، هنجاری، تعالی‌بخشی، تولید و بازیابی معنا و هماهنگی با نظام آفرینش و فطرت انسان‌ها از مختصات آن محسوب می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. بتون، تد؛ کرایپ، یان. (۱۳۸۴). فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی (مترجم: شهناز مسمی پرست و محمد متحد). تهران: نشر آگه.
۲. رفیع پور، فرامرز. (۱۳۶۰). کندوکاوها و پنداشته‌ها. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. ساروخانی، باقر. (۱۳۸۱). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (ج ۱، ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. سورین، ورنر جی؛ تانکارد، جیمز دبلیو. (۱۳۸۴). نظریه‌های ارتباطات (مترجم: علی‌رضا دهقان، چاپ چهارم). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۸ق). المدرسة القرآنیة. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید صدر.
۶. عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم. تهران: انتشارات اسماعیلیان.
۷. فیسک، جان. (۱۳۸۸). درآمدی بر مطالعات ارتباطی (مترجم: مهدی غیرایی). تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
۸. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. کلینی، یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی‌اکبر غفاری، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. گیویان، عبدالله. (۱۳۸۵). دو استعاره بنیادین برای فهم ارتباطات، فصلنامه رادیو و تلویزیون، (۲)، ص ۳۳.
۱۱. لافی، دن. (۱۳۹۵). درآمدی بر نظریه رسانه (مترجم: رضا جلیلی سه‌بردان). اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد اصفهان.

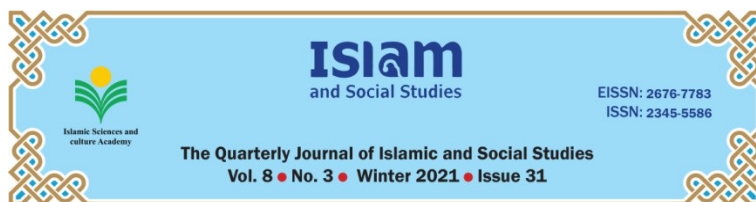
۱۲. لیتل جان، استیفن. (۱۳۸۴). نظریه‌های ارتباطات (مترجمان: سیدمرتضی نوربخش و سیداکبر میرحسینی). تهران: نشر جنگل.
۱۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۷م). بحارالانوار. لبنان: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۴. محسنیان‌راد، مهدی. (۱۳۷۸). ارتباط‌شناسی (چاپ نهم). تهران: سروش.
۱۵. محمدپور، احمد. (۱۳۹۰). ضد روش منطق و طرح در روش‌شناسی کیفی (ج ۱). تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). مجموعه آثار (۲۷ جلدی). تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. مک کوایل، دنیس؛ ویندال، سون. (۱۳۸۸). مدل‌های ارتباط جمعی (مترجم: گودرز میرانی). تهران: طرح آینده.
۱۸. مهدی‌زاده، سیدمحمد. (۱۳۸۹). نظریه‌های رسانه و اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی. تهران: همشهری.
۱۹. واعظی، احمد. (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
20. Carig, games, W. (2007). *Communication as culture: essays on media and society*. New York: Routedge.
21. Geraghty, C. & Lusied, D. (1998). *The Television studies book*. London: Arnold.

References

* The Holy Quran.

1. Abdul Baqi, M. F. (1364 AP). *al-Mojam al-Mofahras le Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ismailian Publications. [In Persian]
2. Benton, T., & Cripe, Y. (1384 AP). *Philosophy of Social Sciences: Philosophical Foundations of Social Thought*. (Sh, Mosama Parast., & M. Motahed, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
3. Carig, games, w. (2007). *Communication as culture: essays on media and society*. New York: Routledge.
4. Fisk, J. (1388 AP). *An Introduction to Communication Studies* (M. Ghobraei, Trans.). Tehran: Office of Media Studies and Development. [In Persian]
5. Geraghty, c. & Lusied, D. (1998). *The Television studies book*. London: Arnold.
6. Givian, A. (1385 AP). Two Basic Metaphors for Understanding Communication, *Journal of Radio and Television*, (2), p.33. [In Persian]
7. Koleyni, Y. (1407 AH). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari, Ed.). (4th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
8. Little John, S. (1386 AP). *Theories of communication* (S. M. Nourbakhsh., & S. A. Mir Hosseini, Trans.). Tehran: Jangal Publications. [In Persian]
9. Luffy, Dan. (1395). *An Introduction to Media Theory* (R. J. Sohbardan, Trans.). Isfahan: Jihad University Press, Isfahan Branch.
10. Majlesi, M. B. (1987). *Bihar al-Anwar*. Lebanon: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi.
11. McQuail, D., & Windal, S. (1388 AP). *Mass Communication Models*. (G. Mirani, Trans.). Tehran: Tarh-e- Ayandeh. [In Persian]
12. Mehdizadeh, S. M. (1389 AP). *Media theories and popular ideas and critical views*. Tehran: Hamshahri. [In Persian]
13. Mohammadpour, A. (1390 AP). *Anti-logic and design method in qualitative methodology* (Vol. 1). Tehran: Sociologists Publications. [In Persian]
14. Mohsenianrad, M. (1378 AP). *Communication Studies*. (9th ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]

15. Motahari, M. (1378 AP). *Collection of works* (27 Vols.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
16. Qaemunia, A. (1389 AP). *Biology of the text of semiotics and interpretation of the Qur'an*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
17. Rafi'pour, F. (1360 AP). *Explorations and assumptions*. Tehran: Enteshar Co. [In Persian]
18. Sadr, S. M. B. (1428 AH). *al-Madrasah al-Qur'aniyah*. Qom: Markaz al-Abhath va al-Derasat al-Takhasosiah le al-Shahid al-Sadr. [In Arabic]
19. Sarukhani, B. (1381 AP). *Research methods in social sciences* (vols. 1, 2). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
20. Sorin, Werner J., & Tancard, J. W. (1384 AP). *Theories of communication* (A.R. Dehghan, Trans.). (4th ed.). Tehran: Institute of Publishing and Printing, University of Tehran. [In Persian]
21. Waezi, A. (1390 AP). *The Theory of Text Interpretation*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]



The Discourse of Women in Shiite and Salafism and the Reasons for Its Evolution in Shiite Discourse

Hossein Naveshki¹

Mohammad Abolfathi²

Ali Pouriani Tahmasb³

Received: 13/10/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

This study aims to investigate the evolution and non-evolution of the status of women in both Salafi and Shiite discourses. In this study, using the method of analysis of Laclau and Mouffe discourses, we will show that although in the past and in Shiite discourse, like other traditional Islamic discourses, women had a lower status than men, but Shiite discourse using the institution of *ijtihad* was able to change the status of women and could eliminate many inequalities between men and women. This Shiite discourse was able to gather and attract many aspects of modern discourse such as freedom, equality, right of participation, etc. to focus on the signs of *Ifaf* (chastity) and to redefine these signs. Accordingly, women in the evolved Shiite discourse benefitted from many rights such as the right to freedom, participation, equality, etc., like men and the meanings of these signs also changed. For example, freedom means the freedom that does not conflict with chastity. It would make a huge difference in the field of women, but the Salafi discourse could not achieve this because of its implications.

Keywords

Women, discourse, inequality, Shiite.

1. PhD student, Faculty of Social Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran (Author in charge).
naveshkihossein@yahoo.com

2. Assistant Professor, Razi University, Kermanshah, Iran. dr.mabolfathi@razi.ac.ir

3. Professor at Razi University, Kermanshah, Iran. t.alipour@razi.ac.ir

* Naveshki, H., & Abolfathi, M., & Pouriani Tahmasb, A. (2021). Women's Discourse in Shia and Salafism and its Reasons and Developments in Shia Discourse, *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 92-119. Doi: 10.22081/jiss.2021.59070.1711

گفتمان زن در شیعه و سلفیه و دلایل تحول آن در گفتمان شیعه

حسین ناوشکی^۱ محمد ابوالفتحی^۲ علی پوریانی پهماسب^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

هدف ما در این پژوهش بررسی چرایی تحول و عدم تحول وضعیت زنان در دو گفتمان سلفی و شیعه است. ما در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل گفتمان لاکلا و موفه نشان خواهیم داد که اگرچه در گذشته و در گفتمان شیعه، همانند دیگر گفتمان‌های سنتی اسلامی زنان دارای جایگاه فرودست‌تری نسبت به مردان بودند، اما گفتمان شیعی با استفاده از نهاد اجتهاد توانست در وضعیت زنان تحول ایجاد نماید و بسیاری از نابرابری‌های موجود بین زن و مرد را از بین ببرد. این گفتمان شیعی توانست بسیاری از دال‌های گفتمان مدرن همچون آزادی، برابری، حق مشارکت و... را حول دال مرکزی عفاف گردآوری و در درون خود جذب نماید و از این طریق به معنادگی مجدد به این دال‌ها پردازد. بر این اساس زنان در گفتمان تحول‌یافته شیعه بسیاری از حقوق همچون حق آزادی، مشارکت، برابری، و... را همچون مردان برخوردار گشتند و معانی این دال‌ها نیز دچار تغییراتی گشت؛ به‌عنوان مثال منظور از آزادی، آزادی‌ای است که با عفاف منافاتی نداشته باشد. گفتمان شیعی همچنین توانست تحولی عظیم در حوزه زنان ایجاد نماید، ولی گفتمان سلفی به‌دلیل دال‌های آن نتوانست به این مهم دست یابد.

کلیدواژه‌ها

زن، گفتمان، نابرابری، شیعه.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. (نویسنده مسئول).
naveshkimossein@yahoo.com
۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. dr.mabolfathi@razi.ac.ir
۳. استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. t.alipour@razi.ac.ir

* ناوشکی، حسین؛ ابوالفتحی، محمد؛ پوریانی پهماسب، علی. (۱۳۹۹). گفتمان زن در شیعه و سلفیه و دلایل تحول آن در گفتمان شیعه، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۹۲-۱۱۹. Doi: 10.22081/jiss.2021.59070.1711

۱. مقدمه

مسئله نابرابری جنسیتی یکی از موضوعات مهم در حوزه اجتماع بشری است. اساساً جامعه‌شناسان تمایز مهمی میان جنس و جنسیت قائل‌اند. آنان اصطلاح «جنس» را بر تفاوت‌های بیولوژیک میان زن و مرد اطلاق می‌کنند، حال آنکه اصطلاح «جنسیت» را ناظر بر ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی می‌دانند که جامعه آن را تعیین می‌کند. تفاوت‌های جنسی طبیعی هستند اما تفاوت‌های جنسیتی ریشه در جامعه دارند، نه در طبیعت، و از این رو تغییرپذیرند. بررسی وضعیت زنان در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که وضعیت زنان در گذشته در همه جوامع اسلامی مشابه یکدیگر بوده و به زنان همچون جنس دوم نگاه می‌شد. در گذشته زنان از اولین حقوق خود مثل بیرون رفتن از خانه، حق تحصیل، مشارکت و... محروم بوده‌اند، اما در طی دهه‌های اخیر وضعیت زنان در جامعه ایران، به‌عنوان جامعه‌ای اسلامی، بسیار متحول شده است و در حال حاضر زنان از بسیاری حقوق مشابه مردان برخوردارند، اگرچه هنوز هم انتقاداتی در حوزه زنان وجود دارد، ولی با نگاهی گذرا می‌توان مشاهده نمود که تفاوت چشمگیری در حقوق زنان در جامعه شیعیان ایران ایجاد شده است.

از آنجا که در نظریه گفتمان که بر اساس آن جهان اجتماعی تنها در قالب گفتمان قابل فهم است و خارج از گفتمان معنایی ندارد و این گفتمان‌ها هستند که گزاره‌های درست و غلط را تولید می‌کنند و عاملان اجتماعی را وامی‌دارند که بر اساس آنها عمل کنند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲)، مفروض ما در این پژوهش این است که حقوق متفاوت زن و مرد در اسلام محصول تسلط نوعی گفتمان دینی بوده که بیشترین تأثیر را بر شکل‌گیری هویت زن دارد و هویت زن در جامعه اسلامی در درون گفتمان اسلامی و توسط گزاره‌های دینی تعریف و بازتولید می‌شود و همین هویت شکل گرفته‌شده، بیشترین تأثیر را بر روابط انسانی حاکم بر جامعه و نگرش افراد در زمینه شیوه زندگی و شخصیت افراد دارد. به بیان دیگر این گفتمان است که به رفتار ما معنا می‌دهد و هر رفتار فقط در درون همان گفتمان دارای معنا می‌شود و این معناداری ممکن است از گفتمانی به گفتمان دیگر متفاوت باشد؛ چه بسا رفتاری یکسان در دو گفتمان دارای

معانی متفاوت و گاه متضاد باشد. همچنین ما معتقدیم که همان‌گونه که فهم نابرابری‌ها در درون گفتمان ممکن است، تحول نیز فقط در درون گفتمان ممکن است؛ از همین رو ما در بررسی تبعیض جنسیتی زن در شیعه، به سراغ گفتمان‌ها خواهیم رفت.

۲. پیشینه پژوهش

در ادامه به برخی از مهم‌ترین کتاب‌ها و مقالاتی که در این حوزه نوشته شده خواهیم پرداخت. یکی از آثار مهم در این حوزه کتاب زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش است که خانم فاطمه مرینسی ضمن پذیرفتن تبعیض‌های موجود در جامعه اسلامی به دنبال نشان دادن این مسئله است که وضعیت زنان در قبل اسلام بسیار بد بوده و زنان کاملاً در حاشیه بوده‌اند، ولی با آمدن اسلام وضعیت زنان بهبود یافت، اما پس از چند دهه دوباره با غلبه سنت‌های قبیله‌ای و مردسالارانه عربی، این نوع نگاه به زن به حاشیه رفته و حقوقی را که با آمدن اسلام به دست آمده بود از دست رفت (مرینسی، ۱۳۸۰). نویسنده به حاشیه رفتن زنان را ناشی از گزاره‌های اسلامی درون گفتمان‌های اسلامی نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از شرایط سیاسی و اجتماعی می‌داند. نویسنده منشأ تبعیض را در خارج از گفتمان اسلامی جستجو می‌نماید.

یکی از این آثار نظام حقوق زن در اسلام، نوشته مرتضی مطهری است. نویسنده تفاوت احکام اسلام درباره زن و مرد را پذیرفته و این را نشانه کامل تربودن اسلام دانسته است. ایشان معتقد است که نظام حقوقی زن و مرد در اسلام نابرابر نیست بلکه متفاوت است. ایشان تفاوت‌های احکام را ناشی از تفاوت زن و مرد دانسته و راه حل اسلام را راه میانه بین مردسالاری و زنسالاری دانسته است (مطهری، ۱۳۷۵، صص ۱۵۳-۱۵۵). این اثر در عین ارزشمندی، ما را از پژوهش حاضر بی‌نیاز نمی‌کند، زیرا نویسنده اساساً تبعیض جنسیتی در اسلام را نمی‌پذیرد و آنها را احکام متفاوت اسلام می‌داند که متناسب با تفاوت‌های زن و مرد است.

یکی دیگر از آثار، مقاله «تأثیر نابرابری جنسیتی در آموزش بر رشد اقتصادی ایران»، نوشته حسین پناهی، بهزاد سلمانی و سیدعلی آل‌عمران است که نویسندگان در این اثر

به بررسی وضعیت زنان در کشورهای دیگر و نقش آنان در رشد و توسعه کشورهای دیگر می‌پردازند و معتقدند در ایران به دلیل نابرابری‌های جنسیتی در حوزه آموزش، و در کنار آن، سایر تبعیض‌های جنسیتی سبب شده است که زنان نتوانند نقش خود را به‌عنوان گروهی مؤثر به‌صورت کامل انجام دهند (پناهی و دیگران، ۱۳۹۵). این اثر نیز به‌دلیل اینکه به بررسی کلی وضعیت تبعیض جنسیتی نمی‌پردازد، ما را از پژوهش حاضر بی‌نیاز نمی‌کند.

نوآوری پژوهش حاضر نیز از این جهت است که اولاً به بررسی وضعیت تبعیض جنسیتی در اسلام با روش گفتمانی پرداخته و در تلاش است به بررسی چگونگی شکل‌گیری احکام خاص زن و مرد در درون گفتمان شیعه بپردازد و نشان دهد که اگر حکمی متفاوت در درون این گفتمان وجود دارد، به‌خاطر دال‌های این گفتمان است و اساساً فهم احکام متفاوت زن و مرد، با توجه به نگاهی کلی‌تر به گفتمان شیعه و چگونگی هویت‌یابی زن در درون این گفتمان است و اساساً هویتی که زن در درون این گفتمان پیدا می‌کند سبب احکام متفاوت زن و مرد است. ما در این پژوهش از روش گفتمانی و به‌طور خاص روش گفتمانی لاکلا و موفه استفاده خواهیم کرد.

۳. نظریه گفتمانی لاکلا و موفه

گفتمان در نظر لاکلا و موفه مجموعه‌ای از نشانه‌های مفصل‌بندی شده و پیوند یافته است. گفتمان منظومه‌ای است که واژه‌ها و نشانه‌های آن در کنار هم و در پیوند با یکدیگر، آن را به‌عنوان مجموعه‌ای معنادار خلق می‌کنند. در نظریه گفتمانی آنها همه امور اجتماعی و سیاسی، و به‌طور کلی جهان واقعیت، تنها در درون ساخت‌های گفتمانی قابل فهم است و این گفتمان‌ها هستند که فهم ما از جهان را شکل می‌دهند (Smith, 1988, p. 87). از نظر آنها همه پدیده‌ها و اعمال گفتمانی‌اند و هر پدیده برای اینکه قابل فهم شود باید گفتمانی شود. به عبارت دیگر هر چیز و هر فعالیتی برای معنادار شدن باید بخشی از گفتمانی

خاص باشد. این بدان معنا نیست که هر چیزی باید گفتمانی یا زبانی باشد، بلکه منظور این است که هر عملی برای قابل فهم بودن باید بخشی از چارچوب معنایی وسیع‌تری به حساب آید؛ مثلاً سنگی را در نظر بگیرید که ممکن است در دشتی آن را ببینیم؛ این سنگ بسته به بافت اجتماعی خاصی که در آن قرار دارد، ممکن است آجری برای ساخت خانه، سلاحی برای جنگیدن، شیئی بسیار قیمتی یا شیئی دارای ارزش باستان‌شناسی باشد. همه این معانی یا هویت‌های متفاوتی که می‌شود برای این شیء در نظر گرفت، بستگی به نوع خاص گفتمانی دارد که به آن شیء معنا و وجود می‌بخشد (Laclau & Mouffe, 1985, p. 108).

۳-۱. مفاهیم اصلی نظریه گفتمان لاکلا و موفه

برخی از مفاهیم اصلی نظریه گفتمان لاکلا و موفه به شرح ذیل است:

۳-۱-۱. دال و مدلول

دال‌ها، عبارتند از اشخاص، مفاهیم، عبارات و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی که در چارچوب‌های گفتمانی خاص، بر معانی خاصی دلالت می‌کنند. معنا و یا مصداقی که یک دال بر آن دلالت می‌کند، مدلول نام دارد. مدلول نشانه‌ای است که با دیدن یا شنیدن آن، دال مورد نظر برای مان معنا می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۳-۱-۲. عناصر و وقته‌ها

عناصر^۱ نشانه‌هایی هستند که معنای آنها تثبیت نشده و گفتمان‌های مختلف سعی در معنادگی به آنها دارند. عناصر دال‌های شناوری هستند که هنوز در قالب یک گفتمان قرار نگرفته‌اند. عناصر و دال‌ها بعد از اینکه درون یک گفتمان مفصل‌بندی شدند و به هویت و معنا دست یافتند به آنها لحظه یا وقته^۲ می‌گویند (Laclau & Mouffe, 1985, p. 105).

1. Elements

2. Moments

۳-۱-۳. دال مرکزی

میان تمامی دال‌های یک گفتمان، به شخص، نماد، یا مفهومی که سایر دال‌ها حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شود دال مرکزی^۱ می‌گویند. دال مرکزی نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها (دال‌های شناور) دور آن جمع می‌شوند و مفصل‌بندی می‌شوند و در پیوند با آن معنا می‌یابند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۲۰).

۳-۱-۴. مفصل‌بندی

در واقع چفت‌وبست‌شدن عناصر و دال‌های شناور در یک گفتمان و ترکیب آنها با یکدیگر را به نحوی که در ارتباط با هم و با دال مرکزی هویت و معنای جدیدی بیابند مفصل‌بندی گویند. لاکلا و موفه مفصل‌بندی را این گونه تعریف می‌کنند: «ما هر عملی را که منجر به برقراری رابطه‌ای بین عناصر شود، به نحوی که هویت این عناصر در نتیجه عمل مفصل‌بندی تعدیل و تعریف شود، مفصل‌بندی می‌نامیم» (Laclau & Mouffe, 1985, p. 105).

۳-۱-۵. استیلا یا هژمونی

اگر مدلولی خاص به دالی خاص نزدیک شود و در نتیجه بر سر معنایی خاص برای یک دال در اجتماع اجماع حاصل شود، آن دال هژمونیک می‌شود. با هژمونیک‌شدن دال‌های یک گفتمان، کل آن گفتمان به هژمونی دست پیدا می‌کند. دستیابی به هژمونی یا استیلا بر ساحت اجتماع که غایت یک گفتمان به شمار می‌رود، به کمک تثبیت معنا امکان‌پذیر خواهد بود. پیامد هژمونیک‌شدن یک گفتمان به معنای برجسته‌شدن نظام معنایی خود و به حاشیه‌راندن نظام‌های معنایی سایر رقبا است (بخشایش اردستانی، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

1. Nodal point

۴. گفتمان سنتی اسلامی (شیعه و سلفی)

از آنجا که دو گفتمان شیعه (گفتمان سنتی شیعه) و سلفی جزء خرده گفتمان‌های اسلامی هستند، در برخی موضوعات همچون بحث زنان دارای مشابهت‌های ظاهری بسیارند؛ به نحوی که در نظر اولیه، گفتمان زن در هر دو یکسان می‌نماید. اساساً در گفتمان سنتی، زنان موجوداتی ضعیف و عامل فسادافکنی دانسته می‌شدند. در گفتمان سنتی اسلامی زن هر چند هم از دانش‌های لازم برخوردار باشد، هرگز ماهیت او به‌خاطر این دانش‌ها تغییر پیدا نمی‌کند و زن موجودی ضعیف، عاطفی و تحت تأثیر احساسات است و با این فرض که مسئولیت‌های اجتماعی و مهم، موجود کامل و قوی را می‌طلبد که از توانایی‌های بیشتری بهره‌مند باشد. تکوین و ذات زنان به گونه‌ای است که ظرفیت کارهای اساسی و کلان را ندارند و تنها باید به اموری پردازند که بار عاطفی و احساسی داشته باشد. برخی از مهم‌ترین دال‌های این دو گفتمان به شرح ذیل است: عفاف، عورت‌بودن زنان، فسادافکنی مطلق رفتارهای زنان، ناتوانی ذاتی و تکوینی زن، و قوامیت مردان؛ این دال‌ها موجب احکام نابرابری بین زن و مرد شده بود، از قبیل استحباب خانه‌نشینی زنان، نفی حضور اجتماعی زنان، عدم استقلال مالی زنان، و نفی تصدی‌گری زنان در حوزه سیاست و اجتماع.

این دو گفتمان در حوزه زنان تا قبل از ورود مدرنیسم کاملاً مشابه یکدیگر بودند (اگرچه گفتمان سلفی در برخی دال‌ها متصلب‌تر بوده، مثلاً درباره حجاب صورت و کفین نیز را جزء حجاب می‌دانستند و...)، اما پس از ورود گفتمان مدرنیسم، راه دو گفتمان از یکدیگر جدا شد. ورود تجدد به جهان اسلام، ساخت سنتی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جهان اسلام را دستخوش دگرگونی کرد و بسیاری از مناسبات مبتنی بر روش مألوف گذشته را مورد تردید قرار داد. اساساً تجدد بنفسه به‌علت تضاد ذاتی با ارزش‌های اسلامی، در کشورهای اسلامی ایجاد مشکل می‌کرد. بنیادهای تجدد متشکل از خردگرایی، سکولاریسم، علم‌گرایی و قانون‌گرایی بود (رهبری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱) و طبیعتاً این بنیادها با اعتقادات و باورهای مذهبی مسلمانان بیگانه بود. گسترش این باورها و

سازوکارها و نهادهای برخاسته از این باورها، جامعه اسلامی را دچار بحران نمود. این امر به دنبال خود مشکلاتی مانند بحران هویت، بحران مشروعیت، تضاد طبقاتی، ضعف نظامی و بحران فرهنگی را به وجود آورد (ساعی و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۳۲). این بحران‌ها به قدری عمیق بودند که حسین بشیریه، جنبش‌های اسلام‌گرا را شورشی بر مدرنیته و میراث روشنگری غرب می‌داند. در نظر او بنیادگرایی ضد اصول تجدد بوده است و در عوض از گرایش‌های رمانتیک غیرعقلی، مطلق‌انگاری ارزشی، جمع‌گرایی، نخبه‌گرایی، ترکیب مذهب و سیاست، انضباط اجتماعی، اقتدارگرایی، حصر فرهنگی و نظارت اخلاقی بر جامعه حمایت کرده است (بشیریه، ۱۳۸۰، صص ۱۹۵-۱۹۳) و رادیکالیسم اسلامی پاسخی به این بحران‌ها است.

در حوزه زنان نیز گفتمان مدرن زن، دال‌های خود را حول دال مرکزی «برابری ذاتی بین زن و مرد» مفصل‌بندی می‌کرد و دال‌هایی همچون قانون‌گرایی، آزادی، فردگرایی، تأکید بر حضور اجتماعی، مشارکت سیاسی و... را حول دال مرکزی برابری ساماندهی می‌کرد و غیریت‌سازی عمده در این گفتمان از طریق نفی دال‌ها و معانی مذهبی معنا می‌یافت. این گفتمان برای تثبیت هژمونی خود به دیگری‌سازی می‌پرداخت و این ابزار غیریت‌ساز خود را در جایی در مقابل کلیت حجاب قرار می‌داد (قوام و اسدی، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۱۸). پس از ورود مدرنیسم به جهان اسلام، گفتمان‌های اهل سنت (خصوصاً سلفی‌ها) به سمت تقابل با این گفتمان حرکت کردند. در ایران نیز از همان اوایل ورود اندیشه‌های مدرن که کمی قبل از وقوع انقلاب مشروطه بود، رویارویی گفتمان سنت و مدرن شکل گرفت. توجه به مسائل زنان در حوزه خانواده و جامعه در قالب گفتمان مدرنیزاسیون نخستین بار پیش از مشروطه و توسط روشنفکران خارج از حوزه قدرت سیاسی (مدرنیست‌ها) مطرح شد. افرادی چون آخوندزاده، ملکم‌خان، محمدعلی‌خان کاشانی معروف به پرورش، میرزا آقاخان کرمانی و زنانی چون بی‌بی‌خانم به نقد وضعیت زنان در جامعه و خانواده پرداختند (paidar, 1995, p. 28). اگرچه این تلاش‌ها بیشتر تحت‌تأثیر اندیشه‌های مدرن بود و ردی از اسلام‌گرایی در تلاش‌های آنان مشاهده نمی‌شد، ولی مطرح‌شدن این افکار موجب مطرح‌شدن اندیشه‌های جدیدی در سطح

جامعه شد و بخشی از افراد جامعه را تحت تأثیر قرار داد. این تقابل‌ها به‌طور مستمر ادامه داشت و اوج این تقابل در زمان مشروطه در قالب تقابل افرادی همچون شیخ فضل‌الله نوری به‌عنوان نماینده سنت و مذهب با روشنفکران شکل گرفت. افرادی همچون شیخ فضل‌الله نوری با مفاهیم مدرن همچون آزادی، برابری، حق مشارکت زنان و... به‌عنوان مفاهیمی که در تقابل با اسلام قرار داشت برخورد می‌کردند. این تقابل در طول سال‌ها ادامه داشت تا اینکه خاندان پهلوی به قدرت رسیدند. پس از به‌قدرت رسیدن خاندان پهلوی، تغییرات شکل و ویژه‌ای به خود گرفت؛ زیرا حکومت رسماً متولی تحقق آرمان‌های مطرح در گفتمان مدرنیزاسیون شد. این مسئله به کلی شرایط را برای گفتمان سنتی دگرگون کرد، زیرا مقاومت علما سبب شد که دولت‌های پهلوی به روحانیت به‌عنوان مانع پیشرفت نگاه کرده و عملاً کمر به تضعیف حوزه و روحانیت بست. الزام اقدامات نوسازانه اقتصادی-اجتماعی حکومت رضاشاه و ایجاد نظام قضایی، ایجاد نظام آموزشی و گسترش آن در سطوح عالی، توسعه شبکه‌های ارتباطی از یک سو و سیاست‌های ضد مذهبی و رابطه خصمانه با روحانیان، در اختیار گرفتن موقوفات، دخالت در قوانین حاکم بر حوزه‌های علمیه، ممنوعیت برگزاری مراسم مذهبی، از سوی دیگر منجر به تضعیف و دوری روحانیت از سیاست و حکومت شد (فوران، ۱۳۷۷، ص ۳۳۱).

دولت مدرن در ایران به پشتوانه زور و تریبون‌هایی که در اختیار داشت، بدون توجه به مقاومت‌ها، فرآیند مدرنیزاسیون در ایران را به پیش برد. کشف حجاب، اعطای آزادی‌های قانونی به زنان، افزایش زنان تحصیل کرده و... که جامعه ایران را به نقطه غیرقابل بازگشت رساند؛ به نحوی که کسی به‌صراحت نمی‌توانست فقط با مفاهیم سنتی فقهی به جذب زنان در درون گفتمان شیعی پردازد. اما پس از انقلاب ۱۳۵۷ گفتمان شیعی توانست تهدید مذکور را به فرصت تبدیل نموده و به جذب حداکثری دال‌های گفتمان مدرن پردازد و به موقعیت هژمونیک دست یابد. همانند این تحولات در جوامع سنی نیز وجود داشت، اما در وضعیت زن در گفتمان سلفی تغییری ایجاد نشد. اما درباره اینکه چرا روش برخورد این دو گفتمان در برخورد با مدرنیسم متفاوت شد، در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۵. گفتمان زن سلفی

به زعم ما یک سری دال‌ها همانند نهاد اجتهاد، گذشته‌گرایی و نص‌گرایی در گفتمان اهل سنت وجود دارد که سبب شده امکان تحول در این گفتمان ممکن نباشد؛ همان‌گونه که وجود برخی دال‌های دیگر در گفتمان شیعه موجب شده که این گفتمان بتواند خود را همگام با تحولات جهانی و الزامات زمانه بروزرسانی نماید. در ادامه به بررسی این دال‌های گفتمان سلفی خواهیم پرداخت.

۵-۱. گذشته‌گرایی

گذشته‌گرایی یکی از ویژگی‌های مهم فقه سیاسی اهل سنت است و آنان بازگشت به گذشته دینی ماقبل مدرن را در سر می‌پرورانند. سلفی‌ها به منظور رهایی جوامع اسلامی از عقب‌ماندگی و وضع ناگوار کنونی، خواهان فهم درست و کامل اسلام و بازگشت به اسلام و اصول راستین هستند. بنیادگرایان در صدد احیای سیره «سلف صالح»، یعنی مسلمانان صدر اسلام هستند و مدعی‌اند که امت پیامبر ﷺ را از انحراف و اشتباه به راه مستقیم برمی‌گردانند. آنها برای تحقق اهداف خود می‌خواستند همه به سیره سلف صالح برگردند و مانند آنان بیندیشند و عمل کنند و از آنچه در دوره‌های پس از پیامبر ﷺ و اصحاب بزرگش افزوده شده دوری‌گزینند (علیزاده، ۱۳۸۶، ص ۴۱). نموده‌های این گذشته‌گرایی در اهل سنت در چند مورد است:

۵-۱-۱. عصر طلایی اهل سنت در گذشته است

عصر طلایی اهل سنت در گذشته است؛ استدلال ایشان بر این مطلب بر اساس حدیثی از پیامبر ﷺ است که می‌فرماید: «خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء أقوام تسبق شهادة أحدهم یمینه و یمینه شهادته؛ بهترین مردم، مردم زمان من هستند، سپس گروهی که پس از آنان می‌آیند، آنگاه کسانی که در مرتبه بعدی هستند، سپس مردمی می‌آیند که شهادت و سوگند آنان ارزشی ندارد.» ابن حجر در کتاب فتح الباری که شرحی بر صحیح بخاری است، «قرن» را به معنای زمان گرفته

است و می‌گوید: «آخرین فرد از طبقه سوم (تابعان تابعان) در سال ۲۲۰ در گذشته است» (عبدالباقی و الخطیب، ۱۳۷۹ق، ج ۷، ص ۶).

۲-۱-۵. مرجعیت سلف

سلف به معنای توجه و تأسی به گذشتگان، در مقابل «خلف» است. در میان اهل سنت، سلف صالح مرجعیت اقتدار دینی است. رفتار و گفتار سلف صالح منبع مشروعیت دینی است و همیشه آرزوی بازگشت به گذشته وجود دارد و همیشه مدعیانی وجود داشته‌اند که به دنبال برگشت به دوران آرمانی گذشته بوده‌اند. در مجموع می‌توان گفت در اهل سنت جایگاه مرجعیت برای صحابه و تابعان و تابعان تابعان در سه قرن اول هجری است (الله‌نیا سماکوش و میرزایی، ۱۳۹۳).

۲-۵. نص‌گرایی و ضعف عقل‌گرایی

در بررسی سلفیه آنچه بیش از همه اهمیت دارد این است که روش فهم آنها از کتاب و سنت با بقیه مسلمانان تفاوت دارد. آنها مخالف تأویل و تفسیر قرآن هستند و با عقل و عقل‌گرایی در دین مخالف‌اند (السقاف، ۲۰۰۹م، صص ۸۶-۷۷). در درون اسلام به گروه‌هایی که چنین روشی را به کار می‌بردند اهل حدیث می‌گفتند. نص‌گرایی و اولویت نص بر عقل در نزد آنان کاملاً پذیرفته شده است و آنها عقل را با این قید که عقل منبعی در تأیید شرع باشد می‌پذیرند (جابر ادیس، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۰). محوریت نص در گفتمان دینی و فکری تمامی سلفی‌ها وجود دارد، در نتیجه آنان از ژرفایی که عقل به انسان می‌دهد فاصله دارند (فقهی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۳۷).

۶. گفتمان شیعه

اما اینکه چه دلیلی باعث شد گفتمان شیعه چالش تقابل با مدرنیسم را تبدیل به فرصت نماید ولی گفتمان سنی قادر به این کار نبود اول اینکه در درون گفتمانی شیعه عقل از منابع احکام است شیعیان وقتی منابع احکام را برمی‌شمرند کتاب، نص، اجماع و عقل را

از منابع احکام می‌دانند در ثانی نهاد اجتهاد یکی از مهم‌ترین دال‌های گفتمان شیعه می‌باشد. مفتوح بودن باب اجتهاد در فقه شیعه موجب حرکت و پویایی در ساختار درونی فقه شیعه گردیده و موجب شده است فقه شیعه در همراهی با تحولات زمان و حوادث جهان و پاسخگویی به آن بیشترین آمادگی و شایستگی را داشته باشد در ادامه به بررسی نهاد اجتهاد در شیعه و سنی و تفاوت‌های آن دو خواهیم پرداخت.

۱-۶. اجتهاد

اجتهاد از ریشه «جهد» به معنای کوشش است. واژه «اجتهاد» در لغت به معنی نهایت تلاش و کوشش در انجام هر کاری است (الباس، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶). مرحوم آخوند اجتهاد را چنین تعریف کرده است: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحكم الشرعی؛ مراد از اجتهاد این است که مکلف مقدماتی عقلایی را ترتیب دهد که او را به علم به تکلیفی که متوجه او است برساند.» اجتهاد به معنای به کارگیری توان و نیرو برای به دست آوردن دلیل و حجت بر احکام شرعی است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۲۸). منظور از اجتهاد در اصطلاح متأخران، کوشش در استنباط احکام شرعی از راه‌های ظنی غیرقطعی، ولی معتبر است.

برخلاف تصور بسیاری که گمان کرده‌اند سلفی‌ها با اجتهاد مخالف‌اند، در واقع چنین نیست و سلفی‌ها اگرچه به نص اهمیت زیادی می‌دهند ولی از اجتهاد نیز برای بیان احکام دین استفاده می‌کنند، زیرا همه چیز در زمان صحابه و سلف صالح گفته نشده است. آنها به ناچار برای بیان احکام جدید از اجتهاد استفاده می‌کنند؛ مثلاً در صدور فتوا برای جهاد نکاح که یک فتوای جدید است و در اسلام مسبق به سابقه نیست، آنها با در نظر گرفتن لزوم پیروزی بر کفار و جهت افزایش انگیزه مجاهدان، حکم به جهاد نکاح داده‌اند. آنها از باب دفع افسد به فاسد چنین حکمی داده‌اند و این اجتهاد اگرچه ممکن است مورد قبول سایر گروه‌های مسلمانان نباشد، ولی این خود یک اجتهاد شرعی محسوب می‌شود، پس دو گروه در اصل اجتهاد اشتراک دارند، ولی مبانی و روش

متفاوت دارند. اجتهاد در نزد آنها خیلی باز و گشاده است، زیرا حتی یک جوان هم می‌تواند حکم به فتوا و جهاد بدهد، ولی شیعه اجتهاد را وراثتی و با اجازه می‌داند و در گذشته امام معصوم مردم را به یک نفر ارجاع می‌داد. بعدها همین روند ادامه یافت؛ مثلاً شیخ مفید حکم اجتهاد به نفرات بعدی می‌داد و به همین شکل هر کس به نفرات بعدی حکم اجتهاد می‌داد و حکم اجتهاد و افتا مختص افراد خاصی بود. اما افتا در سلفی‌ها کمی متفاوت است. سلفی‌ها اگرچه برای مفتی یک‌سری شروطی از قبیل اسلام، مکلف بودن، عدالت، امانت، علم به کتاب و سنت، و فقاقت را شرط می‌دانند، اما نکته‌ای که در مفتی در میان سلفی‌ها وجود دارد این است که آنها در فتوادادن اذن ولی امر را لازم نمی‌دانند: «ولم یدکر واحد من هؤلاء العلماء اشتراط اذن ولی الأمر للمفتی أو اشتراط الجماعیه فی الفتوی؛ کسی از علما اذن ولی امر برای فتوادادن و اینکه نباید خلاف رویه علما فتوا داد را شرط نمی‌دانند.» سلفی‌ها به‌صراحت این دو شرط را که اذن ولی امر در فتوادادن لازم است و یا لازم است که فتوادهنده در فتوای خویش تنها نباشد رد می‌کنند. آنها چنین استدلال می‌کنند که مثال روشن ما ابن تیمیه است که او در حالی که تنها بود و فتوای خلاف مشهور می‌داد، ولی اکنون ما می‌دانیم که فتوای او درست و صحیح بوده است (الشعیبی، ۱۴۲۲ق، ص ۱). این شکل اجتهاد مبتنی بر فهم فرد است، پس اجتهاد در شیعه و سنی مشترک لفظی است. فقه شیعه با وجود نهاد اجتهاد توانست ضمن حفظ فاصله خود با مدرنیسم و جنبه‌های مختلف آن تا حدودی عناصر مثبت مدرنیسم را با مفاهیم شیعی سازگار نماید و از جذب نیروهای خود در سایر گفتمان‌ها جلوگیری نماید، ولی فقه سلفی در این مواجهه ناکارآمدتر جلوه نمود و به سمت تقابل مستقیم با مدرنیسم و مظاهر آن حرکت کرد. دلایل این حرکت فقه سلفی در بنیادهای فکری و فلسفی این گروه‌ها وجود دارد.

فقه شیعه با کمک اجتهاد توانست در چند دهه اخیر تحولی در مسئله زن ایجاد نماید. طی دو دهه پایانی قرن بیستم، در فقه اسلامی شیعه اندک‌اندک نشانه‌های حرکت جدیدی در حوزه زنان ظهور یافت. در این دوره (دقیقاً در سال ۱۹۹۴م) کتاب مسائل الحرجة فی فقه المرأة (مسائل پیچیده در فقه زنان)، نوشته شیخ محمد مهدی شمس‌الدین

انتشار یافت. این کتاب را می‌توان نقطه مهمی در تحولات فقهی این دوره و نزدیک شدن فقه اسلامی شیعه به مسائلی توصیف کرد که شیخ محمد مهدی شمس‌الدین آنها را «پیچیده» قلمداد کرده است؛ این مسائل جملگی به رابطه زن با سیاست و جامعه و دولت و احکام آن ارتباط دارد. این حرکت جدید در فقه شیعه با ورود به قرن بیست و یکم رشد و پویایی خود را حفظ کرد. می‌توان گفت اجتهادات فقهی جدیدی که در این دوره در خصوص زنان ظهور یافت، چه بسا از اهمیت و برجستگی بیشتری برخوردار، و از این نظر بر اجتهادات و نوآوری‌های گذشته برتری داشته باشد. پیروان این رویکرد جدید به این باور رسیده‌اند که تصویر ارائه‌شده از زن در گفتمان سنتی اسلامی نیازمند بازنگری و نقد است؛ چراکه با نگرش اسلام به زن سازگار نیست. اسلام زن را تکریم کرده، شخصیت زن را به او بازگردانده، حقوق وی را تضمین نموده و زنان را برادران تنی مردان قلمداد کرده است. در همین زمینه آیت‌الله صانعی معتقد است که «مشکل قوانین موجود فعلی که با زن ارتباط دارد این است که تاکنون به سطح سازگاری با اسلام نرسیده است؛ همان‌طور که این قوانین با تحولات جوامع نوین همراه و سازگار نشده است» (کدیور، ۲۰۰۱م، ص ۲۱).

اما مهم‌ترین اصول اجتهادی که این حرکت را ممکن ساخته به شرح ذیل است:

۱-۶. رهایی از نظریات گذشتگان

رهاشدن از دیدگاه‌های گذشتگان ویژگی برجسته‌ای است که در پیروان رویکرد جدید و در مواجهه با موضوع زن ظهور و نمود یافته است. این فقیهان به‌نوعی برخلاف شهرت فتوایی موجود در احکام حرکت کرده‌اند. حجت‌الاسلام بجنوردی می‌گوید یکی از شروط ذاتی و واقعی برای آنکه یک فقیه نواندیش به شمار رود، پایبند نبودن به آرای فقهای گذشته و رهاشدن از سلطه معرفتی و فقهی پیشینیان است. وی می‌افزاید: «هرگاه فقیه بر این باور بود که گذشتگان از او فقیه‌تر و داناتر بوده‌اند، همین باور قید و مانعی اجتهادی ایجاد می‌کند و او را - که متأثر از سلطه پیشینیان است - وامی‌دارد تا تمام تلاش خود را برای اثبات درستی نظریات آنان معطوف دارد» (بجنوردی، ۱۳۸۳، ص ۹۱). این

دقیقاً چیزی است که اهل سنت، یا به عبارت بهتر سلفیان از آن بی بهره‌اند و نوعی جزم‌گرایی در خصوص نظریات گذشتگان دارند که امکان تحول را در درون آن گفتمان غیرممکن ساخته است.

۲-۱-۶. قرآن‌مداری در رویکرد جدید

این گروه میان چهره‌ای که قرآن کریم از زن ترسیم می‌کند و تصویری که بسیاری از روایات در سنت شریفه از زن به دست می‌دهد تفاوت آشکاری دیده‌اند. رویکردی جدید می‌کوشد در درجه اول به متون قرآنی تکیه کند و آن را حاکم بر سنت و مفسر آن قرار دهد و همه آیات قرآنی را مرجع قرار دهد، نه فقط آیات الاحکام را که حدود پانصد آیه است. قرآن کریم درباره نمونه‌هایی از زنان سخن می‌گوید که از برخی نقص‌هایی که به زنان نسبت داده می‌شود عاری و مبرا هستند. یکی از این نمونه‌ها زن فرعون و ملکه سبا است که در آن عقل زن به تصویر کشیده شده است. آیت‌الله جوادی آملی در این خصوص می‌گوید: «اما وقتی نوبت به ملکه سبا می‌رسد یک نامہ از حضرت سلیمان که وعده‌اش با وعید آمیخته بود و تهدیدش با نوید همراه بود به وی رسید، او برای پذیرش حق آماده شد، درحالی که آن زن، قدرتش از سلاطین دیگر کمتر نبود، اما عاقل‌تر از سایر مردها بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵). قرآن کریم در این قصه به ما نشان داده است که چگونه زن می‌تواند در دو چیز که همه مردان کوشیده‌اند در انحصار خود در آورند بر آنان برتری پیدا کند؛ این دو چیز عبارتند از عقل و قدرت که مردان همیشه تلاش کرده‌اند نشان دهند این دو چیز پیوند بی‌اندازه استواری با مردانگی دارند و کوشیده‌اند معرفت و تاریخ را در اثبات این امر به خدمت گیرند (شمس‌الدین، ۱۹۹۴، ص ۳۸). نکته‌ای دیگر که آیت‌الله شمس‌الدین در بررسی این قصه به آن توجه می‌دهد این است که در آیات یادشده، از این بابت که بلقیس پادشاه است، هیچ نقد و نکوهشی وارد نشده است (شمس‌الدین، ۱۹۹۴، ص ۳۴). مسئله قرآن‌مداری در پژوهش‌های فقهی حوزه زنان در نزد برخی فقها همچون آیت‌الله صانعی بهتر و با وضوح بیشتری لمس می‌شود.

۳-۱-۶. تفکیک میان شریعت و سخنان فقها

در اینجا هدف این است که میان آنچه دین است و آنچه مربوط به فهم بشری است تفکیک قایل شویم. آیت الله شمس الدین می گوید که همه بدیهیات فقه، بدیهیات شریعت نیست. ایشان می گوید: «تمییز بین رأی فقیه و شریعت واقعی، ضرورتی است که بدون آن ایجاد هر گونه تحول در نظام فقهی و نیز نظام حقوقی مبتنی بر آن امکان پذیر نیست؛ یعنی تا زمانی که این تصور در اذهان وجود دارد و این فکر حاکم است که فتوا عین شریعت و سنت است و شریعت واقعی منحصر در فتوای فقیه است و مخالفت عملی و نظری با آن، مخالفت با شریعت و احکام خداوند تبارک و تعالی انگاشته شود و هر گونه کنکاش در این زمینه تجاوز به حریم ممنوع تلقی گردد، امکان هر گونه اصلاح و یا تحول در فقه را از ما خواهد گرفت و به معنای انسداد باب اجتهاد و مرگ تحقیق و ختم تفقه و تعطیلی حوزه‌های عملیه است» (صانعی، ۱۳۹۷، ص ۱۱). این توجه را نزد آیت الله سید محمد بجنوردی هم می توان مشاهده کرد. او در بحث امکان بازنگری در اختلاف حقوق زن و مرد معتقد است: «این طور نیست که هر چه در فقه است جزئی از دین است؛ زیرا ما شیعیان معتقدیم که مجتهد ممکن است در اجتهاد خطا کند یا راه صواب پیماید. در فقه موارد بسیاری داریم که از نظری فقهی حقوق ویژه مرد یا زن به شمار می رود یا برای زن و مرد متفاوت تلقی می شود و همگی قابل بازنگری است. مسائلی چون شهادت زن، ارث زوجه از شوهر متوفی، کیفیت و شیوه‌های قصاص، مسئله دیات و... بسیاری از مسائل دیگر این قابلیت را دارند که از نو مورد بحث و بررسی و بازنگری قرار گیرند (مهریزی، ۲۰۰۲م، ص ۹۰).

۴-۱-۶. توجه به مقاصد شریعت

محمد مهدی شمس الدین از حدود فهم سنتی نصوص فراتر رفته و عنصر تحول در واقعیات و مقاصد عالی شریعت را در استنباط احکام مربوط به زنان دخالت داده است. او می گوید: «از آیات قرآن کریم نیز وحدت کارکرد و نقشی که شریعت از هر کدام از زن و مرد خواسته است که بدان تن در دهند، قابل درک است و جوهر هدف

آفرینش، عبادت خدا است که برای همه بشر، از زن و مرد، یکسان است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات، ۵۶)؛ و جن و انسان را نیافریدیم، مگر برای آنکه مرا پرستند.» در نتیجه وحدت وظیفه عمومی بشر در عبادت و آبادانی زمین و تسخیر طبیعت برای همه بشر، همه آنان، از زن و مرد، در سطح واحدی از حق برخوردارگی از نعمت‌های مادی و گوارایی‌ها و پاکی‌های زندگی برخوردارند (مرادی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲).

۲-۶. ظهور گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی

یکی دیگر از عوامل تحول در گفتمان زن در شیعه، ظهور اسلام سیاسی فقاهتی در درون شیعه است که به‌نوعی محصول نهاد اجتهاد بود. گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی اگرچه در ابتدا خود را در تقابل با گفتمان مدرنیسم و مظاهر آن مطرح کرده بود ولی بعداً بسیاری از دال‌های گفتمانی مدرنیسم را در درون خود جذب و معنادهی مجدد نمود و سبب تحول در درون خرده گفتمان زن شیعه شد که این مسئله در تغییرات معانی دال‌های گفتمان زن شیعه مشهود است. اگرچه گفتمان زن در شیعه هنوز با گفتمان مدرن تفاوت‌های قابل توجهی در خصوص حقوق اعطایی به زنان دارد، ولی همین گفتمان تغییر یافته زن در شیعه توانست در طی سال‌های بعد از انقلاب با قابلیت دسترسی و جذب بالای خود نوعی وضعیت هژمونیک ایجاد کند. گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی اگرچه در خصوص تبعیض‌ها در حوزه حقوق زنان تغییرات زیادی ایجاد نکرد و هنوز هم در بسیاری از حقوق زن و مرد دارای تفاوت‌هایی هستند، اما در پرتو یک معرفت‌شناسی جدید (تقدم هویت انسانی بر هویت جنسی) و تفکیک حوزه خانواده از حوزه اجتماع، توانست عرصه جدیدی برای فعالیت و شکوفایی شخصیت زن مسلمان متناسب با شرایط و اقتضائات زمانه خود بگشاید. به عبارت دیگر، تدوین‌کنندگان گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی با زیر سؤال بردن هسته تقسیم کار جنسی در گفتمان شیعه (و تأکید بر محدود بودن نقش زنان به مادری و همسری در خانواده و معرفی آنها به‌عنوان عامل بالقوه ترویج فساد در جامعه) توجه خود را به افزایش کیفیت تعلیم و تربیت اجتماعی به‌ویژه برای زنان معطوف ساختند. شریعتی تصریح داشت که زن را به

نام مذهب از اموری چون تحصیل علم و دانش و حضور اجتماعی محروم ساختند و به نام عفت او را خانه نشین کردند، بی آنکه بیندیشند چگونه شخصی که ناقص است و نامستعد و بی بهره از علم و دانش، می خواهد پرورش دهنده نسل فردا باشد (شریعی، ۱۳۸۰، ص ۹۸). در ادامه به مهم ترین دال های گفتمان زن شیعه که تحت تأثیر ظهور گفتمان اسلام سیاسی دچار تغییر شدند خواهیم پرداخت:

۳-۶. مهم ترین دال های تغییر یافته در گفتمان شیعه

۱-۳-۶. برابری زن و مرد

هویت زن در گذشته، در گفتمان شیعه، بر محوریت نابرابری و با تأکید بر تفاوت ذاتی بین زن و مرد هویت سازی می شد؛ در حالی که گفتمان مدرن هویت زن را بر محوریت دال مرکزی برابری بین زن و مرد به منظور نیاز به مشارکت اجتماعی در روند نوسازی، هویت سازی می کند، ولی با ظهور اسلام سیاسی فقهاتی، نه تنها برابری مورد نظر گفتمان مدرنیسم رد شد، بلکه مفهوم نابرابری ذاتی بین زن و مرد که در گفتمان شیعه هم وجود داشت دچار تحول گردید و بر هویت انسانی زن و مرد تأکید شد. در درون این گفتمان، زن و مرد با یکدیگر برابر هستند (نفی نابرابری ذاتی)؛ اگرچه در برخی احکام شرعی ممکن است به خاطر تفاوت های طبیعی زن و مرد بین آنها تفاوت هایی وجود داشته باشد. اما در گفتمان سلفی کماکان مردان جنس برتر محسوب می شوند.

۲-۳-۶. عفاف

دال مرکزی در گفتمان تحول یافته زن شیعه، حفظ عفت و دینداری است. این دال قید و رنگ دهنده به همه معانی گفتمان تحول یافته شیعه در حوزه زنان است. حفظ عفت و دینداری در زنجیره هم ارزی حجاب و پوشیدگی، عدم اختلاط با مردان، عدم پوشش لباس های بدن نما، محور نبودن زیبایی برای هویت زنانه، آرایش نکردن و عدم توجه به مد تعریف می شود؛ اگرچه در گذشته نیز این دال جزء دال های گفتمان شیعه بوده، ولی تحول معنایی در آن ایجاد شده است. در واقع، چنین تعریفی از حفظ عفت و دینداری

است که به منزله دال مرکزی، بقیه دال‌ها را در حول خود نظم می‌دهد. تمامی دال‌های گفتمان شیعه در کنار این دال معنا می‌یابد. اگرچه فعالیت اجتماعی زنان در این گفتمان مجاز شمرده می‌شود، اما در زمانی نیز که بنا است تعریفی از فعالیت اجتماعی شود، با قید دینداری و حفظ شئون دین اسلام است تعریف می‌شود (کوثری و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۳۴۸).

۳-۳-۶. آزادی

وقتی علما با دال آزادی در درون گفتمان مدرنیسم مواجه شدند، ابتدا نا جنبه تقابلی پیدا می‌کردند (اردستانی و یوسف مدد، ۱۳۹۸، ص ۷). گفتمان اسلام فقاهتی مفهوم آزادی را که در درون گفتمان مدرنیسم بود جذب نموده و به آن معنای مجدد داد. در درون این گفتمان آزادی مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اما دچار محدودیت‌هایی می‌گردد؛ اگرچه دال شناور آزادی در این گفتمان مفصل‌بندی شده، اما معنایی مشخصاً مبتنی بر دال مرکزی حفظ عفت و دینداری به آن داده شده است. مفهوم آزادی در این گفتمان، آزادی در چارچوب شریعت است و وقتی در شعارهای انقلاب اسلامی گفته می‌شد «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی»، منظور از آزادی، آزادی در چارچوب شریعت بود و الا اساساً فقها با آزادی‌های غربی (آزادی پوشش و آزادی مذهبی و...) موافق نبوده‌اند.

۴-۳-۶. قوامیت مرد

آیت‌الله مصباح نیز در این زمینه می‌فرماید: «اگر زن در مقابل مرد، و مرد در مقابل زن، به‌عنوان دو صنف مطرح است، هرگز مرد قوام و قیم زن نیست و زن هم در تحت قیمومت مرد نیست، بلکه قیمومت مربوط به موردی است که زن در مقابل شوهر و شوهر در مقابل زن باشد؛ الرجال قوامون علی النساء، مربوط به زن در مقابل شوهر است، نه زن در مقابل مرد» (مصباح، ۱۳۴۳، ص ۱۷۶) در اینجا اگرچه قوامیت مرد مطرح شده، ولی قوامیت جنس مرد بر جنس زن مطرح نیست، بلکه این قوامیت فقط در حوزه خانواده مورد پذیرش است.

۵-۳-۶. حضور اجتماعی زن

پس از تسلط گفتمان اسلام‌گرای فقهاتی در گفتمان شیعه، اگرچه باز هم اولویت این است که زن در خانه بماند و به انجام وظایف مادری پردازد، ولی در این گفتمان تاحدودی شخصیت اجتماعی زن پذیرفته شده است، اما برای این حضور زن در اجتماع شرط و شروط می‌گذارند که مهم‌ترین آن حفظ تقدس (عفاف) زنان است: برای حضور زن در اجتماع به او لباس تقدس مادری-همسری می‌پوشانند و از او می‌خواهند همزمان با وظایف اجتماعی وظیفه بزرگ‌تر و مناسب‌تر با فطرتش، یعنی خانه‌داری را نیز انجام دهد. همچنین کارهایی که در اجتماع نیز انجام می‌دهند نیز باید متناسب با فطرتشان باشد.

آیت‌الله مصباح یزدی در این خصوص چنین می‌گوید: «در وضع مقررات اجتماعی مربوط به زنان باید در نظر داشت که موجب مزاحمت با این وظیفه بزرگ مقدس (مادری) ایشان نباشد و با عواطف خدادای آنان سازگار باشد» (مصباح، ۱۳۴۳، ص ۱۷۶)، درحالی که گفتمان سلفی اساساً با حضور اجتماعی زن مخالف‌اند.

۶-۳-۶. حجاب

سابقاً در گفتمان زن در شیعه، عدم حضور زن در اجتماع و پرده‌نشینی او بخشی از حجاب بود که این رویکرد به حجاب از جمله مواردی بود که از سوی نظریه‌پردازان اسلام سیاسی فقهاتی به شدت موردانتقاد قرار گرفت. آداب اجتماعی مربوط به حجاب که عمده‌ترین مانع برای حضور زنان در جامعه محسوب می‌شد و تفاسیر سنتی از حجاب از سوی نیروهای انقلابی موردنقد واقع شد و تلاش شد تفاسیر جدید مطابق با قواعد و موازین اسلامی ایجاد گردد که حجاب نه تنها مانعی برای حضور اجتماعی زنان محسوب نشود، بلکه به سلاخی مؤثر در هویت بخشی به زن مسلمان مبارز تبدیل شود. کتاب مسأله حجاب از استاد مطهری، منسجم‌ترین نمونه این تلاش‌ها برای تفسیر جدید حجاب است.

۶-۳-۷. مشارکت زنان

پس از انقلاب اسلامی، گفتمان زن در شیعه نه تنها بر جواز مشارکت و حضور اجتماعی زن در جامعه تأکید نموده، بلکه این مشارکت زنان را لازم و ضروری می‌داند. در همین راستا امام خمینی چنین می‌گوید:

اسلام زن را مثل مرد در همه شئون، در همه شئون، همان‌طور که مرد در همه شئون دخالت دارد، زن هم دخالت دارد. با دست مرد تنها درست نمی‌شود. مرد و زن باید با هم این خرابه را بسازند (خمینی، ۱۳۶۸، ج ۶، صص ۳۰۲-۳۰۰).
 این در حالی است که در گفتمان سلفی، زنان را جهت مشارکت سیاسی و اخذ مناصب سیاسی دارای صلاحیت نمی‌دانند.

۶-۳-۸. حق اخذ مناصب سیاسی

در رویکرد جدید زنان می‌توانند مناصب و جایگاه‌هایی که اولاً و بالذات به معنای رهبری و ولایت نیستند، و نوعی وکالت سیاسی محسوب می‌گردند به دست بیاورند؛ بدین معنا که وکالت سیاسی زنان، در صورتی که اشکالات شرعی متعاقبی را به دنبال نداشته باشد، بر اساس توکیل موکل، و رضایت فردی او، بی‌اشکال خواهد بود. در حقیقت این متفکران، بسیاری از وظایف سیاسی که سیاست‌مداران بر عهده دارند را از باب وکالت دانسته‌اند و نه ولایت، و آنچه که اتفاق می‌افتد نیز در همین چارچوب است؛ منتها در بعد حقوق عمومی (عترت‌دوست، ۱۳۹۲، ص ۸۴). در همین خصوص شهید بهشتی در مقام تدوین قانون اساسی در مورد روایات وارد شده در این موضوع می‌گوید:
 برای خود من دلایلی که در روایات آورده می‌شود که زن نمی‌تواند زمامدار و رئیس‌جمهور باشد کافی نیست و هیچ‌وقت هم کافی نبوده است. از ابتدا که در این مسئله به صورت بررسی اجتهادی تحقیق کردم، دلایل برایم غیر کافی بوده است» (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸، صص ۳۵-۳۴).

بحث اخذ مناصب حکومتی توسط زنان در این گفتمان فقط یک شعار سیاسی نبود، بلکه باید گفت که مشارکت سیاسی زنان در گفتمان شیعه پس از انقلاب اسلامی در

همه مؤلفه‌ها، بیش از گذشته بوده است. اگرچه در خصوص برخی موارد همچون دست‌یابی زنان به مقام رهبری و یا ریاست‌جمهوری موردپذیرش نیست، ولی نسبت به گذشته که هرگونه اخذ منصب زنان موردقبول نبود تغییرات محسوسی مشاهده می‌شود؛ به‌نحوی که تحقیقات اجتماعی نشان داده است که در طی سالیان پس از انقلاب اسلامی، تعداد زنانی که به عضویت احزاب سیاسی درآمده‌اند افزایش داشته و حضور زنان در ارکان تصمیم‌گیری احزاب با رشدی نسبی مواجه بوده است (ماشینی، ۱۳۸۸) و زنان بر اساس اجازه قانون اساسی در همه سال‌های پس از انقلاب، هم در انتخابات مجالس قانون‌گذاری شرکت کرده‌اند و هم به‌عنوان نماینده برگزیده شده‌اند (شیرودی، ۱۳۸۵).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که گفته شد، در گذشته دو گفتمان شیعه و سلفیه در موضوع زن‌داری مشابهت‌های زیادی بودند و دو گفتمان در دال‌هایی نظیر حجاب، قوامیت و... بسیار به یکدیگر نزدیک بودند (اگرچه معنادهی به این دال‌ها در گفتمان سلفی بسیار متصلبانه‌تر بود) × اما همان‌طور که نشان دادیم، پس از ورود گفتمان مدرنیسم (با دال‌هایی نظیر برابری زن و مرد، حضور اجتماعی زن و...) به جهان اسلام، گفتمان شیعی، با توجه به دو عنصر اجتهاد و عقل‌گرایی توانست خود را به‌روزرسانی کرده و بسیاری از دال‌های گفتمان مدرن را در درون خود جذب و به معنادهی مجدد آنها پردازد؛ به‌شکلی که در حال حاضر گفتمان شیعی به یکی از گفتمان‌های پیشرو در موضوع زنان در جهان اسلام تبدیل شده و توانسته بسیاری از تبعیض‌های موجود در حوزه زنان را از میان بردارد. اما در مقابل گفتمان سلفی به‌دلیل برخی دال‌های درون گفتمان خود نظیر گذشته‌گرایی و نص‌گرایی، در کنار ضعف نهاد اجتهاد قادر به این کار نبوده و زنان در همان گفتمان سنتی اسلامی باقی مانده‌اند که این مسئله قابلیت جذب این گفتمان را به‌شدت کاهش داده است.

فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی. (۱۴۲۲ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
 ۲. اسد علیزاده، اکبر. (۱۳۸۶). ریشه‌های تاریخی و نحوه شکل‌گیری وهابیت. ماهنامه شبه‌شناسی-مبلغان، ۱۲(۹۶)، صص ۴۰-۵۴.
۳. الله‌نیا سماکوش، محمد؛ میرزایی، علیرضا. (۱۳۹۳). نقدپذیری نگاه سلفیه در باب حجیت فهم سلف. دوفصلنامه علمی-پژوهشی انسان‌پژوهی دینی، ۱۱(۳۲)، صص ۱۳۹-۱۶۵.
۴. الیاس، انطون. (۱۳۸۴). القاموس العصری: فرهنگ نوین عربی-فارسی (مترجم: سید مصطفی طباطبایی). تهران: اسلامیه.
۵. اردستانی، علی؛ یوسف مدد، صدیقه. (۱۳۹۸). گفتمان اسلام سیاسی و ظهور هویت زنانه در دوره پهلوی. فصلنامه سیاست، ۴۹(۱)، صص ۱-۲۰.
۶. السقاف، حسین بن علی. (۲۰۰۹م). السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية. بیروت: دار المیزان.
۷. الشعیبی، حمود بن عقلاء. (۱۴۲۲ق). «بيان عما حصل من لبس في شروط الإفتاء»، منبر التوحيد و الجهاد، قابل مشاهده در:
http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36523.html
۸. بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۸۳). تجدید الإجتهد: فقه المرأة نموذجاً. مجله المنطق الجديد، (۷)، صص ۸۵-۱۰۵.
۹. بخشایش اردستانی، احمد. (۱۳۸۸). تحلیل گفتمانی در بازاندیشی اجتماعی. فصل‌نامه سیاست، ۳۹(۱)، صص ۵۷-۶۶.
۱۰. بشیریه، حسین. (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه‌های لیبرالیسم و محافظه‌کاری. تهران: نشر نی.
۱۱. پناهی، حسین؛ سلمانی، بهزاد؛ آل عمران، سیدعلی. (۱۳۹۵). تأثیر نابرابری جنسیتی در آموزش بر رشد اقتصادی ایران. جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، ۵(۱)، صص ۴۳-۶۱.
۱۲. جابر ادريس، علی امير. (۱۴۱۹ق). منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل والنقل (چاپ اول). ریاض: اضاء السلف.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). زن در آینه جلال و جمال. قم: اسراء.
۱۴. حسینی بهشتی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۸). مبانی نظری قانون اساسی. تهران: بقعه.
۱۵. حسینی زاده، محمدعلی. (۱۳۸۳). نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی. فصل‌نامه علوم سیاسی، ۷(۴)، صص ۱۸۱-۲۱۲.
۱۶. حسینی زاده، محمدعلی. (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۷. خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۸. رهبری، مهدی. (۱۳۸۶). شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران. مجله پژوهش حقوق و سیاست، ۹(۲۳)، صص ۸۹-۱۱۴.
۱۹. ساعی، احمد؛ حقیقی، علی محمد؛ و مقدس، محمود. (۱۳۹۰). بررسی نقش مدرنیسم در شکل‌گیری رادیکالیسم اسلامی: مطالعه موردی مصر. فصل‌نامه مطالعات سیاسی، ۳(۱۱)، صص ۳۱-۵۰.
۲۰. شریعتی، علی. (۱۳۸۰). زن (مجموعه آثار ۲۱). تهران: بنیاد دکتر علی شریعتی.
۲۱. شمس‌الدین، محمدمهدی. (۱۹۹۴م). الستر والنظر. بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر.
۲۲. شیروودی، مرتضی. (۱۳۸۵). قانون اساسی و زنان: بررسی جایگاه قانونی زنان در قانون‌گذاری‌های مربوط به مسائل بانوان. معرفت، ۱۰۶(۱)، صص ۹۸-۱۰۷.
۲۳. صانعی، یوسف. (۱۳۹۷). رویکردی به حقوق زنان. قم: انتشارات فقه الثقلین.
۲۴. عبدالباقی، محمد فؤاد؛ الخطیب، محب‌الدین. (۱۳۷۹ق). فتح الباری بشرح صحیح البخاری. بیروت: دار المعرفه.
۲۵. عترت‌دوست، محمد. (۱۳۹۲). بررسی ادله فقهی مخالفان ولایت سیاسی زنان در فقه شیعه. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۳۳(۳)، صص ۹۴-۷۹.
۲۶. فقهی‌زاده، عبدالهادی؛ دل‌افکار، علیرضا؛ علیزاده، رقیه. (۱۳۹۸). تحلیل انتقادی مبانی تفسیری سلفیه. پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، ۷(۲)، صص ۹۵-۱۱۶.
۲۷. فوران، جان. (۱۳۷۷). مقاومت شکننده (مترجم: احمد تدین). تهران: نشر رسا.

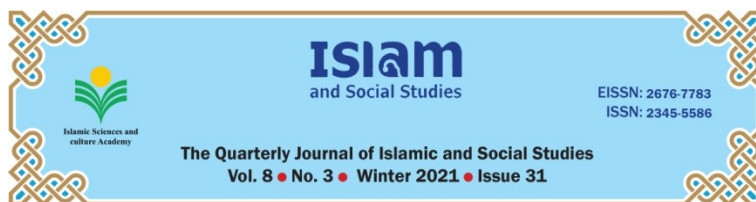
۲۸. قوام، سید عبدالعلی؛ مشکات، اسدی. (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی جایگاه زن در گفتمان‌های مختلف تاریخ معاصر ایران. مطالعات میان فرهنگ، ۹(۲۳)، صص ۹-۳۹.
۲۹. کدیور، جمیله. (۲۰۰۱م). المرأة روية من وراء جدار (مترجم: سرمد الطائی). دمشق: دارالفکر.
۳۰. کوثری، مسعود؛ تفرشی، امیرعلی؛ سادات علوی نکو، معصومه. (۱۳۹۶). امام خمینی علیه السلام و بساخت هویت زنانه در انقلاب اسلامی: چگونگی و اساسی گفتمان پهلوی دوم و هژمونی معنایی امام خمینی علیه السلام. زن در توسعه و سیاست، ۱۵(۳)، صص ۳۲۷-۳۵۷.
۳۱. ماشینی، فریده. (۱۳۸۸). موقعیت زنان سی سال پس از انقلاب. ماهنامه آیین، (۲۰-۱۹)، صص ۱۲۶-۱۳۱.
۳۲. مرادی، مجید. (۱۳۹۲). فعالیت اجتماعی و سیاسی زن از نگاه محمدمهدی شمس‌الدین. نشریه حوزه، ۳۰(۱۶۷)، صص ۹۰-۱۲۰.
۳۳. مرینیسی، فاطمه. (۱۳۸۰). زنان پرده‌نشین و نخبان جوشن‌پوش (مترجم: ملیحه مغازه‌ای). تهران: نشر نی.
۳۴. مصباح، محمدتقی. (۱۳۴۳). زن یا نیمی از پیکر اجتماع. ماهنامه مکتب تشیع، (۱۱)، صص ۱۶۱-۱۹۶.
۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.
۳۶. مهریزی، مهدی. (۲۰۰۲م). نحو فقه للمرأة یواکب الحیاة. قم: دارالهادی.
37. Laclau, Ernesto & Chantal, Mouffe. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
38. Smith, Anna Marie. (1998). *Laclau and Mouffe the Radical Democratic Imaginary*. London and New York: Routledge.
39. Paidar, Parvin. (1995). *Women and The Process in Twentieth Century Iran*. Cambridge University Press.

References

1. Abdul Baqi, M. F., & Al-Khatib, M. (1379 AH). *Fath al-Bari be Sharh Sahih al-Bokhari*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
2. Akhund Khorasani. (1422 AH). *Kifayat al-Usul*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
3. Allah nia Samakush, M., & Mirzaei, A. (2014). Criticism of the Salafi view on the authority of understanding the Salaf. *Bi-Quarterly Journal of Religious Human Studies*, 11(32), pp. 139-165. [In Persian]
4. Al-Saqqaf, H. (2009). *al-Salafiyyah al-Wahabiah: Afkaroha al-Asasih va Jozouroha al-Tarikhiyah*. Beirut: Dar Al-Mizan.
5. Al-Shoaib, H. (1422 AH). *Bayan Ama Hasal min Lays fi Shorout al-Iftaa, Minbar al-Tawhid va al-jihad*, from: http://www.ilmway.com/site/maqdis/MS_36523.html. [In Persian]
6. Ardestani, A., & Yousef Madad, S. (1398 AP). The discourse of political Islam and the emergence of female identity in the Pahlavi period. *Journal of Politics*, 49(1), pp. 1-20. [In Persian]
7. Asad Alizadeh, A. (1386 AP). Historical roots and how Wahhabism was formed. *Journal of Doubt studies for Preachers*, 12(96), pp. 40-54. [In Persian]
8. Bakhshaish Ardestani, Ahmad. (1388 AP). Discourse analysis in social rethinking. *Journal of Politics*, 39(1), pp. 57-66.
9. Bashirieh, H. (1380 AP). *History of the ideas of liberalism and conservatism*. Tehran: Ney Publications. [In Persian]
10. Bojnord, S. M. (2004). Tajdid al-ijtihad: Fiqh al-Mir'at Nemouzja. *Journal of New Logic*, (7), pp. 85-105.
11. Elias, A. (1384 AP). *al-Qamous al-Asri: New Arabic-Persian Dictionary*. (S. M. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Islamieh. [In Persian]
12. Etratdoost, M. (1392 AP). Examining the jurisprudential arguments of the opponents of women's political guardianship in Shiite jurisprudence. *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, (33), pp. 94-79. [In Persian]

13. Fiqhizadeh, A., & Del Afkar, A., & Alizadeh, R. (1398 AP). Critical analysis of Salafi interpretive foundations. *Journal of Quran Interpretation and Language*, 7(2), pp. 95-116. [In Persian]
14. Foran, J. (1998). *Fragile Resistance* (A. Tadayon, Trans.). Tehran: Rasa Publications.
15. Hosseini Beheshti, S. M. H, (1378 AP). *Theoretical foundations of the constitution*. Tehran: Bogh'a. [In Persian]
16. Hosseinizadeh, M. A. (1383 AP). Discourse theory and political analysis. *Journal of Political Sciences*, 7(4), pp. 181-212. [In Persian]
17. Hosseinizadeh, M. A. (1386 AP). *Political Islam in Iran*. Qom: Mofid University Press. [In Persian]
18. Jaber Idris, A. A. (1419 AH). *Manhaj al-Salaf va al-Motakalemin fi Mowafiqh al-Aql va al-Naql*. (1st ed.). Riyadh: Azwa' al-Salaf. [In Arabic]
19. Javadi Amoli, A. (1386 AP). *Woman in the mirror of glory and beauty*. Qom: Isra'. [In Persian]
20. Kadivar, J. (2001). *Al-Mir'at Ro'yat min Wara' Jedar. (Sarmad al-Ta'ei)*. Damascus: Dar al-Fikr.
21. Khomeini, R. (1368 AP). *Sahifeh Imam*. Tehran: Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
22. Kowsari, M., & Tafreshi, A., & Sadat Alavi Neko, M. (1396 AP). Imam Khomeini & and the construction of female identity in the Islamic Revolution: How to deconstruct the second Pahlavi discourse and the semantic hegemony of Imam Khomeini &. *Journal of Women in Development and Politics*, 15(3), pp. 327-357. [In Persian]
23. Laclau, E., & C, Mouffe. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
24. Mashini, F. (1388 AP): The position of women thirty years after the revolution. *Journal of Ayeen*, (19-20), pp. 126-131. [In Persian]
25. Mehrizi, M. (2002). *Nahw Fiqh le Imra'at Yawakib al-Hayat*. Qom: Dar al-Hadi.
26. Mernissi, F. (1380 AP). *The veil and the male elite*. (Maghaze'ei, M. Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]

27. Mesbah, M. T. (1343 AP). Woman or half of the body of the community. *Journal of Shiite School*, (11), pp. 161-196. [In Persian]
28. Moradi, M. (1392 AP). Social and political activity of women from the point of view of Mohammad Mehdi Shamsuddin. *Journal of Hawzah*, 30(167), pp. 90-120. [In Persian]
29. Motahari, M. (1375 AP). *The system of women's rights in Islam*. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
30. Paidar, P. (1995). *Women and The Process in Twentieh Century Iran*. Cambridge Univerity Press.
31. Panahi, H., & Salmani B., & Al-Imran, S. A. (1395 AP). The Impact of Gender Inequality in Education on Iran's Economic Growth. *Journal of Sociology of Economics and Development*, 5(1), pp. 43-61. [In Persian]
32. Qawam, S. A., & Mishkat, A. (1393 AP). A Comparative Study of the Status of Women in Different Discourses of Contemporary Iranian History. *Journal of Intercultural Studies*, 9(23), pp. 9-39. [In Persian]
33. Rahbari, M. (1386 AP). Formation of revolutionary discourse in Iran. *Journal of Law and Politics Research*, 9(23), pp. 89-114. [In Persian]
34. Saei, A., & Haqiqi, A. M., & Muqaddas, M. (1390 AP). Investigating the Role of Modernism in the Formation of Islamic Radicalism: A Case Study of Egypt. *Journal of Political Studies*, 3(11), pp. 31-50. [In Persian]
35. Sane'ei, Y. (1397 AP). *An approach to women's rights*. Qom: Fiqh Al-Thaqalin Publications. [In Persian]
36. Shamsuddin, M. M. (1994). *al-Satr va al-Nazar. Beirut: al-Mu'asis al-Dowali le al-Derasat va al-Nashr*.
37. Shariati, A. (1380 AP). *Woman (Collection of 21 works)*. Tehran: Dr. Ali Shariati Foundation. [In Persian]
38. Shiroodi, M. (1385 AP). The Constitution and Women: An Examination of the Legal Status of Women in Legislation on Women's Issues. *Journal of Ma'arif*, (106), pp. 98-107. [In Persian]
39. Smith, A. M. (1998). *Laclau and Mouffe the Radical Democratic Imaginary*. London and New York: Routledge.



The Pathology of the Social Ethics of the Islamic Society and Its Solutions, Based on Surah Al-Baqarah

Sayyid Kazem Sayyid Baqeri¹

Batoul Molla Shafi'ei²

Received: 25/09/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

The main question of this paper is what are the harms of social ethics related to Surah Al-Baqarah and what solutions have been proposed to get out of them. The hypothesis emphasizes that by referring to the verses of Surah Al-Baqarah, it can be seen that the main moral harm in the Islamic society of Medina in the process of formation is breaking the covenant, which has caused various other moral damages such as prejudice, stubbornness, corruption, disobedience to the leader, immorality, and disharmony. Therefore, Allah Almighty in the process of revelation of verses, step by step and gradually sought to identify those harms and has stated strategies such as remembering divine blessings, patience, saying prayer, charity and spreading piety in Islamic society to find their solutions. In this process, it has been tried to introduce the grounds for the formation of harms, their identification, and their solutions, and finally provide the initial steps of the Islamic society to move towards an ideal society. The findings suggest that breaking the covenant can lead to various moral harms in the personal, political, and social arena, including disharmony and violation of the order of the leader of the Islamic society. This research has been carried out through a descriptive-analytical method.

Keywords

Pathology, social ethics, Islamic society, breaking the covenant.

1. Associate Professor, Department of Politics, Institute of Islamic Culture and Thought. sbaqeri86@yahoo.com

2. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University of Kashan, Iran (Author in charge) n.shafii82@gmail.com

*. Sayyid Baqeri, S. K. & Molla Shafi'ei, B. (2021). The Pathology of the Social Ethics of the Islamic Society and Its Solutions, Based on Surah Al-Baqarah, Quarterly Journal of *Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 121- 148. Doi: 10.22081/jiss.2021.58933.1704

آسیب‌شناسی اخلاق اجتماعی جامعه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن بر اساس سوره بقره

سید کاظم سید باقری^۱ بتول ملاشفیعی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

چکیده

دغدغه اصلی این مقاله آن است که آسیب‌های اخلاق اجتماعی ناظر به سوره بقره چه بوده و برای برون‌رفت از آنها چه راهکارهایی پیشنهاد شده است. در فرضیه بر این امر تاکید شده است که با رجوع به آیات سوره بقره می‌توان دریافت که عمده‌ترین آسیب اخلاقی در جامعه اسلامی مدینه در فرایند شکل‌گیری آن، عهدشکنی بوده که آسیب‌های اخلاقی متفاوت دیگری مانند تعصب، لجاجت، فسادورزی، عدم اطاعت از رهبر، فسق و نفاق را در پی آورده است. لذا خدای متعال در روند نزول آیات، گام به گام و به تدریج در پی شناسایی آن آسیب‌ها برآمده و راهکارهایی مانند تذکر و یادآوری نعمت‌های الهی، بردباری، برپایی نماز، انفاق و گسترش تقوا در جامعه اسلامی را برای برون‌رفت از آنها بیان کرده است. در این روند تلاش شده است تا زمینه‌های شکل‌گیری آسیب‌ها، شناسایی آنها، و راه‌های برون‌رفت از آنها معرفی شود و در نهایت گام‌های آغازین حرکت جامعه اسلامی به سمت جامعه مطلوب فراهم گردد. یافته‌های تحقیق نشان از آن دارد که عهدشکنی می‌تواند به آسیب‌های اخلاقی متفاوتی در عرصه فردی، سیاسی و اجتماعی، از جمله نفاق و تخلف از دستور رهبر جامعه اسلامی منجر شود. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته است.

کلیدواژه‌ها

آسیب‌شناسی، اخلاق اجتماعی، جامعه اسلامی، پیمان‌شکنی.

۱. دانشیار گروه سیاست، پژوهشکده نظام‌های اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

sbaqeri86@yahoo.com

۲. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی کاشان، ایران (نویسنده مسئول). n.shafii82@gmail.com

* سید باقری، سید کاظم؛ ملاشفیعی، بتول. (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی اخلاق اجتماعی جامعه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن، بر اساس سوره بقره، فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۱۲۱-۱۴۸.

Doi: 10.22081/jiss.2021.58933.1704

درآمد

یکی از راه‌های سعادت انسان، نهادینه کردن اخلاق نیک در اجتماع است. دستورهای قرآن کریم و سنت نبوی، به‌ویژه پس از تشکیل دولت در مدینه، در پی طراحی و مهندسی جامعه‌ای است که در آن اخلاق نقش بازی کند. اما واقعیت‌های تاریخی صدر اسلام بیان می‌کند که جامعه مدینه با آسیب‌هایی اخلاقی مواجه بوده است، لذا در قرآن کریم تلاش می‌شود تا در فرایندی گام‌به‌گام، روش‌های گذار جامعه به وضعیت مطلوب را طراحی کند؛ جامعه‌ای که بر پایه عدل، احسان، عفت، فروتنی، صدق، امانت، وفاداری، مروت، میانه‌روی و تعاون باشد.

بنا بر قول مشهور، سوره بقره، اولین سوره نازل شده در مدینه و آغازین مرحله شکل‌دهی جامعه دینی است. بر اساس آیات اولیه سوره بقره می‌توان دریافت که در مکه، مردم به سه گروه متقی، کافر و بیمار دل تقسیم شدند. متقیان در این جامعه با داشتن ویژگی‌های گزارش شده در آیات ابتدایی سوره بقره (ایمان به غیب، اقامه نماز، ایتاء زکات، یقین به آخرت، ایمان به پیامبر و کتب نازل شده پیشین)، پایه اصلی تحول اخلاقی جامعه مدینه هستند؛ مسیری که باید با حرکت مردم بر پایه میثاق‌های الهی شکل بگیرد تا زیرساخت اصلی این جامعه گردد. با توجه به محتوا و غرض سوره درمی‌یابیم که این سوره درصدد رفع اولین آسیب‌ها در مرحله جدید از تحول جامعه اسلامی است که با شناسایی و رفع آنها می‌توان به رصد گام‌های بعدی جامعه‌پردازی پرداخت و ملاحظه کرد که چگونه جامعه برای ورود به گام‌های بعد آماده می‌گردد.

مقصود سوره بقره را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: تعیین شاخصه‌های ایمان در شرایط جدید حضور مسلمانان در مدینه، و برخورد با آسیب‌های اخلاق اجتماعی. خدای متعال در این سوره متقیان را که پایه گذار جامعه دینی صدر اسلام در یشرب شدند، با برخی از مهم‌ترین احکام آشنا کرد و ضمن آسیب‌شناسی رفتار متدینان گذشته از جمله ابلیس و اهل کتاب، برای پایداری بر کلیت و هویت واحد دینی و اسلامی راهنمایی کرد و درباره هرگونه نقض پیمان و تفکیک بین احکام و برخورد گزینشی با آنها هشدار داد (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۳۸۲).

این نوشته در پی بررسی آسیب‌های اخلاق اجتماعی در جامعه اسلامی و راه‌های برون‌رفت از آن بر اساس سوره بقره است، تا چالش‌های اخلاقی که به تناسب پیشرفت و شکل‌گیری جامعه اسلامی پدید می‌آید شناسایی گردد و راهکارهای آن ارائه شود. سؤال اصلی آن است که آسیب‌های اخلاق اجتماعی و عوامل آن چه بوده و این سوره برای برون‌رفت از آن آسیب‌ها چه راهکارهایی را پیشنهاد داده است. در پاسخ، بر این فرضیه تأکید شده است که با رجوع به آیات قرآن کریم در سوره بقره درمی‌یابیم که عوامل و زمینه‌های آسیب‌زای اخلاق اجتماعی را باید در مواردی چون کفر، بیماردلی و نفاق جستجو کرد که به آسیب‌هایی متفاوت منجر شده که عمده‌ترین آن پیمان‌شکنی بوده و در پی آن، تعصب، لجاجت، فسق، نفاق و عدم اطاعت از رهبری نیز آمده است و برای رفع آنها، راهکارهایی مانند یادآوری نعمت‌های الهی، صبر و بردباری، اقامه نماز، انفاق و تقوا به مسلمانان یاری می‌دهد تا گام‌های آغازین برای شکل‌گیری جامعه مطلوب اسلامی و حرکت به سوی عدالت و سعادت فراهم آید. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر اساس آموزه‌های قرآن، در جامعه مدینه، حرکتی دقیق و سنجیده انجام داده است تا در پرتو آموزه‌های الهی، جامعه قبیله‌ای و ارزش‌های آن را دگرگون کرده و آن را از باورهای نادرست گذر دهد. این امر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

۱. بیان مفاهیم

۱-۱. آسیب‌شناسی اخلاقی

منظور از آسیب یا آفت در مسائل اجتماعی، ظهور عیب و نقص و خروج از وضع طبیعی و پیدایش تباهی است؛ چنان‌که آسیب و آفت، به معنای عامل تباه‌کننده‌ای است که به چیزی اصابت کند: «الْأَفَةُ عَرَضٌ مُّفْسِدٌ لِّمَا أَصَابَ مِنْ شَيْءٍ» (فرایدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۰). آسیب‌شناسی^۱ مشاهده عوارض بیماری، تکاپو برای یافتن ریشه‌ها، تشخیص و درمان بیماری است. در این فرایند، به چرایی بازماندن یک سامانه از عملکرد صحیح خود

1. Pathology

پرداخته می‌شود (مساواتی آذر، ۱۳۸۱، ص ۳). در لغت آمده است که فساد، ضد و نقیض صلاح است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۳۱) و مفسده، خلاف مصلحت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۳۵). در فساد، آشفتگی در نظم و خروج از اعتدال اشیاء به وجود می‌آید، حال، اخلال یا در نظم تکوینی است، مانند قتل، ظلم، کفر، جنگ با اهل حق و ضایع کردن حقوق دیگران، یا در تشریحات است، مانند افساد و اخلال در احکام الهی و مقررات اسلامی (ر.ک. مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۸۵).

۲-۱. اخلاق اجتماعی

اخلاق، جمع خُلُق و خُلُق است، به معنای سرشت، خوی، طبیعت و امثال آن که به معنای صورت درونی و باطنی و ناپیدای آدمی به کار می‌رود که با بصیرت درک می‌شود؛ در مقابل خُلُق که به صورت ظاهری انسان گفته می‌شود که با چشم قابل رؤیت است (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۸۵). رایج‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در بین فیلسوفان مسلمان عبارت است از صفات و هیئت‌های پایدار در نفس که موجب صدور افعال متناسب با آنها به‌طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۹). اخلاق اجتماعی را می‌توان مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای مربوط به فضائل و رذایل دانست که هدایت‌کننده منش‌ها، روش‌ها، رفتارها، گفتارها و کردارهای حاکمان و شهروندان است.

۲. تمهید نظری

آنچه در این نوشته دارای اهمیت است، فهم حرکت جامعه اسلامی مدینه از نقطه نامطلوب به مطلوب و از آسیب‌های اخلاقی به سوی فضیلت‌ها است. این روند، طبعاً باید در چارچوب و قالبی پیگیری شود که بتواند آن را توضیح دهد. در نگرشی کلی می‌توان برای فهم بحران‌ها، آسیب‌ها و راه‌های برون‌رفت از آنها در هر جامعه‌ای چهار مرحله را شناسایی کرد:

الف. زمینه‌های شکل‌گیری آسیب‌ها و مشاهده بحران (ر.ک: اسپرینگز، ۱۳۸۹، صص ۳۹، ۵۴).

ب. شناسایی آسیب‌های آن جامعه (ر.ک: اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

ج. راه‌حل‌ها و راه‌های برون‌رفت از آنها (ر.ک: اسپریگنز، ۱۳۸۹، صص ۸۰، ۱۱۹).

د. بازسازی جامعه مطلوب (ر.ک: اسپریگنز، ۱۳۸۹، ص ۱۵۸).

هر آسیبی که در جامعه به وجود می‌آید، ناشی از زمینه‌ها و عواملی است؛ این عوامل را در جامعه اسلامی مدینه می‌توان در مواردی چون کفر، بیمار دلی و نفاق جستجو کرد. به‌طور مشخص، نفاق در جامعه مدینه ظهور کرد که پای منافع و قدرت و ثروت در میان بود، درحالی‌که در مکه مرزها شفاف بود و افراد در دو طیف ایمان و کفر قرار داشتند. به‌واقع، با وجود هر یک از آن رذیله‌ها بستری فراهم شد تا جامعه دچار آسیب‌هایی گردد، لذا شناسایی آسیب‌های برآمده از آن عوامل در مرحله دوم انجام می‌شود. در مدینه عمده‌ترین آسیب اخلاقی، پیمان‌شکنی بود که آسیب‌های متفاوتی از آن زاییده شد. در مرحله سوم، تلاش می‌شود تا راهکارها و راه‌های برون‌رفت از آن آسیب‌ها و معضلات ارائه گردد که آنها را می‌توان در مواردی چون یادآوری نعمت‌های الهی، وفاداری به پیمان، تقوا، انفاق مال و صبر و نماز نام برد. در مرحله چهارم برای آنکه جامعه اسلامی راه خویش را گم نکند و به سوی جامعه مطلوب هدایت شود و در جهت آن گام بردارد، تلاش می‌شود تا این جامعه برای مسلمانان بازسازی شود و برای آنان بیان گردد که اگر آن آسیب‌ها برطرف شود و جامعه اسلامی از آن بد اخلاقی‌ها پاک شود، چه جامعه‌ای در انتظار آنان است.

۳. زمینه‌های آسیب‌زای اخلاق اجتماعی در سوره بقره

پس از آنکه پیامبر گرامی اسلام ﷺ از مکه به مدینه هجرت کردند، روند حوادث دگرگون شد و دولت اسلامی با رهبری آن حضرت تشکیل شد؛ امری که مسائلی جدید را پیش روی جامعه اسلامی قرار داد.

در سوره‌های مدنی که با نزول سوره بقره شروع شد، اوضاع تغییر می‌کند. در این

زمان قطب حاکم جامعه را مؤمنان تشکیل می‌دهند و قطب‌های مخالف و غیراسلامی در اندک هستند. جامعه دینی حاکم به قوانینی برای اداره خود و نهادسازی‌هایی مطابق با شرایط جدید نیاز دارد. جامعه باید در تعامل با دیگر اقلیت‌ها راهنمایی شود؛ جامعه‌ای که در آن آسیب‌های اجتماعی یا تهدیدهای داخلی و خارجی بروز می‌کند» (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۳۸۸).

۳-۱. کفر

در مقابل متقین، پروردگار از سه گروه دیگر که زیر بار دعوت اسلامی نمی‌روند سخن می‌گوید که در برابر متقین و مردم مسلمان مدینه حضور دارند. یکی از بسترهای انحطاط اخلاقی که زمینه بسیاری از آسیب‌ها شد کفر بود. کافران بر سر لجاجت خویش‌اند، و خدا آنان را اینچنین معرفی می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ؛ کسانی که کافر شدند، برای آنان تفاوت نمی‌کند که آنان را بترسانی یا ترسانی، ایمان نخواهند آورد» (بقره، ۶).

سپس در آیه بعد بیان می‌کند که بر قلب، گوش و چشمان آنان، مهر خورده شده است: «حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً؛ خدا بر دل‌ها و گوش‌های‌شان مهر نهاده، و بر چشم‌های‌شان پرده‌ای است» (بقره، ۷).

یهودیان بر ناتوانی خود از درک و فهم معارف اسلامی اعتراف می‌کنند: «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ؛ یعنی قلب‌های ما دارای حجاب است» (بقره، ۸۸). یهودیان عصر بعثت بر ناتوانی خویش از درک معارف اسلام معترف بودند (ر.ک. هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۲۲۶-۲۲۵).

با این ویژگی‌ها، خدا اولیای کفار را طاغوت معرفی می‌کند که آنها را از نور به سوی تاریکی‌ها می‌برد: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» (بقره، ۲۵۷). ویژگی این افراد تعصب، لجاجت، بهانه‌سازی‌های بی‌پایه و نگاه قبیله‌ای و گروهی است، لذا وقتی به آنان گفته می‌شود که ایمان آورید، می‌گویند ما

تنها به توراتی که بر ما نازل شده است، ایمان داریم (بقره، ۹۱). همه این پستی‌ها و رذالت‌های اخلاقی از بستر کفر به وجود می‌آید و پیامدهای سیاسی-اجتماعی ناخجسته‌ای به دنبال می‌آورد.

۲-۳. بیماردلی

جریان دیگر، بیماردلی است که خدا آن را به تفصیل معرفی می‌کند. منافقان و بیماردلان دو دسته‌اند که بین آنها نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ هر منافقی بیماردل است، اما هر بیماردلی منافق نیست. تفاوت آن است که بیماردلان کسانی‌اند که از ابتدای حرکت‌های دینی با آن همراه می‌شوند، ولی انگیزه‌های درستی ندارند، برای بهره‌گیری و فرصت‌طلبی نقشه می‌کشند و مواضع دشمن را تکرار می‌کنند. تشخیص این گروه دشوار است. اما منافقان به دلیل ترس و گناه طمع، اظهار همراهی با مؤمنان می‌کردند، و بیشترین نقش را در ایجاد هرج و مرج و شبهه‌افکنی بین مسلمانان دارند (ر.ک: بهجت‌پور، ۱۳۹۷، ص ۱۸). نشانه‌ها و ویژگی‌های بیماردلان، دروغ‌گویی، فریبانه‌دانستن دین و نبوت، و ساده‌اندیش‌دانستن مؤمنان، انفعال در برابر دشمن و ابراز همراهی با آنان و خوانش نادرست از صلاح و فساد است (بهجت‌پور، ۱۳۹۷، صص ۱۵۰-۱۳۴) و نشانه‌های منافقان، اظهار مزورانه و دروغین ایمان به اسلام، اعلام نارضایتی، نپذیرفتن حکم رهبر جامعه اسلامی، ترس از دست‌دادن جان و مال و موقعیت اجتماعی است (ر.ک. بهجت‌پور، ۱۳۹۷، صص ۱۶۹-۱۵۶).

خدای متعال قلب‌های آنان را در بیماردلی به سنگ تشبیه می‌کند:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ؛ سپس دل‌های شما بعد از آن سخت شد، مانند سنگ یا سخت‌تر؛ زیرا پاره‌ای از سنگ‌ها است که از آنها نهرها می‌جوشد، و پاره‌ای از آنها می‌شکافد و آب از آن بیرون می‌آید، و پاره‌ای از آنها از ترس خدا سقوط می‌کند (بقره، ۷۴). اما

دل‌های آنها از سنگ‌ها نیز سخت‌تر است، نه چشمه عواطف و علمی از آن می‌جوشد و نه قطرات محبتی از آن تراوش می‌کند و نه هرگز از خوف خدا می‌تپد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۰۶).

بیماردلی، عواطف و چشمه‌های فهم و احساس را می‌میراند و فرد گرفتار را از اخلاقیات دور می‌سازد. فکر و نگاه این‌گونه افراد، مسائل را نادرست تحلیل می‌کند. بر دل‌های بیمار مهر می‌خورد و بر چشم‌های‌شان پرده‌ای از ظلمت فرو می‌افتد (بقره، ۷) و در واقع، از حوزه انتفاع و سودرسانی به خود و دیگران جا می‌ماند، بلکه حتی آسیب‌رسان می‌شود. این دل‌های دربسته و دور شده از نور الهی، به لجاجت و خودخواهی و سودپرستی می‌انجامد و گام به گام به سوی ارتکاب رفتارهای خلاف‌اخلاق، و در نهایت، شکستن پیمان الهی می‌کشاند تا در برابر دستورهای رهبر جامعه اسلامی بایستند و بر طبق میل و سود شخصی خود عمل کنند.

۳-۳. نفاق

ویژگی منافقان آن است که به ظاهر و زبان می‌گویند ایمان دارند، اما به واقع ایمان ندارند و همین امر مایه بسیاری از آسیب‌های اخلاقی در جامعه اسلامی زمان پیامبر ﷺ و زمان‌های بعد از آن گردید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ؛ و برخی از مردم می‌گویند ما به خدا و روز بازپسین ایمان آورده‌ایم، ولی مومن نیستند» (بقره، ۸).

مقصود آنان از اظهار ایمان آن است که بر اسرار مسلمانان واقف شده و برای کفار نقل کنند و نیز خود را به پیامبر نزدیک نمایند؛ ولی اینان در واقع ایمان نیاورده بودند: «ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»، و آنچه به زبان می‌آورند غیر از آن است که در دل دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۲). منافقان قصد فریب‌دادن و گول‌زدن خدا و افراد باایمان را دارند که قرآن کریم در مورد آنها می‌فرماید جز خودشان را فریب نمی‌دهند: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ» (بقره، ۹).

فریب دادن مؤمنان این گونه بود که وقتی آنان را می دیدند می گفتند ایمان آوردیم تا در مجالس آنان شرکت و اسرارشان را برای دشمنان نقل کنند؛ اگر چه ظاهر عمل خدعه مسلمانان است، ولی در واقع خود را گول می زنند؛ زیرا وقتی از ایمان واقعی دور شدند و بر جاده هوس و خواسته های نفس رفتند، طبعاً به عذاب و بدبختی سقوط خواهند کرد، ولی آنها از عاقبت عمل خدعه آمیز خود خبر ندارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۳).

برخی دیگر از منافقان، تظاهر به اصلاح طلبی می کنند و خود را مصلح می دانند، در حالی که اهل فساد هستند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ؛ و چون به آنان گفته شود در زمین فساد مکنید می گویند ما خود اصلاح گریم» (بقره، ۱۱).

به هوش باشید که آنان فسادگرند لیکن نمی فهمند: «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۲). فساد و آسیب، هنگامی به وجود می آید که در نظم اشیا و اعتدال آنها آشوب شود. فساد، در معنای عام، آسیبی است که جامعه را به انحراف می کشاند یا کرامت افراد را زیر پا می گذارد. فساد، جلوی رشد و بالندگی جامعه را می گیرد و مانع هر گونه اصلاح و حرکت روبه جلو می شود. قرآن کریم به این نکته اشاره دقیق دارد که یکی از ویژگی های منافقان فسادورزی است: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا؛ و چون ریاستی یابد (یا برگردد) کوشش می کند که در زمین فساد نماید» (بقره، ۲۰۵).

با این ویژگی، منافق هیچ باوری به رسالت پیامبر ندارد و تنها به وفاداری پیمان الهی تظاهر می کند. او در واقع پیمانی را قبول نکرده است و دورنگی اش تنها در عرصه عمل و شرایط ویژه آشکار می شود؛ از جمله به هنگام عمل به مفاد قراردادها کوتاهی می کند و شانه از زیر بار مسئولیت خالی می کند. این تجارتنی است که آنان در آن هیچ سودی نمی برند، بلکه از راه راست گمراه می شوند و هدایت نمی یابند (ر.ک: بقره، ۱۶).

زمینه‌های آسیب	متن آیه	نمایه و عنوان
کفر	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (بقره، ۶)	عدم سودبخشی انذار به کفار
	خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (بقره، ۷)	قلوب، گوش و چشم‌های مهرشده و تاریک
	وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يَخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ (بقره، ۲۵۷)	پذیرش ولایت طاغوت خروج از نور به تاریکی
بیماردلی	فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا (بقره، ۱۰)	افزایش بیماری دلی
	ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدَّ قَسْوَةً (بقره، ۷۴)	قساوت قلب
	وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ (بقره، ۸۸)	قلوب قفل شده قلوب محجوب
نفاق	وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (بقره، ۸)	گفتار مزورانه بی‌ایمانی به خدا و رستاخیز
	يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ (بقره، ۹)	فريب خويشتن
	وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (بقره، ۱۱)	فسادورزی با ادعای اصلاح طلبی
	إِلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (بقره، ۱۲)	فسادورزی
	وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا (بقره، ۲۰۵)	تلاش برای فساد در زمین با تخریب کشت و نسل

۴. آسیب‌شناسی: عهدشکنی، عمده‌ترین آسیب اخلاق اجتماعی در سوره بقره

عهدشکنی یکی از عمده‌ترین آسیب‌های اخلاق اجتماعی است که در سوره بقره از آن سخن به میان آمده است و بیشتر بحث از عهدشکنی یهودیان و بنی‌اسرائیل با خدا و احکام الهی است. گویی طرح این آسیب اخلاقی در اولین سوره مدنی، برای آن است تا به مسلمانان مدینه هشدار دهد که شکستن پیمان چه پیامدهای ناخوشایندی برای بنی‌اسرائیل، ابلیس و آدم و حوا در پی داشته است، تا در زمانی که جامعه اسلامی بیش از هر زمان به پیروی از رهبر الهی نیاز دارد، پیمان‌شکنی نکنند.

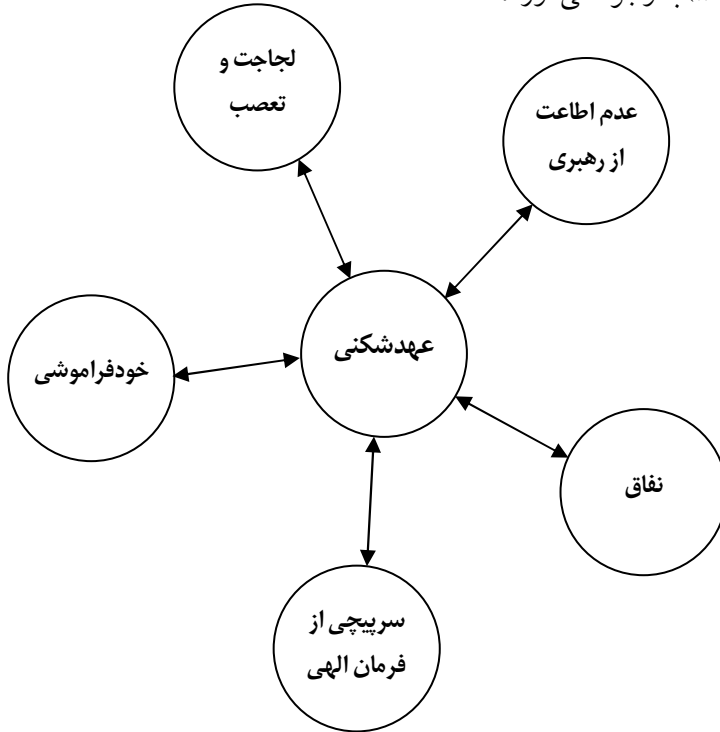
قرآن کریم در آیات مختلف بر پایبندی به عهد و پیمان، سفارش و نقض آن را نکوهش می‌کند. در سوره بقره خدا فاسقان را میثاق‌شکنان معرفی می‌کند: «الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ... وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ؛ فاسقان کسانی هستند که پیمان خدا را پس از محکم ساختن آن می‌شکنند... و در روی زمین فساد می‌کنند» (بقره، ۲۷).

پیامبر ﷺ نیز با ورود به مدینه، تأکید ویژه‌ای بر وفاداری به عهد دارند؛ تا جایی که در پایان نخستین خطبه در مدینه می‌فرمایند: «خدا از شکستن عهد با او خشمگین می‌شود» (ابن‌هشام، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۳۴۸-۳۴۷). ایشان در سال اول ورود خود به مدینه و برای سامان‌دادن به آن جامعه و تشکیل دولتی که حقوق همه مردم را تضمین کند، منشور مدینه را با مسلمانان، یهودیان و مسیحیان به امضا رساند (ر.ک: حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۱۶۳).

لذا حفظ نظم مدینه و قدرت دولت پیامبر ﷺ بر اساس وفاداری به میثاق‌ها آغاز شد و پایبندی به آنها از اهمیت بسیاری برخوردار بود. با توجه به این امر، در آیات متعدد در این سوره، خداوند به پیامدهای ناگوار نقض عهد هشدار می‌دهد. در روایات نیز وفاداری یکی از دستوره‌های همه ادیان معرفی شده است. شخصی از امام سجاد علیه السلام پرسید که مرا از همه آموزه‌های دینی آگاه کن؛ امام فرمود: «قول الحق والحکم بالعدل والوفاء بالعهد» (شیخ صدوق، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳، ح ۹۰).

نکته مهم در این میان آن است که عهدشکنی، آسیبی اخلاقی بود که چندلایه و دارای ابعاد مختلف بود و به دنبال خود آسیب‌های اخلاقی متعددی را مانند فسق (بقره، ۲۶)، افساد در زمین (بقره، ۲۷، ۶۰، ۲۰۵)، خودفراموشی (بقره، ۴۴)، شرک و گوساله‌پرستی

(بقره، ۵۱، ۹۲)، بهانه‌جویی (بقره، ۷۱-۶۷)، سنگدلی (بقره، ۷۴)، استکبار و سرکشی (بقره، ۸۷) و نفاق (بقره، ۷۶) به وجود می‌آورد.



نمودار: آسیب‌های اخلاقی برآمده از عهدشکنی

خدای متعال در سوره بقره، همه مردم را با خطاب «یا أَيُّهَا النَّاسُ»، به بندگی الهی دعوت می‌کند و سپس اشاره به عهدشکنانی می‌کند که حق عبودیت را به جا نیاوردند یا عهد خویش را با خدا فراموش کردند؛ از جمله:

الف. ابلیس، فرد عهدشکن

آیات ۳۹-۳۰ سوره بقره به عهدشکنی ابلیس اشاره می‌کند که او اولین پیمان‌شکن بود: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ؛ و هنگامی که به فرشتگان گفتیم به آدم سجده کنید، سجده کردند، مگر ابلیس که سر پیچید و تکبر ورزید (بقره، ۳۴).

«أَبَى وَاسْتَكْبَرَ»، یعنی از سجده سر باز زد و کبر خود را آشکار کرد، حق را نپذیرفت، به گمان آنکه از آدم برتر و پاک‌تر است و سزاوارتر به ریاست، و از کفار گردید؛ چراکه باور به امر خدا را نپذیرفت (ر.ک: مراغی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۸۸). آیه، فرجام نیک‌ماندن سر پیمان و فرجام بد نقض عهد را یادآور می‌شود (ر.ک: بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۳۸۲).

ب. آدم و حوا، فراموشی عهد

یکی از دیگر کسانی که می‌توان از رفتار آنان به فراموشی عهد الهی یاد کرد، خانواده آدم و حوا است که در بهشت دارای جایگاهی بلند بودند و دستور داشتند که از درخت ممنوع نخورند (بقره، ۳۵). قرآن کریم، در سوره طه نیز میثاق میان خدا و آدم را یادآور می‌شود و اینکه آدم آن را فراموش کرد: «لَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ؛ و به یقین پیش از این با آدم پیمان بستیم، پس فراموش کرد» (طه، ۱۱۵). اما آنان با فراموشی عهد الهی، از بهشت رانده شدند و این امر با گمراه‌سازی شیطان انجام شد: «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ؛ پس شیطان هر دو را از آن لغزاند و از آنچه در آن بودند ایشان را به در آورد» (بقره، ۳۶).

از نظر مراغی، این آیه دلالت می‌کند بر اینکه شیطان آدم و حوا را بر لغزش و سوسه کرد (مراغی، ۲۰۰۶م، ج ۱، ص ۹۱) و به خوردن از درخت تشویق کرد؛ از جمله در آیه ۱۲۰ سوره طه «هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ». این لغزش موجب شد تا آنان عهد الهی را فراموش کنند و از بهشت جاودان محروم شوند.

ج. بنی اسرائیل، جامعه عهدشکن

یکی از مصادیقی که عهدشکنی درباره آنها صدق می‌کند، جامعه بنی اسرائیل است که عمده‌ترین و درس‌آموزترین بحث این سوره است که خداوند به تفصیل میثاق‌های الهی و عهدشکنی آنان را بیان می‌کند؛ قومی لجوج و بهانه‌تراش که برای عدم پذیرش حق به هر چیزی چنگ می‌زدند.

دروزه در تفسیر الحدیث می‌نویسد که سوره بقره، سه گروه از مردم در مواجهه با

دعوت اسلامی را بیان کرده که مؤمنان، کفار مشرک و منافقان بودند. بنی اسرائیل و یهود، از حیث تعداد، گروهی بزرگ، دارای قدمت و صاحب نفوذ بودند، پس حکمت اقتضا می کرد که کلام خداوند به آنان پردازد (ر.ک: دروزه، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۶۲) و در آیات، ضمن بیان مطالب مختلف، بر وفاداری به پیمان الهی تأکید می شود. تجربه بنی اسرائیل به تفصیل بیان می شود تا مسلمانان مدینه از زندگی آنان درس آموزند و از آسیب هایی که آنان گرفتارش شدند در امان بمانند.

نقض عهد بنی اسرائیل با پیامبرشان حضرت موسی علیه السلام در آیات زیادی از این سوره بیان شده است؛ از جمله در آیه ۵۱، خداوند می فرماید که در غیبت آن حضرت، یهودیان پیمان قبلی را از یاد بردند و به پرستش گوساله پرداختند: «وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ؛ و آنگاه که با موسی چهل شب قرار گذاشتیم، آنگاه در غیاب وی شما گوساله را [به پرستش] گرفتید» (بقره، ۵۱).

آیات دیگری نیز مانند آیات ۵۱، ۶۳ و ۹۳ به این امر اشاره می کنند. همچنین در آیات ۸۳ و ۸۴ میثاق با بنی اسرائیل بیان می شود که جز خداوند را نپرستند، به پدر و مادر و خویشان، یتیمان و مساکین نیکی ورزند، به مردم گفتار نیک گویند، اقامه نماز کنند و زکات پردازند، اما جز عده کمی همه سرپیچی کردند: «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ» (بقره، ۸۳)، و در آیه ۸۴ به پیمان شکنی آنان در خون ریزی، و بیرون نکردن یکدیگر از خانه ها اشاره می کند و اینکه «أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَ تَحْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ» (بقره، ۸۴). اینها همه بر ضد پیمانی بود که با خدا بسته بودند. در آیه ۶۴، نقض عهد توسط آنان چنین بیان می شود: «ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ (بقره، ۶۴)؛ سپس شما بعد از آن [پیمان] رویگردان شدید.»

همچنین خدا به پیمان بنی اسرائیل اشاره می کند: «أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا بَدَّهَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ» (بقره، ۱۰۰)؛ و مگر نه این بود که [یهود] هر گاه پیمانی بستند، گروهی از ایشان آن را دور افکندند؟» در آیه ۲۴۹ سوره بقره نیز خداوند اشاره می کند که بنی اسرائیل در جریان نوشیدن آب از رودخانه، عهد خود با طالوت را شکستند.

پس، در آیات متعدد، خداوند خطر عهد شکنی را در قالب جریان بنی اسرائیل برای

مسلمانان مدینه یادآور می‌شود که از اهمیت و اثرگذاری راهبردی برخوردار بوده و می‌توانسته گام آغازین برای استحکام جامعه اسلامی و مهندسی آن باشد. بر اساس این آیات، خدای متعال در فرایند شکل‌گیری جامعه ایمانی، مهم‌ترین اصل را وفاداری به عهد و عدم نقض آن می‌داند و اگر مؤمنان واقعا مدعی تحقق ویژگی‌های متقین هستند که در آیات ابتدایی سوره بقره بیان می‌شود، باید به عهد ایمانی خویش وفا کنند و در همه زندگی از جمله در نظام اقتصادی، خانوادگی، قضایی و سیاسی، بندگی و عبودیت او را بپذیرند و از سرنوشت شیطان، آدم و بنی‌اسرائیل درس بگیرند و اسوه و الگوی آنان، حضرت ابراهیم علیه السلام باشد که بر میثاق خویش با خدا استوار بود و از همه آزمایش‌ها سربلند بیرون آمد (بقره، ۱۲۴).

آسیب: عهدشکنی	متن آیه	نمایه و عنوان
عهدشکنی ابلیس	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ (بقره، ۳۴).	استکبار و عدم پیروی از خدا
آدم و حوا، فراموشی عهد الهی	«فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ» (بقره، ۳۶).	فراموشی پیمان الهی
عهدشکنی جامعه بنی‌اسرائیل	وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (بقره، ۵۱).	پرستش غیرخدا
	ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ (بقره، ۶۴).	پشت کردن به پیمان
	وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ... ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ (بقره، ۶۳).	پیمان‌گیری از بنی‌اسرائیل پشت کردن به پیمان
عهدشکنی الهی	أَوْكَلَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ (بقره، ۱۰۰).	
	نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ (بقره، ۱۰۱).	مخالفت با کتاب الهی

۵. راهکارهای مقابله با عهدشکنی در سوره بقره

یکی از اصول مهم تربیتی قرآن کریم آن است که در کنار بیان آسیب‌ها، راهکارهای مقابله با آنها را نیز بیان کرده است. چنین نیست که راهکار را به زمانی دیگر یا سوره‌ای دیگر واگذار کند، زیرا که قرآن درمان‌گر آسیب است و نسخه‌ درمان نیز باید در زمان آسیب‌شناسی بیان شود؛ لذا در سوره بقره، برای درمان آسیب اخلاقی عهدشکنی، راهکارهایی چون یادآوری نعمت‌های الهی (بقره، ۴۰، ۴۷، ۱۲۲)، شکیبایی (بقره، ۱۵۳، ۱۷۷)، اقامه نماز (بقره، ۱۵۳، ۱۷۷) و انفاق (بقره، ۱۹۵، ۲۱۵، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴) طرح شده است که در ادامه به برخی از زوایای آنها اشاره می‌شود.

۵-۱. تذکر و یادآوری نعمت‌های الهی

یکی از راهکارهای مقابله با نقض عهد، یادآوری نعمت‌های الهی است؛ تذکر یعنی طلب کردن چیزی که از دست رفته است: «التَّذْكَرُ طَلْبُ مَا قَدْ فَاتَ» (فراہیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۴۷). خداوند در سوره بقره به یاد قوم بنی‌اسرائیل می‌آورد؛ میثاق‌هایی که از ایشان گرفت و آنها نقض کردند و گناہانی را که مرتکب شدند، به یادشان می‌اندازد که به خاطر آن مخالفت‌ها چگونه دل‌های‌شان دچار قساوت شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۷). لذا خداوند خطاب به بنی‌اسرائیل یادآوری نعمت‌ها و وفای به عهد را در کنار هم ذکر می‌کند:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ؛ ای بنی‌اسرائیل! نعمت‌های مرا که به شما عطا کردم یاد کنید و به پیمانم وفا کنید تا من هم به پیمان شما وفا کنم، و فقط از من بترسید (بقره، ۴۰).

شبهه این مضمون در آیات ۴۷ و ۱۲۲ سوره بقره نیز آمده است. درباره اینکه آنان باید به عهد خدا وفا می‌کردند، وجوهی بیان شده است که یک وجه آن یادآوری نعمت‌ها است. انسان با یادکرد نعمت‌های الهی می‌تواند به عهد الهی وفادار باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۴۹)؛ آن‌چنان که انبیای الهی آمده‌اند تا نعمت الهی را به انسان‌ها یادآور شوند، علی‌السلام فرمود که خدا رسولان الهی را در میان مردم برانگیخت تا نعمت

فراموش شده الهی را به آنان یادآور شوند: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبَاءَهُ... يَذْكُرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

برخی از این نعمت‌ها عبارت بودند از کثرت پیامبران در میان آنان، نازل شدن تورات و زبور بر آنها، آزادی از قید فرعون، رهایی از غرق شدن، فرود آمدن «منّ» و «سلوی» بر آنان، بخشیدن قدرت و سلطنت در دوران سلیمان به آنان و دیگر نعمت‌هایی که همه موجب ایمان و سپاس می‌شود، نه باعث انکار و کفر (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰۵).

در واقع خداوند به بنی اسرائیل بیان می‌کند که با یادآوری نعمت‌ها، قدر آنها را بدانند و از نقض عهد که همانا کفران نعمت است دوری کنند. به تعبیر علی ع: «أَقْلُّ مَا يَلْزَمُكُمْ لِلَّهِ إِلَّا تَشْتَعِينُوا بِنِعْمِهِ عَلَى مَعْاصِيهِ» (نهج البلاغه، حکمت ۳۳۰)، کمترین حق خدا بر شما این است که از نعمت‌هایش در راه نافرمانی‌اش یاری نخواهید. از حیث روانی و تربیتی، وقتی انسان نعمت‌های الهی را به یاد آورد امکان دارد که در برابر بخشنده آنها خاشع شود و عهدشکنی نکند.

۵-۲. تقوا و خداترسی

سوره بقره، قرآن کریم را کتابی برای هدایت متقین معرفی می‌کند (بقره، ۲) و اینکه آنان در مسیر هدایت هستند: «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ» (بقره، ۵)، و در آیات ۲۱، ۶۳، و ۱۷۹ بحث از امید به تقوا است: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»، آن‌چنان که آیه ۱۸۳ هدف از روزه را تقوا معرفی می‌کند. خداوند در آیات متعددی از جمله ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۷۸، ۲۸۱، و ۲۸۲، امر به تقوا و پرهیزکاری می‌کند. تقوا در اموری چون وفای به عهد جلوه‌گر می‌شود و از مهم‌ترین نشانه‌های آن است. خداوند در آیه ۱۷۷ سوره بقره، یکی از ویژگی‌های کسانی که ایمان آورده‌اند را وفای به عهد می‌نامد و آن را در کنار صفات مهمی چون برپایی نماز، دادن زکات و صدقه و صبر و شکیبایی معرفی می‌کند (بقره، ۱۷۷) و در آخر، این‌گونه افراد را از متقین معرفی می‌کند: «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۷).

خداوند در آیه‌ای دیگر خطاب به مسلمانان تأکید می‌کند که به آنچه تاکنون نازل

شده باور داشته باشند و بر ایمان خود پایدار باشند و پرهیزکاری پیشه کنند: «وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ... وَإِيَّاي فَاتَّقُونِ» (بقره، ۴۱).

در مجمع البحرین آمده است که «اتقاء» به معنی دوری از چیزی است که هوای انسان به آن فرا می خواند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۴۹). «اتقاء» به معنی اختیار کردن تقوی و خودداری است و خودداری، شامل هر رقم از حفظ و نگهداری خود از افراط و تفریط و تجاوز از حق است (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۸۶)، و به معنی برگرفتن و تدارک وسیله‌ای برای محافظت از چیزی خطرناک و هولناک (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۰)؛ همان طور که بهترین توشه نیز تقوا است: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» (بقره، ۱۹۷).

مهم آن است که با پرهیزکاری و خداترسی، مسلمان واقعی حاضر نمی شود پیمان خویش را با رهبر جامعه اسلامی بگسلد و از آرمان و ارزش‌های خویش بگذرد. «تقوا برترین توشه است، زیرا پس از مرگ برای انسان باقی می ماند و آن را نزد خداوند حاضر می یابد» (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۰۵). به هر حال، عهدشکنی اقسامی دارد: گاه پیمان خدا شکسته می شود (بقره، ۲۷) و گاه پیمان با مردم (بقره، ۱۷۷)؛ هر کدام که باشد یکی از راهکارهای مهم و فراگیر برای مبارزه با آن، خداترسی است که در همه احوال و عرصه‌ها یاور انسان است و او را از بد اخلاقی بازمی دارد. انسانی که مهار درونی داشته باشد و این مهار به زندگی سیاسی-اجتماعی او وارد شود، به پیمان‌های خود با انبیای الهی وفادار می ماند و رفتارهای خود را بر اساس آن تنظیم می کند.

۳-۵. صبر و نماز

صبر و نماز دو راهکار جدی هستند که در کنار هم در سوره بقره طرح شده‌اند. صبر، عاملی برای تقویت درونی و پایداری بر پیمان، و نماز عاملی برای ارتباط با خداوند و تقویت ایمان است تا انسان عهدشکنی نکند. لذا این دو، سرآغازی برای بسیاری از کمالات هستند و در سوره بقره، خدای متعال، از مؤمنان می خواهد تا در این مسیر از آن یاری جویند: «وَأَشْتَعِبُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره، ۴۵). همین مفهوم و همراهی آن دو آموزه، در آیه ۱۵۳ سوره بقره نیز آمده است.

یاری از صبر و نماز، دو راه باقی ماندن بر پیمان است. صبر باعث می شود تا انسان در عرصه اجتماعی پای حق بایستد و نماز پیمان بندگی است که موجب می شود انسان پای احکام بندگی مقاوم باشد. در خصوص صبر، می توان به آیه ۲۱۶ سوره بقره اشاره کرد که در پی ایجاد معیار برای ایمان و پایداری بر آن است و آن، تشریح جهاد به عنوان یکی از نمونه های عملی صبر است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ؛ حکم جهاد بر شما مقرر گردید و حال آنکه بر شما ناگوار است» (بقره، ۲۱۶).

ملائک ایمان، در کنار نماز و یاد خدا، پایداری برخلاف خواسته ها است و اینکه مؤمن به فرمان رهبر خود و پیامبر اسلام ﷺ گردن گذارد.

حق، محور رفتار انسان پیرو رسالت و امت مؤمن است، نه در دوستی و دشمنی صرف، زیرا که حق به انسان سود می بخشد و باطل زیان می زند. آنان به واسطه شهوتی که عمل آنان را زیبا جلوه می دهد، مطالب نادرست را حق می انگارند (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۷۵).

در این آیه خدای متعال بیان می کند که چه بسا برخی از مسلمانان کراهت داشتند که به جهاد بروند، در حالی که به نفع آنان و به سود جامعه اسلامی بود و کسانی که از ایمانی استوارتر و شکیبایی بیشتر برخوردار بودند، بر عهد خویش باقی می ماندند؛ بنابراین معیار باقی ماندن بر پیمان آن است که مسلمانان کراهت شخصی را موجب ناپایداری بر پیمان ها قرار ندهند و صبر پیشه کنند.

۴-۵. انفاق مال

یکی از راهکارهایی که قرآن کریم برای جامعه بنی اسرائیل بیان می کند، در کنار ایمان به خدا و روز واپسین و برپایی نماز، بخشش اموال و زکات دادن است. کسی که حاضر باشد مال خود را در راه خدا ببخشد، وفاداری بیشتری در قبال تعهدات خویش خواهد داشت و ممکن است پیمان خود را به سادگی نشکند. در آیه ۱۷۷ بقره، چند نیکی مانند ایمان به خدا و روز واپسین، باور به فرشتگان و کتاب آسمانی و پیامبران، بخشش مال به خویشاوندان، یتیمان، بینوایان، در راه ماندگان و گدایان، برپایی نماز و

پرداخت زکات ذکر می‌شود و سپس وفاداری به پیمان، یکی از مصادیق نیکی یاد می‌شود: «الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا» (بقره، ۱۷۷).

خداوند از آنان به‌عنوان صادقان نام می‌برد: «أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا» (بقره، ۱۷۷). این امر برای آن است که افراد صادق، به‌معنی دقیق کلمه، حرف و عمل و ظاهر و باطن‌شان یکی است و لذا عهدشکنی نمی‌کنند و نفاق نمی‌ورزند. این آیه جامع‌ترین آیه قرآن است؛ زیرا اصول مهم اعتقادی، عملی و اخلاقی در آن مطرح گردیده است. این آیه پانزده صفت نیک را در سه بخشی ایمان، عمل و اخلاق بیان نموده است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۹).

در تفسیر المیزان آمده است که در این آیه، خداوند در بیان حالات و تعریف ابرار، مراتب سه‌گانه باورها، رفتارها و اخلاق آنان را به‌ترتیب در «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ»، سپس «أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا» و بعد با «وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» بیان می‌کند و مراد از ایمان، ایمان کاملی است که از اثرش تخلف نمی‌کند؛ نه در قلب با عارض شدن شک، اضطراب، اعتراض یا خشم در امور ناگوار از اثر خود تخلف می‌کند و نه در اخلاق و عمل. عهد در آیه مطلق است و دربردارنده همه وعده‌های انسان و هر آنچه که می‌گوید می‌شود؛ زیرا التزام به ایمان و لوازم آن وابسته به زمانی خاص نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۴۲۸-۴۲۹)؛ به‌هر حال در این آیه دو بار از انفاق و بخشش اموال سخن به میان آمده است: یک بار بحث از احسان و بخشندگی است و بار دیگر از زکات به‌عنوان امر واجب و در کنار آنها، وفای به عهد بیان شده است.

۶. بازسازی جامعه مطلوب اسلامی در سوره بقره

یکی از مراحل عمده و اساسی در نظریه بحران، توجه به جامعه مطلوب و آرمانی است. پس از آنکه طراح جامعه اسلامی در مدینه بر اساس آیات الهی، به زمینه‌ها، آسیب‌ها و راهکارهای اخلاقی می‌پردازد، طبیعی است که آنان را به سوی جامعه‌ای مطلوب هدایت کند. این هدایت‌گری می‌تواند الهام‌بخش مسلمانان و انگیزه‌آفرین برای آنان باشد تا به سوی مقصد نهایی خویش حرکت کنند.

سوره بقره، در آغاز شکل‌گیری جامعه اسلامی مدینه، همراه با مقدمه‌چینی‌های

هدف‌دار است تا گام به گام جامعه را به سوی مطلوب هدایت کند. این راه‌بری همراه با تقویت باور به وحدانیت الهی است که پیامدهای سیاسی-اجتماعی نیز دارد. پس از اصل توحید، با تأکید بر تزکیه فردی و تعلیم اخلاق اجتماعی و آسیب‌شناسی آن، تلاش می‌شود تا در فرایندی سنجیده و زنجیروار، جامعه را به سوی سعادت سوق دهد؛ لذا در آیه ۱۲۹ این سوره، بر بعثت، تلاوت آیات، تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه تأکید می‌شود: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ» (بقره، ۱۲۹).

فخر رازی می‌نویسد که کمال انسان در دو امر است؛ یکی آنکه حق را صرفاً برای شناخت بشناسد و دوم آن که خیر را برای عمل به آن بشناسد؛ پس اگر به هر کدام از این دو اخلاقی وارد شود، از پستی‌ها و کاستی‌ها پاک نمی‌گردد (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۵۸). آن‌چه در دعای ابراهیم عليه السلام وارد شده است، درخواستی است تا در نسل او پاکی و علم به کتاب و حکمت را قرار دهد و در مرحله تحقق و اتصاف، علوم و معارف از حیث رتبه و درجه، بر پاکی روح که به اعمال و اخلاق برمی‌گردد، مقدم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۶۵)؛ آن‌سان که تا علم حاصل نشود تزکیه به دست نمی‌آید؛ همچنان که در آیه ۱۵۱ نیز تکرار می‌شود که پیام‌آوری در میان شما از خودتان فرستادیم که آیات الهی را برای شما می‌خواند، شما را پاک می‌گرداند، حکمت می‌آموزد و آنچه را که نمی‌دانستید و به شما یاد می‌دهد: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱).

در جریان شکل‌گیری جامعه اسلامی، از قرآن کریم حداکثر بهره‌برداری در هدف‌گذاری و تعیین خط‌مشی کلی جامعه در دستیابی به اهداف جامعه اسلامی و مهندسی آن صورت می‌گیرد. قرآن کریم به ما می‌آموزد برای مهندسی یک جامعه اسلامی، باید بر دو چیز تکیه کرد: شعور و آگاهی مردم (چون تلاوت آیات و تعلیم کتاب و حکمت ناظر به این بعد است)، و خودسازی و پاک‌سازی درونی مردم از رذایل نفسانی. از منطبق قرآن کریم درمی‌یابیم که اولاً ساختن یک جامعه آرمانی با تکیه به زور امکان‌پذیر نیست، ثانیاً آگاهی به تنهایی کافی نیست، چون بسیاری از اشتباهات انسان ناشی از جهل نیست، بلکه ناشی از غلبه هوس و رذایل نفسانی بر عقل و شعور است (ر.ک: خاکبان، ۱۳۸۸، ص ۱۵، ۱۶).

در همین راستا بخشی از توصیف جامعه مطلوب را خدای متعال در قرآن کریم در آیه ۲۹ سوره فتح در وصف پیامبر اکرم ﷺ و یارانش می‌فرماید:

وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ؛ و توصیف آنان در انجیل است، همانند زراعتی که جوانه‌های خود را خارج ساخته، سپس به تقویت آن پرداخته تا محکم شده و بر پای خود ایستاده است و به قدری نمو و رشد کرده که زارعان را به شگفتی وامی‌دارد (فتح، ۲۹).

خدای منان در این آیه، امت اسلامی را همانند زراعتی توصیف می‌کند که در گام اول رشد دانه‌ای دارد، تا آنکه پس از مدتی دو برگ نازک و ضعیف از دل خاک بیرون می‌دهد: «اَخْرَجَ شَطْأَهُ». سپس در گام دوم قدمی می‌کشد و پهن می‌شود: «فَآزَرَهُ»، در مرحله بعد با شاخه‌درشاخه شدن، غلظت و قوت می‌یابد: «فَاسْتَغْلَظَ»، تقویت می‌شود و و قدمی می‌کشد تا در نهایت ساقه چنان قوی می‌شود که سر پای خود می‌ایستد: «فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ» (بهجت پور، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۵۲۱). در این مرحله، توانمندی جامعه مدینه به قدری است که مستقل شده و بی‌نیاز از غیر می‌شود. در همین روال، گویی جامعه اسلامی، در مکه تا سوره حجر (سوره ۵۴ نزول) جوانه زده است و با سوره‌های پس از آن تا سوره مطففین، قد کشیده و ساقه زده است، با وجود مشکلات از مکه به مدینه هجرت کرده است و در مدینه، با شکل‌گیری دولت پیامبر ﷺ و شکل‌دهی به نظام‌ها و احکام، زمینه‌های استقلال و استقرار آن فراهم شده و تقویت و تنومند گردیده است (از سوره بقره تا سوره فتح: ۱۱۲ نزول) و اوج رشد خود را در سال‌های پایانی عمر ایشان تجربه می‌کند که زمینه‌های تداوم پیام و مسیر آن حضرت را فراهم می‌سازد. در جامعه ایمانی، زمینه عملی و ساخت نظام‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شکل می‌گیرد و این ممکن نمی‌شود مگر اینکه مسلمانان بر سر پیمان‌ها بمانند و ایستادگی کنند. لذا در ابتدای سوره بقره، تقسیم‌بندی جامعه انجام می‌شود و سپس برخی پیمان‌شکنان همچون ابلیس و بنی اسرائیل معرفی می‌شوند و اینکه جامعه ایمانی مدینه باید مراقب باشد تا گرفتار آسیب‌هایی نشود که بنی اسرائیل به آنها دچار شد.

در راستای دستیابی به جامعه مطلوب اسلامی، خداوند در اول سوره بقره برای متقین شش ویژگی معرفی می‌کند تا از دیگران متمایز شوند و به سوی جامعه مطلوب و

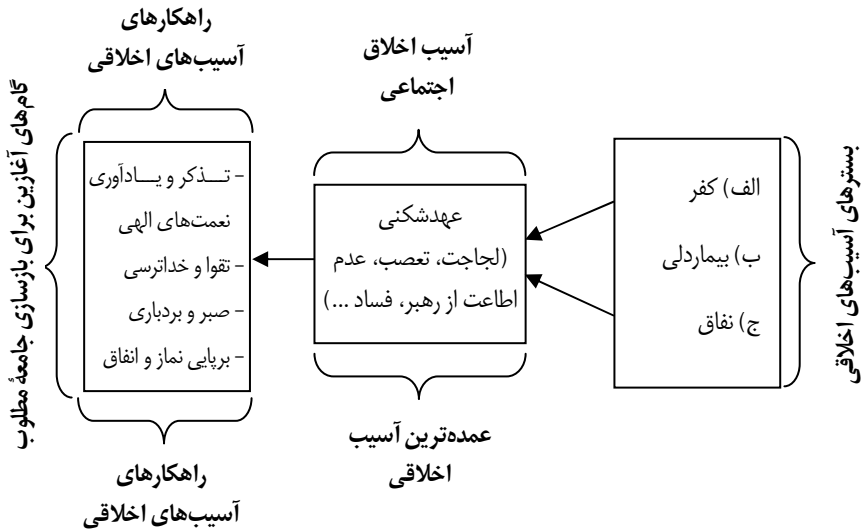
سعادت حرکت می‌کند. متقین این جامعه به غیب باور دارند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»، اقامه نماز می‌کنند: «وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ»، و از آنچه خدا روزی‌شان کرده انفاق می‌کنند: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره، ۳)، به آنچه که بر پیامبر اسلام ﷺ: «يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ» و پیامبران پیشین نازل شده: «وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ»، و روز رستخیز ایمان دارند: «وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (بقره، ۴)، گویی همه دستورها و ارزش‌های یادشده برای آن است تا جامعه اسلامی به سوی تقوی و هدف عالی خود حرکت کند و رفتار مردم بر اساس آنها تنظیم و نهادینه گردد و به تدریج از فسادها و آشفته‌گی‌های اخلاقی و اجتماعی جاهلیت فاصله گیرد. این ساخت‌گام‌به‌گام در قرآن کریم در جهت جامعه مطلوب شکل می‌گیرد تا بتواند انسان را در مسیر رشد و تعالی ارزش‌ها و باورهای اعتقادی و اخلاقی سوق دهد و جامعه‌ای ساخته شود که اخلاق دغدغه جدی آن باشد و در هیچ حالت و به هیچ بهانه‌ای، آموزه‌ها و دستورهای آن نادیده گرفته نشود. انسان ارزش‌مدار زمانی متولد می‌شود که اخلاق برای او جدی باشد. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ذکر شد، رسول خدا ﷺ - بر اساس سوره بقره - تلاش کرد جامعه اسلامی مدینه را پایه‌گذاری کند، مردم را با برخی از مهم‌ترین احکام آشنا کرد و ضمن آسیب‌شناسی رفتار متدینان گذشته از جمله ابلیس و اهل کتاب، برای پایداری بر کلیت و هویت واحد دینی و اسلامی، مردم را راهنمایی کرد و درباره هر گونه نقض پیمان و تفکیک بین احکام و برخورد گزینشی آنها نیز هشدار داد.

واقعیت آن است که هر اجتماعی، چه در حالت شکل‌گیری و استقرار، و چه در حالت تکمیل و تدبیر، برای استمرار حرکت با چالش‌هایی اخلاقی مواجه می‌شود که مانع روند پیشرفت جامعه و تداوم حرکت تکاملی آن می‌شود. خدای متعال در سوره بقره که در آغازین سال‌های حضور دولت اسلامی در مدینه نازل شده، آسیب‌هایی را که ممکن است جامعه گرفتار آن شود به جامعه معرفی می‌کند و پیامبر اسلام ﷺ با آگاهی‌بخشی، مسلمانان را از آنان دور می‌کند.

در فرایند شکل‌گیری و بازسازی اخلاق اجتماعی در مدینه، آنچه که پیامبر گرامی

اسلام ﷺ انجام داد، تلاش برای گذر از جامعه جاهلی به جامعه اسلامی بود. جلوه و مظهر این امور در آیات قرآن کریم بود که خداوند آسیب‌های اخلاقی جامعه صدر اسلام را بیان می‌کند و در کنار آن راه‌حلهایی ذکر می‌شود تا از فساد نجات پیدا کند. هر جامعه‌ای برای نیل به سعادت و کمال با مجموعه‌ای از آسیب‌ها مواجه می‌شود که باید با بصیرت و آگاهی آنها را شناسایی کرد و برای رهایی از آنها راهکارهایی در نظر گرفت. آسیب‌یابی و آسیب‌شناسی اخلاق اجتماعی در سوره بقره، نشان از زمینه‌هایی مانند نفاق، کفر و بیمار دلی دارد و آسیب عمده‌ای مانند عهدشکنی، موجب بروز آسیب‌هایی دیگر مانند فسق، فسادورزی، خودفراموشی، شرک و گوساله‌پرستی، بهانه‌جویی، سنگ‌دلی، نفاق، استکبار و سرکشی می‌شود و راهکارهایی چون یادآوری نعمت‌های الهی، شکیبایی و اقامه نماز و انفاق را طرح کرده است.



نمودار زمینه، آسیب و راهکار در سوره بقره

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه (مترجم: سیدعلینقی فیض الاسلام). تهران: انتشارات فیض الاسلام.

۱. ابن منظور. (۱۴۱۶ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. اسپریگنز، توماس. (۱۳۸۹). فهم نظریه‌های سیاسی (مترجم: فرهنگ رجایی). تهران: نشر آگه.
۳. بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۰). همگام با وحی: تفسیر تنزیلی به ترتیب نزول. قم: مؤسسه تمهید.
۴. بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۷). نفوذی‌ها (چاپ اول). قم: مؤسسه تمهید.
۵. بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۴). شناخت‌نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم (چاپ اول). قم: مؤسسه تمهید.
۶. حمیدالله، محمد. (۱۳۷۴). نامه‌ها و پیمان‌نامه‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد اسلام (مترجم: سیدمحمد حسینی). تهران: انتشارات سروش.
۷. ابن هشام. (۱۳۸۳). السیره النبویه (محقق: عبدالحمید). قاهره: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده.
۸. خاکبان، سلیمان. (۱۳۸۸). قرآن کریم و مهندسی اجتماعی. فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآنی، ۱(۳)، صص ۷-۱۷.
۹. دروزه، محمد عزه. (۱۴۱۲ق). التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول (چاپ دوم). بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۱۰. رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. شیخ صدوق، علی بن قمی. (۱۳۸۲). علل الشرایع (چاپ سوم). قم: نشر مؤمنین.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی التفسیر القرآن (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰). المیزان فی التفسیر القرآن (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتاب فروشی مرتضوی.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. قم: انتشارات هجرت.
۱۷. فضل الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن (چاپ دوم). بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
۱۸. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور (چاپ اول). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۹. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). من هدی القرآن (چاپ اول). تهران: دار محبی الحسین.
۲۰. مراغی، احمد مصطفی. (۲۰۰۶م). تفسیر المراغی (چاپ دوم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۱. مساواتی آذر، مجید. (۱۳۸۱). آسیب‌شناسی اجتماعی ایران. تبریز: انتشارات نوبل.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). اخلاق در قرآن. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۷۵). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۸). تفسیر کاشف (مترجم: موسی دانش). قم: بوستان کتاب.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۶. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶). تفسیر راهنما (چاپ اول). قم: بوستان کتاب.

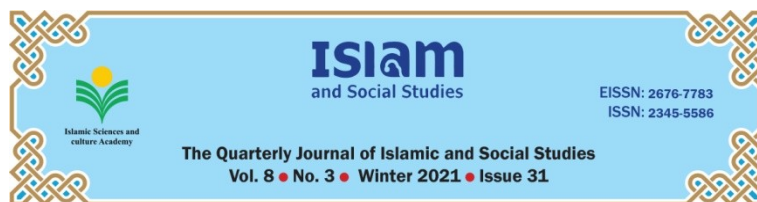
References

* The Holy Quran.

** *Nahj al-Balaghah* (S. A. N. Feiz al-Islam, Trans.). Tehran: Feiz al-Islam Publications.

1. Behjatpour, A. (1390 AP). *Synchronous with revelation: Discount interpretation in descending order*. Qom: Tamhid Institute. [In Persian]
2. Behjatpour, A. (1394 AP). *Descending identification of Surahs of the Holy Quran* (1st ed.). Qom: Tamhid Institute. [In Persian]
3. Behjatpour, A. (1397 AP). *Influences* (1st ed.). Qom: Tamhid Institute. [In Persian]
4. Daruzeh, M. A. (1412 AH). *Interpretation of Hadith: Arrangement of Sur according to Revelation* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
5. Farahidi, K. (1410 AH). *Al-Ain*. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
6. Fazlullah, S. M. H. (1419 AH). *Interpretation of the revelation of the Qur'an* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Milak le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]
7. Hamidullah, M. (1374 AP). *Letters and political treaties of Hazrat Mohammad / And the documents of Islam* (S. M. Hosseini, Trans.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
8. Hashemi Rafsanjani, A. (1386 AP). *Tafsir Rahnama*. (1st ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
9. Ibn Hosham, (1383 AP). *al-Sirah al-Nabaviah*. (Abdul Hamid, Ed.). Cairo: Maktabah Mohammad Ali Sabih va Awladah. [In Persian]
10. Ibn Manzour. (1416 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
11. Khakban, S. (1388 AP). The Holy Quran and Social Engineering. *Quarterly Journal of Quranic Interdisciplinary Research*, 1(3), pp. 7-17. [In Persian]
12. Makarem Shirazi, N. (1371 AP). *Tafsir Nemouneh*. (10th ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
13. Maraghi, A. (2006). *Tafsir al-Maraghi*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh.
14. Mesbah Yazdi, M. T. (1377 AP). *Ethics in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]

15. Modaresi, M. T. (1419 AH). *From the guidance of the Qur'an* (1st ed.). Tehran: Dar Mohebbi Al-Hussein. [In Arabic]
16. Mosawati Azar, M. (1381 AP). *Social pathology of Iran*. Tabriz: Nobel Publications. [In Persian]
17. Mughniyeh, M. J. (1378 AP). *Tafsir Kashif* (M. Danesh, Trans.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
18. Mustafavi, H. (1375 AP). *al-Tahqiq fi Kalamat al-Qur'an*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
19. Qara'ati, M. (1388 AP). *Tafsir Nour*. (1st ed.). Tehran: Cultural Center for Quranic lessons. [In Persian]
20. Razi, F. (1420 AH). *Mafatih al-Qaib*. (3rd ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
21. Sheikh Saduq, A. (1382 AP). *Ilal al-Shara'e*. (3rd ed.). Qom: Mu'menin Publication. [In Persian]
22. Sprigens, Thomas. (1389 AP). *Understanding political theories*. (F. Raja'ei, Trans.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]
23. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majma'a al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (3rd ed.). Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Persian]
24. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Al-Mizan Fi Al-Tafsir Al-Quran* (S. M. B. Mousavi Hamedani, Trans.). Qom: Seminary Teachers Association, Islamic Publications Office. [In Persian]
25. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AP). *Al-mizan fi al-Tafsir al-Qur'an*. (2nd ed.). Beirut: Mu'asisah al-A'alami le Matbu'at. [In Persian]
26. Tarihi, F. (1375 AP). *Majam'a al-Bahrain*. Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Persian]



An Examination of the Effect of Moral Values on People's Desire for Benevolent Behaviors in the Context of the Corona Virus Case study: Kermanshah

Ali Moradi¹

Nejat Mohammadi Far²

Received: 01/10/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

The main purpose of this study is to examine the effect of moral values on people's desire for benevolent behaviors in the context of the corona virus in Kermanshah. The statistical population is the total number of citizens who are 20 years and older in the city of Kermanshah, which is 2431782 people. Out of this statistical population, 360 people based on sampling with SPSS Sample Power software were selected using cluster sampling. Face validity was used to assess the validity of the research and Cronbach's alpha was used to estimate the reliability of the research instrument. Hypotheses were tested using correlation and regression indices. The findings suggest that moral values in the dimension of perfectionism ($r = 0.417$), dimension of avoiding wrong behaviors ($r = -0.158$), dimension of moral virtues ($r = 0.491$), dimension of forgiveness ($r = 0.208$) and in the dimension of moral identity ($r = 0.537$) and in general ($r = 0.492$) has a significant relationship with benevolent behaviors. Beta coefficient for the variable of moral identity is equal to (Beta = 0.35), for moral virtues is equal to (Beta = 0.29), for moral perfection is equal to (Beta = 0.18), for moral forgiveness is equal to (Beta = 0.16), for moral gratitude is equal to (Beta = 0.17) and for avoidance of misbehavior is equal to (Beta = -0.13). The amount of T is significant for these six variables at the 95% level.

Keywords

Moral values, moral virtues, benevolent behaviors, perfectionism, gratitude.

1. Associate Professor, Department of Sociology, Islamabad Gharb Branch, Islamic Azad University, Islamabad Gharb, Kermanshah, Iran. A_Moradi2020@iauaksh.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Political Sciences, Faculty of Social Sciences and Humanities, Ardakan University, Ardakan, Yazd, Iran. nmohammadifar@ardakan.ac.ir

* Moradi, A., & Mohammadifar, N. (2021). An Examination of the Effect of Moral Values on People's Desire for Benevolent Behaviors in the Context of the Corona Virus, Case study: Kermanshah, Quarterly Journal of *Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 150-183. Doi: 10.22081/jiss.2021.58974.1706

بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا (مورد مطالعه: کرمانشاه)

علی مرادی^۱

نجات محمدی‌فر^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۰

چکیده

هدف اصلی این مطالعه بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا در شهر کرمانشاه است. جامعه آماری، کل شهروندان ۲۰ سال به بالای شهر کرمانشاه است که تعداد آنها برابر ۸۵۵۵۲۳ نفر است. از این تعداد جامعه آماری، ۳۶۰ نفر بر اساس نمونه‌گیری با نرم‌افزار SPSS Sample Power مشخص و با استفاده از نمونه‌گیری خوشه‌ای انتخاب شدند. برای سنجش روایی پژوهش از روایی صوری، و برای برآورد پایایی ابزار پژوهش از آلفای کرونباخ استفاده گردید. آزمون فرضیه‌ها با استفاده از شاخص همبستگی و رگرسیون انجام گرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی در بُعد کمال‌گرایی ($r=0/417$)، بُعد اجتناب از رفتارهای نادرست ($r=-0/158$)، بُعد فضائل اخلاقی ($r=0/491$)، بُعد بخشش ($r=0/208$)، در بُعد هویت اخلاقی ($r=0/537$)، و در کل ($r=0/492$)، با رفتارهای خیرخواهانه ارتباط معناداری دارد. ضریب بتا برای متغیر میزان هویت اخلاقی برابر ۰/۳۵، میزان فضائل اخلاقی برابر ۰/۲۹، میزان کمال اخلاقی برابر ۰/۱۸، میزان بخشش اخلاقی برابر ۰/۱۶، میزان سپاس‌گزاری اخلاقی برابر ۰/۱۷، و میزان اجتناب از رفتارهای نادرست برابر ۰/۱۳- است. مقدار T برای این شش متغیر در سطح ۹۵ درصد معنادار است.

کلیدواژه‌ها

ارزش‌های اخلاقی، فضائل اخلاقی، رفتارهای خیرخواهانه، کمال‌گرایی، سپاس‌گزاری.

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم انسانی واحد اسلام‌آباد غرب، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلام‌آباد غرب، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).
A_Moradi2020@iauksh.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه اردکان، اردکان، یزد، ایران.
nmohammadifar@ardakan.ac.ir

* مرادی، علی؛ محمدی‌فر، نجات. (۱۳۹۹). بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا؛ مورد مطالعه: کرمانشاه. فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، ۸(۳۱)، صص ۱۵۰-۱۸۳.
Doi: 10.22081/jiss.2021.58974.1706

۱. مقدمه

شیوع ویروس کرونا و مرگ‌ومیر بالای ناشی از آن، بسیاری از جنبه‌های زندگی روزمره جوامع از جمله شیوه زندگی، تعامل با یکدیگر و انجام کسب و کار را به شدت تحت تأثیر قرار داده و ممکن است افراد به دلیل هشدارهای مداوم و پوشش کامل و لحظه‌ای رسانه‌ها در مورد شیوع این ویروس، دچار ترس، نگرانی، اضطراب و افسردگی شوند. به‌منظور کُند کردن شیوع ویروس، محدودیت‌هایی در استان‌ها و شهرها وضع شده که زندگی میلیون‌ها انسان و کسب و کار آنها را مختل کرده است. در حال حاضر، مرزهای بین‌المللی بسیاری از کشورها بسته شده است، سفرهای هوایی محدود شده است، مدارس و دانشگاه‌ها به صورت آنلاین تدریس می‌کنند، برگزاری مراسم و آیین‌های مذهبی لغو شده‌اند، مشاغل مختلف به حالت تعطیل یا نیمه‌تعطیل درآمده‌اند، اقتصاد بسیاری از کشورها در حال فلج شدن است و بازارهای بورس جهانی شاهد بزرگ‌ترین کاهش از زمان بحران مالی ۲۰۰۸ بوده‌اند. این تغییرات هرچند در بازه زمانی کوتاه اما با شدت بیشتری پیامدهای خود را نمایان ساخت و افراد را نه تنها از نظر جسمی، بلکه از نظر روانی، نگرشی و رفتاری نیز تحت تأثیر قرار داده است. از جمله تغییرات نگرشی و رفتاری حاصل از شیوع ویروس کرونا می‌توان به تغییر ارزش‌های اخلاقی و رفتارهای خیرخواهانه اشاره کرد.

ارزش‌ها اهداف فراموقعیتی، مطلوب و متفاوت در اهمیت هستند که به‌عنوان اصول راهنمایی‌کننده در زندگی اشخاص عمل کنند (Schwartz et al., 2000, p. 315). ارزش‌ها در انتخاب، تفسیر و توجیه رفتار خود و دیگران به کار می‌روند و افراد را به سمت انجام اقدامات اخلاقی و رفتارهای خیرخواهانه سوق می‌دهند (Hardy & Carlo, 2005, p. 340; Mayer et al., 2012, p. 158). ارزش‌های اخلاقی زیربنای رفتارهای اجتماعی و کنش‌های متقابل اجتماعی، احساسات مشترک و ریشه‌داری هستند که اعضای جامعه در آن سهیم هستند. از طرفی، رفتارهای خیرخواهانه بیان‌گر آن دسته از رفتارهایی است که با همدردی، امیدبخشی، مشکل‌گشایی و خدمت‌گزاری و نوع‌دوستی افراد در برابر دیگران همراه باشد (الهیاری بوزنجانی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۴۱). انسان‌ها از طریق رفتار نوع‌دوستانه و تعاون،

توانایی باورنکردنی در سازگاری و بقا دارند (Stankovska et al., 2020, p. 34). بنابراین می‌توان گفت خیرخواهی با رفتار تعاونی ارتباط دارد و رفتار خیرخواهانه باعث می‌شود افراد بیشتر با هم همکاری کنند (Valerio, 2014, p. 3).

در جامعه‌شناسی مدرن، اهمیت روابط اجتماعی در قالب دیدگاه سرمایه اجتماعی مطرح می‌شود. در واقع از طریق روابط و حمایت اجتماعی است که سرمایه اجتماعی به وجود می‌آید. حمایت‌های اجتماعی، افراد را قادر می‌سازد تا توانایی رویارویی با مشکلات روزمره و بحران‌های زندگی را داشته باشند (Crowell, 2004, p. 16). از جمله کارکردهای دیگر حمایت اجتماعی می‌توان به دسترسی به اطلاعات، خدمات و منابع مادی و دستیاری، کسب مهارت، مشاوره و ارائه راهکار و راهنمایی، کارکرد ضربه‌گیر در مقابل استرس‌ها، کارکرد نظارت و کنترل اشاره کرد (خیرالله‌پور، ۱۳۸۳، ص ۷۸). افرادی که از حمایت اجتماعی بالایی برخوردار هستند به هنگام مواجهه با فشارهای زندگی و رویدادهای فشارزا، فشار روانی کمتری را تجربه می‌کنند (ستوده، ۱۳۷۸، ص ۲۵۸).

بنابراین یکی از مسائلی که می‌توان به‌عنوان پیامدی برای شیوع ویروس کرونا دانست و امروزه تعمق و تفکر بر روی آن مهم به نظر می‌رسد، ارزش‌های اخلاقی و رفتارهای خیرخواهانه در این شرایط است. امروزه موضوعات خیر و عام‌المنفعه در جوامع مختلف رونق گرفته و برجسته‌شدن امور خیر در زندگی افراد، اهمیت پرداختن به این موضوع با رویکرد علمی را دوچندان نموده است. در کشور ما توجه به ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای فرهنگی مانند احسان، محبت، نوع‌دوستی و دستگیری از فقرا و نیازمندان نیز برای شهروندان اهمیت زیادی دارد و این دستگیری و احسان را در مقاطع حیاتی و مواجهه با بحران‌های طبیعی و غیرطبیعی ثابت کرده‌اند. همیاری و مشارکت مردم ایران در زلزله سرپل‌دهاب، کمک‌های خیرخواهانه و رفتارهای نوع‌دوستانه در سیل جنوب و هم‌اکنون فعالیت‌های داوطلبانه و خیرخواهانه در خدمت‌رسانی به مهار بیماری کرونا با دستگیری از نیازمندان، و کمپین‌های حمایتی از اقشار آسیب‌دیده اقتصادی را می‌توان نمونه‌های بارز تاریخی در کشور دانست. گستردگی و پویایی این مراسم و مناسک در فرهنگ ایرانی چنان است که به‌عنوان

یکی از نیازهای اساسی روح انسان ایفای نقش می‌کند. بنابراین هدف اساسی این مطالعه بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا در شهر کرمانشاه است.

۲. پیشینه پژوهش

بلورفرش و انصاری (۱۳۹۸) در مطالعه خود نشان دادند که از بین سه عامل نگرشی، هنجاری و کنترل رفتار ادراکی، نگرش با داشتن بیشترین فراوانی در تجربیات مدیران خیریه‌ها بیشترین تأثیر را بر بروز رفتار خیر در مردم دارد. در مطالعه عباسی و همکاران (۱۳۹۵) عامل «همدلی» یا توانایی درک احساسات و عواطف دیگران، با قانون‌شکنی خیرخواهانه ارتباط مثبت دارند. شیرخدایی و همکاران (۱۳۹۴) در مطالعه‌ای نشان دادند که میان مردان و زنان در قصد کمک مالی به فعالیت‌های خیرخواهانه و میزان کمک مالی به فعالیت‌های خیرخواهانه تفاوت معناداری وجود ندارد. در مطالعه سیفی قوزلو و همکاران (۱۳۹۴) رابطه مثبت و معناداری بین اخلاق و ارزش‌های شخصی وجود دارد.

نتایج مطالعه یانگ و دیگران (Yang et al., 2020) نشان می‌دهد که بین حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی و رفتار خیرخواهانه رابطه معناداری وجود دارد و حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی تأثیر مثبتی در پیش‌بینی رفتار خیرخواهانه ساکنان دارد. لون و دیگران (Lunn et al., 2020) در پژوهش خود دریافتند که حمایت‌های اجتماعی، برنامه‌های رفتاری و ارتباطات مؤثر در بحران، شامل سرعت، صداقت، اعتبار، همدلی و ترویج اقدامات فردی می‌تواند در راستای مبارزه با این بیماری مفید باشند. لی و دیگران (Li et al., 2019) در پژوهشی نشان دادند که همدلی شناختی، یک پیش‌بینی‌کننده مهم رفتار مشترک خیرخواهانه است. همچنین نقش درآمد خانواده به‌عنوان یک پیش‌بینی‌کننده قابل توجه از نوع شیفتگی افراد در بازی خیرخواهانه مشخص شد؛ به‌گونه‌ای که افراد با درآمد خانوادگی پایین‌تر تمایل به رفتار سخاوتمندانه بیشتری دارند.

یافته‌های استوبر و یانگ (Stoeber & Yang, 2016) حاکی از آن بود که کمال‌گرایی

اخلاقی یک ویژگی شخصیتی است به در هر دو فرهنگ آسیایی و غربی مرتبط است و تفاوت‌های فردی در نگرش اخلاقی، فراتر از کمال‌گرایی عمومی را توضیح می‌دهد. وایت و بیکرز (De Wit & Bekkers, 2016) در مطالعه‌ای نشان دادند که زنان به دفعات فراوان به مؤسسات خیریه کمک می‌کنند، ولی مقدار کمک آنها کمتر از مردان است. زنان بیشتر از مردان به ارزش‌های اجتماعی اهمیت می‌دهند. زنان مبلغ کمتری هدیه می‌کنند زیرا منبع درآمد اقتصادی آنها کمتر است. بنابراین توجه و اهمیت ارزش‌های اجتماعی در زنان بیشتر است و تفاوت‌های جنسیتی در این امر تأثیرگذار است. هابارد و دیگران (Hubbard et al., 2016) در مطالعه خود نشان دادند که اختلافات فردی و زندگی در امر خیرخواهانه یک عامل اقتصادی مهم است. آنها نشان دادند که منافع عمومی تاحدی از طریق رفتار نوع‌دوستانه تأمین می‌شود و بخش اعظم این امر از طریق افراد در ادوار بعدی زندگی اتفاق می‌افتد. کاپرارو و دیگران در مطالعه‌ای نشان دادند که خیرخواهی وجود دارد و شمار زیادی از مردم به این روش رفتار می‌کنند. همچنین خیرخواهی با رفتار تعاونی ارتباط و رابطه علی دارد. مثبت‌اندیشی در مورد رفتار خیرخواهانه باعث می‌شود افراد به‌طور معناداری بیشتر از ابتکار عمل برای تفکر بدخواهانه همکاری کنند. بنابراین افراد خیرخواه وجود دارند و بیشتر همکاری می‌کنند (Capraro et al., 2014).

۳. مباحث نظری

بسیاری از جامعه‌شناسان مانند هومن^۱ و دورکیم^۲ بر این باورند که رابطه مثبت بین ارزش‌های اخلاقی و تعهد افراد جامعه وجود دارد. در عصر طلایی (قرن هفدهم) اشخاص بسیار ثروتمند، فقرا را تأمین مالی می‌کردند، سیستم‌های فاضلاب محلی را نیز شهروندان ثروتمند شهرهای تجاری تأمین بودجه می‌کردند (مرادی، ۱۳۹۱، ص ۷۴)؛ گرچه کسی می‌تواند استدلال کند که فراهم‌سازی مسکن و بهداشت به‌عنوان نیازهای اساسی

1. Homans

2. Durkheim

بقا، راهبردی مؤثر برای کاهش تهدید و مخاطره‌ای بود که ثروتمندان از فقرا در زمان نابرابری قوی اجتماعی تجربه کرده بودند. ممکن است کسی نیز استدلال کند که چنین کمک‌هایی را احساس مسئولیت اجتماعی الهام می‌بخشد (که به انگیزش‌های مذهبی نزدیک است). هومن (Homans, 1974) اصل تعهد نجیبانه^۱ را برای این وضعیت بیان می‌کند. بر اساس این اصل، از کسانی که بیشتر درآمد دارند انتظار می‌رود که بیشتر به جامعه کمک کنند و از آن حمایت مالی کنند (Schuyt et al., 2000, p. 22).

۳-۱. دیدگاه سعدی در اخلاق و نوع دوستی

بررسی آثار سعدی نشان می‌دهد که آرای اخلاقی سعدی با هر سه نظریه اخلاقی تطابق دارد، ولی نمی‌توان او را در هیچ‌یک از این نظریات منحصر کرد؛ چون او شاعر است و یک شاعر به مقتضای حال خود و مخاطب خود، از نظریه‌های اخلاقی مختلفی در سخنان خود بهره می‌برد (فراخانی، ۱۳۹۱، ص ۲). سعدی در قلمرو انسان دوستی و تعلق خاطر به مصالح انسان‌ها و مهم‌شمردن خدمت خلق، بیشتر و بیشتر از انسان‌گرایان باختزمین گام برداشته است. هنوز هم در هر جا و هر محفل و کنگره‌ای که سخنی از انسان و هم‌بستگی اندام‌وار بشریت در میان باشد این گفته سعدی سرلوحه و مقدمه کار و گفتار آن مجلس و آن جمع خواهد بود: (ترابی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۲) «بنی آدم اعضای یکدیگرند/ که در آفرینش ز یک گوهرند»، یا «چو عضوی به درد آورد روزگار/ دگر عضوها را نماند قرار»، و همچنین «تو کز محنت دیگران بی‌غمی/ نشاید که نامت نهند آدمی» (سعدی، ۱۲۵۸، ص ۱۹۳).

سعدی خود نیز در باب اخلاق در موارد بسیار زیادی به پند و نصیحت انبای بشر می‌پردازد که مقصود وی راهنمایی و ارشاد خلق است؛ زیرا او آموزگاری است آگاه و پیری پخته و پرورده و سردوگرم‌چشیده، هنرمندی است روشن و آگاه و مُصلحی خیراندیش، طالب علمی است آزاده و شریف و خواهان حق و عدل، شیفته

1. Noblesse Oblige

ارزش‌های اصیل انسانی است و طرفدار خلق خدای و نیز مدافع بی‌ادعای همه آنچه مربوط به مردم و عوالم آنها است. خود وی در این زمینه چنین می‌گوید: «غالب گفتار سعدی طرب‌انگیز است و طبیعت‌آمیز و کوتاه‌نظران را بدین علت زبان‌طعن‌دراز گردد که مغز دماغ بیهوده‌بردن و دود چراغ بی‌فایده خوردن کار خردمندان نیست؛ و لیکن بر رأی روشن صاحب‌دلان که روی سخن در ایشان است پوشیده نماند که دُرّ موعظه‌های شافی را در سلک عبارت کشیده است و داروی تلخ نصیحت به شهد ظرافت برآمیخته تا طبع ملول ایشان از دولت قبول محروم نماند» (سعدی، ۱۲۵۸، ص ۱۹۳).

۲-۳. دیدگاه قرآن و رفتارهای خیرخواهانه

مسائل اخلاقی قرآن در چهار محور اصلی است: الف. مسائل مرتبط با خدا، مانند خضوع و شکر منعم، ب. مسائل مرتبط با مردم، مانند تواضع و فداکاری، ج. مسائل مرتبط با خود انسان، مانند پاکسازی قلب، د. مسائل مرتبط با محیط‌زیست، مانند عدم اسراف و تخریب (بهرامی‌پور و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۳۶). خداوند در قرآن کریم (سوره بقره) از مؤمنان خواسته است تا در راه خدا با اموال‌شان جهاد کنند و این اموال را در راه خدا انفاق کنند و با این انفاق نیازهای نیازمندان را برطرف کنند. خداوند در آیه ۲۵۴ این سوره می‌فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از آنچه به شما روزی دادیم انفاق کنید، پیش از آنکه روزی فرا رسد که در آن نه دادوستدی است تا بتوانید سعادت و نجات از کيفر را برای خود خریداری کنید، و نه دوستی (و رفاقت‌های مادی سودی دارد)، و نه شفاعت (زیرا شما شایسته شفاعت نخواهید بود)، و کافران خود ستمگرند (هم به خودشان و هم به دیگران ستم می‌کنند).»

در این آیه از مؤمنان خواسته شده تا آنچه خدا به آنها روزی داده است در راه خدا انفاق کنند و چون برخی از مغروران به مال و جاه دچار توهم شده و آخرت را بر فرض قبول همسان دنیا می‌پندارند و خودشان را چون در دنیا در ناز و

نعمت می‌بینند، می‌پندارند که در عالم آخرت نیز منتعم خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸).

۳-۳. دیدگاه امام علی علیه السلام و رفتارهای خیرخواهانه

یکی از شیوه‌های رفتاری امام علی علیه السلام رسیدگی به وضعیت نیازمندان جامعه بود که این شیوه می‌تواند راه‌گشای کارگزاران حکومتی در جامعه اسلامی امروزی باشد. امام علی علیه السلام در توزیع مطلوب اموال (بیت‌المال) دو ویژگی اساسی را مورد تأکید قرار می‌دادند: ۱. رعایت عدالت در تقسیم، و ۲. حبس نکردن حقوق عمومی. برای بیت‌المال نیز دو نوع مصرف را در نظر می‌گرفتند: الف. مصرف خاص، و ب. مصرف عام (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۱، ص ۴۰۱). یکی از مصادیق مصرف خاص بیت‌المال از دیدگاه امام علی علیه السلام، تأمین نیاز فقرا و مستمندان و از کارافتادگان است. با توجه به اینکه افراد جامعه با یکدیگر برابر نیستند، برخی توانایی جسمی و استعداد سرشار دارند و برخی ضعیف هستند، از این رو سطح درآمد با توجه به امکانات هر کس متفاوت است. برخی برای امرار معاش درآمد کافی ندارند و برخی معلول، بیمار، ورشکسته و از کارافتاده، و به عبارت جامع، نیازمندان. حقوق این‌گونه افراد چگونه باید استیفا شود و چه حقوقی در جامعه انسانی دارند؟ از منظر امام علی علیه السلام تأمین حقوق نیازمندان جامعه مستلزم برآورد نیاز، تأمین منابع مالی و سازوکاری برای حمایت از آنان است. حمایت از محرومان به معنای توزیع فقر در جامعه نیست، بلکه ریشه‌کنی فقر از جامعه است و موجب توسعه و عمران آن می‌شود. با حمایت از نیازمندان می‌توان آنها را به بازار کار و تولید کشاند تا رقابت سالم و صحیح پدید آید و بر حجم و کیفیت تولیدات افزوده شود (کاملی، ۱۳۸۶).

۴. فرضیه‌های پژوهش

۴-۱. فرضیه اصلی

- بین ارزش‌های اخلاقی و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.

۲-۴. فرضیه‌های فرعی

- میانگین ارزش‌های اخلاقی مردم (در همه ابعاد) در بستر ویروس کرونا بالاتر از حد متوسط است.
- میانگین میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا بالاتر از حد متوسط است.
- بین کمال‌گرایی و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.
- بین اجتناب از رفتار نادرست و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.
- بین فضائل اخلاقی و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.
- بین بخشش و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.
- بین سپاس‌گزاری و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.
- بین هویت اخلاقی و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه در بستر ویروس کرونا رابطه معنادار وجود دارد.

۵. روش‌شناختی پژوهش

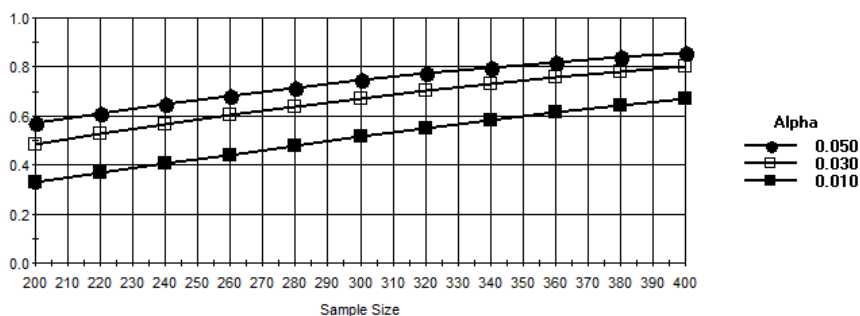
این مطالعه با استفاده از روش توصیفی و تکنیک پیمایش انجام پذیرفت. جمع‌آوری داده‌ها از طریق پرسش‌نامه انجام گرفت. جامعه آماری شهروندان بالای ۲۰ سال شهر کرمانشاه در سال ۱۳۹۸ است که تعداد آنها بر اساس سرشماری عمومی نفوس و مسکن برابر ۸۵۵۵۲۳ نفر است. با توجه به حجم وسیع جامعه آماری، با استفاده از نرم‌افزار SPSS Sample Power تعداد ۳۶۰ نفر به‌عنوان نمونه برای مطالعه انتخاب گردید.

برای محاسبه حجم نمونه از پارامتر هم‌بستگی استفاده شد. در این راستا مقدار آلفا را ۰/۰۵، سطح اطمینان را ۰/۹۵ و مقدار پارامتر هم‌بستگی در جامعه آماری را بر اساس حداقل ۰/۱۵ شاخص هم‌بستگی در نظر گرفتیم. در واقع در انتخاب حجم نمونه برای این مطالعه، بر اساس تحلیل توان (آلفای ۰/۰۵) اقدام گردید. چون این تحلیل مبتنی بر آزمون فرضیه است، عمومیت بیشتری دارد.

جدول ۱: برآورد حجم نمونه بر اساس تحلیل توان در سطح آلفای‌های مختلف

Power as a Function of Sample Size, Alpha												
Tails = 2, Corr 1 = 0.150, Corr 2 = 0.000												
Alpha	N1=	200	220	240	260	280	300	320	340	360	380	400
	N2=	200	220	240	260	280	300	320	340	360	380	400
0.010		0.327	0.366	0.404	0.442	0.479	0.515	0.549	0.582	0.614	0.644	0.672
0.030		0.485	0.527	0.567	0.605	0.640	0.673	0.703	0.732	0.758	0.782	0.804
0.050		0.570	0.610	0.648	0.683	0.716	0.745	0.772	0.797	0.819	0.839	0.857

Power as a Function of Sample Size and Alpha



نمودار ۱: برآورد حجم نمونه بر اساس تحلیل توان در سطح آلفای‌های مختلف

برای سنجش روایی ابزار پژوهش، از روایی صوری و تحلیل عاملی با استفاده از معادلات ساختاری و برای برآورد پایایی ابزار پژوهش از آلفای کرونباخ استفاده گردید. تعریف عملیاتی متغیرهای اصلی پژوهش و نحوه سنجش آنها به صورت زیر انجام گرفت:

الف. رفتارهای خیرخواهانه، بیانگر آن دسته از رفتارهایی است که با همدردی، امیدبخشی، مشکل‌گشایی و خدمت‌گزاری و نوع‌دوستی کارکنان در برابر دیگران همراه باشد. در این مطالعه تمایل به رفتارهای خیرخواهانه با استفاده از ۲۰ گویه در قالب طیف پنج درجه‌ای لیکرت موردسنجش قرار گرفت.

ب. ارزش‌های اخلاقی، در پژوهش حاضر، در یک ماتریس چهار در شش بر اساس دو بُعد پیامدی و هنجاری موردبررسی قرار می‌گیرد. در ضلع پیامدی می‌توان از اخلاقیات در مورد خدا، در مورد مردم، در مورد خود فرد و در مورد محیطزیست نام برد. در ضلع هنجاری هم می‌توان از کمال‌گرایی، اجتناب از رفتارهای نادرست، فضائل اخلاقی، بخشش، سپاس‌گزاری، هویت اخلاقی می‌توان نام برد. این ابعاد به شرح زیر تعریف می‌شوند (لازم به ذکر است که پرسش‌نامه‌ها ضمن اینکه به نوعی استاندارد بودند، اما با توجه به اینکه از ترکیب چند مقیاس استخراج شدند، ابتدا هنجاریابی و سپس روایی و پایایی آن نیز به دست آمد):

۱. هویت اخلاقی: برای اندازه‌گیری هویت اخلاقی، از مقیاس هویت اخلاقی آکوینو و رد استفاده شد (Aquino & Reed, 2002, p 1424). پاسخ‌گویان به لیستی از ویژگی‌های اخلاقی (دلسوزانه، منصفانه، دوستانه، سخاوتمندانه، مفید، صادقانه و مهربان) پاسخ دادند. برای بُعد بنیان‌های اخلاقی از مقیاس گراهام و دیگران (Graham et al., 2011) و همچنین خرده مقیاس یانگ و دیگران (Yang et al., 2015) استفاده شد. از مقیاس هیت و گراهام ابعادی شامل مراقبت/ آسیب، انصاف (عدالت)، وفاداری به گروه، احترام به مرجعیت و خلوص و پاکی، و از خرده‌مقیاس یانگ و دیگران نیز مؤلفه‌هایی مانند صداقت، مهربانی و احترام به دیگران و مفیدبودن استفاده گردید (سینی قوزلو و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲).

۲. فضائل اخلاقی: برای اندازه‌گیری فضیلت‌ها از مقیاس فضیلت‌های کولی و دیگران استفاده شد. این مقیاس مؤلفه‌هایی مانند همدلی، توانمندی، دلسوزی و آرامش را موردسنجش قرار می‌دهد (Cawley et al., 2000).

۳. رویه‌های بخشش: برای اندازه‌گیری بخشش از مقیاس بخشش گیرارد و مولت استفاده شد (Girard & Mullet, 1997).

۴. کمال‌گرایی اخلاقی: ^۱ برای اندازه‌گیری کمال‌گرایی اخلاقی از مقیاس یانگ و دیگران (Yang et al., 2015) استفاده شد. برای سنجش این بُعد از ارزش‌های اخلاقی، از ضوابط شخصی برای گرفتن موازین اخلاقی شخصی و نگرانی درباره اشتباه‌ها به شرکت‌کنندگان گفته شد که این موارد معیارها و انتظارات اخلاقی را منعکس می‌کند و در مقیاس از ۱ (به‌شدت مخالف) تا ۵ (به‌شدت موافق) پاسخ می‌دهند (Girard & Mullet, 1997, p. 212).

۵. کنش سپاس‌گزاری: برای اندازه‌گیری کنش‌های سپاس‌گزاری، از مقیاس قدردانی واتکینز و دیگران (Watkins et al., 2006) استفاده شد. برای سنجش این مفهوم از مؤلفه‌هایی مانند گرفتن تقدیرنامه (سپاس‌گزاری و تقدیر) و مواردی از بدهکاری فرد، همچون مدیون‌بودن [احساس می‌کنید که مدیون هستید]، موظف‌بودن و احساس وظیفه استفاده گردید.

۶. اجتناب از رفتار نادرست: برای اندازه‌گیری قضاوت‌های رفتار اشتباه، از مقیاس اخلاقی‌سازی زندگی روزمره لویت و دیگران (Lovett et al., 2012) استفاده گردید. این مقیاس شامل مواردی است که رفتارهایی را توصیف می‌کند که ممکن است از نظر اخلاقی اشتباه قلمداد شود؛ مانند فریب، بی‌توجهی به دیگران، انجام‌ندادن کار خوب، تبلی، تخلفات بدنی، شامل رفتارهایی از جمله مصرف مواد خارجی مانند مواد مخدر، برخی از رفتارهای جنسی و بدرفتاری‌های عمدی بدن و رفتارهای منزجرکننده (دفاع کردن، شستن و...) است (Moore et al., 2012, p. 3).

1. Moral perfectionism.

۶. تحلیل عاملی برای ارزیابی روایی سازه

به منظور بررسی قابلیت اعتماد داده‌ها جهت انجام تحلیل عامل تأییدی، از آزمون کفایت نمونه‌برداری (KMO) استفاده گردید که مقدار آن در این ماتریس برای همه متغیرها و ابعاد آنها در حد قابل قبولی است، بنابراین نیازی به حذف هیچ گویه‌ای از این مجموعه نیست. جدول شماره ۲ آزمون‌های لازم برای روایی، با استفاده از تحلیل عاملی، و پایایی متغیرها، با استفاده از آلفای کرونباخ را نشان می‌دهد. در این جدول مقادیر آلفای کرونباخ برای اکثر متغیرها بیشتر از ۰/۷ بوده و بنابراین پایابودن ابزار اندازه‌گیری را نشان می‌دهد. قاعده کیزر برای همه متغیرها معنادار است و نشان می‌دهد که مقادیر ویژه هر کدام از آنها بیشتر از یک است. می‌توان تشریح کرد که هر متغیر به‌عنوان یک عامل می‌تواند گویه‌ها را حول یک مقدار جمع و بر روی یک محور قرار دهد.

جدول ۲: ضریب روایی سازه (با استفاده از تحلیل عاملی) و

پایایی متغیرها با استفاده از آلفای کرونباخ

متغیر	متغیر / مؤلفه	تعداد گویه‌ها	آلفای کرونباخ	آزمون KMO	آزمون بارتلت	درجه آزادی	سطح معناداری
ارزش‌های اخلاقی	کمال‌گرایی	۱۴	۰/۶۷۴	۰/۶۳۵	۱۱۶۱/۹۵۷	۹۱	۰/۰۰۰
	اجتناب از رفتار نادرست	۱۶	۰/۹۵۴	۰/۹۳۶	۶۴۳۶/۶۳	۱۲۰	۰/۰۰۰
	فضائل اخلاقی	۱۲	۰/۸۴۸	۰/۸۶۵	۱۹۱۲/۸۳۲	۶۶	۰/۰۰۰
	بخشش	۱۳	۰/۷۵۰	۰/۷۹۸	۱۰۸۱/۸۴۲	۷۸	۰/۰۰۰
	سپاس‌گزاری	۱۲	۰/۷۳۶	۰/۷۶۰	۱۶۵۳/۲۱۸	۶۶	۰/۰۰۰
	هویت اخلاقی	۲۰	۰/۹۰۳	۰/۸۵۵	۳۶۱۰/۵۴۵	۱۹۰	۰/۰۰۰
	کل	۸۷	۰/۸۴۲	۰/۷۶۶	۲۴۸۴۷/۴۷۸	۳۷۴۱	۰/۰۰۰
	رفتارهای خیرخواهانه	۲۰	۰/۹۲۳	۰/۹۰۵	۴۳۳۳/۱۷۸	۱۹۰	۰/۰۰۰

۷. تجزیه و تحلیل داده‌ها

بر اساس توصیف خصوصیات پاسخ‌گویان می‌توان گفت ۲۱۵ نفر (۵۹/۷ درصد) از آنها در گروه سنی زیر ۳۵ سال، ۱۲۲ نفر (۳۳/۹ درصد) در گروه سنی ۳۵ تا ۴۵ سال و ۲۳ نفر (۶/۴ درصد) در گروه سنی بالاتر از ۴۵ سال قرار داشتند. در مورد درآمد پاسخ‌گویان گفته می‌شود که ۲۸ نفر (۷/۸ درصد) درآمد کمتر از سه میلیون تومان، ۱۰ نفر (۲۸/۱ درصد) درآمد بین سه تا پنج میلیون و ۲۰۲ نفر (۵۶/۱ درصد) از آنها درآمد بالای پنج میلیون تومان در ماه داشتند. در مورد وضعیت تحصیلی، نتایج نشان می‌دهد که ۱۲۱ نفر (۳۳/۶ درصد) دیپلم و زیر دیپلم، ۷۲ نفر (۲۰ درصد) فوق‌دیپلم، ۱۲۵ نفر (۳۴/۷ درصد) کارشناسی و ۴۲ نفر (۱۱/۷ درصد) دارای مدرک کارشناسی‌ارشد و دکتری بودند. همچنین نتایج نشان می‌دهد که ۶۵ نفر (۱۸/۱ درصد) از پاسخگویان مجرد و ۲۹۳ نفر (۸۱/۴ درصد) از آنها متأهل، و در نهایت در مورد جنسیت گفته می‌شود که ۲۲۷ نفر (۷۶/۹ درصد) مرد و ۸۳ نفر (۲۳/۱ درصد) آنها زن بودند.

نتایج نشان می‌دهد که از کل جمعیت مورد مطالعه، ۲۸۲ نفر (۷۸/۳ درصد) دارای رفتار خیرخواهانه بالا، ۶۲ نفر (۱۷/۲ درصد) دارای رفتار خیرخواهانه متوسط، و ۱۶ نفر (۴/۴ درصد) دارای رفتار خیرخواهانه پایین بودند؛ اما نتایج در کل نشان می‌دهد که میانگین رفتارهای خیرخواهانه در جمعیت مورد مطالعه پایین‌تر از میانگین مورد انتظار است، ولی از این میانگین کم، مقدار قابل توجهی از آنها تمایل بالایی به رفتارهای خیرخواهانه داشتند. این نتایج برای متغیر ارزش‌های اخلاقی و ابعاد آن به تفکیک در جدول بیان شده است. نتایج حاصل نشان می‌دهد که گرایش به ارزش‌های اخلاقی در جامعه در حد نزدیک به متوسط مورد انتظار است و این میانگین برای ابعادی مانند اجتناب از رفتارهای نادرست و غیراخلاقی بیشتر از همه بوده است. همچنین نتایج برای بخشش و سپاس‌گزاری در حد متوسط جامعه است.

جدول ۳: توزیع درصد فراوانی پاسخ گویان بر حسب متغیرهای مستقل و وابسته^۱

شاخص‌ها	آماره	مقادیر پاسخ گویان			میانگین تابع گویه		میانگین استاندارد
		زیاد	تاحدودی	کم	نظری	واقعی	واقعی
رفتارهای خیرخواهانه	فراوانی	۲۸۲	۶۲	۱۶	۶۰	۳۹/۱۴	۳
	درصد	۷۸/۳	۱۷/۲	۴/۴			۱/۹۵
کمال‌گرایی	فراوانی	۸۱	۲۶۰	۱۹	۴۲	۳۵/۹۵	۳
	درصد	۲۲/۵	۷۲/۲	۵/۳			۲/۵۶
اجتناب از رفتار نادرست	فراوانی	۵۴	۹۹	۲۰۷	۴۸	۵۷/۹۴	۳
	درصد	۱۵/۰	۲۷/۵	۵۷/۵			۳/۶۲
فضائل اخلاقی	فراوانی	۸۶	۲۲۱	۵۳	۳۶	۳۱/۴۰	۳
	درصد	۲۳/۹	۶۱/۴	۱۴/۷			۲/۶۱
بخشش	فراوانی	۳۸	۲۵۲	۷۰	۳۹	۳۸/۵۳	۳
	درصد	۱۰/۶	۷۰	۱۹/۴			۲/۹۶
سپاس‌گزاری	فراوانی	۲۸	۱۹۵	۱۳۷	۳۶	۳۵/۵۱	۳
	درصد	۷/۸	۵۴/۲	۳۸/۱			۲/۹۵
هویت اخلاقی	فراوانی	۶۵	۱۸۱	۱۱۴	۶۰	۵۴/۷۸	۳
	درصد	۱۸/۱	۵۰/۳	۳۱/۷			۲/۷۳
کل	فراوانی	۱۴۳	۱۹۹	۱۸	۲۶۱	۲۵۷/۰۹	۳
	درصد	۳۹/۷	۵۵/۳	۵/۰			۲/۹۵

۱. نمرات تغییرات حداقل و حداکثری بر اساس بازه دامنه (یک تا سه) مبتنی بر گویه زیاد (سه)، تا حدودی (دو) و کم (یک) به دست آمده است.

فرضیه اول و دوم: میانگین ارزش‌های اخلاقی و تمایل رفتارهای خیرخواهانه بالاتر از حد متوسط قرار دارد.

جدول شماره ۴ نتایج شاخص‌های آمار استنباطی را برای متغیر میزان ارزش‌های اخلاقی و میزان تمایل به رفتارهای خیرخواهانه نشان می‌دهد. نتایج تحلیل تک‌متغیره برای رفتارهای خیرخواهانه با استفاده از آزمون تی تک‌نمونه‌ای با مقدار $2/573$ و سطح معناداری $0/000$ ، نشان می‌دهد که میانگین به دست آمده از نمونه با حدوسط مقیاس تفاوت معناداری دارد. همچنین نتایج حاصل از فاصله اطمینان 95 درصد برای پارامتر میانگین نشان می‌دهد که با سطح اطمینان 95 درصد می‌توانیم بگوییم در جامعه آماری از حداقل منفی $0/01$ - درصد تا حداکثر مثبت $0/11$ درصد از افراد، رفتارهای خیرخواهانه برای‌شان مهم بوده است.

جدول ۴: نتایج شاخص‌های آمار استنباطی میزان ارزش‌های

اخلاقی و میزان تمایل به رفتارهای خیرخواهانه

آمار استنباطی				شاخص	ارزش‌های اخلاقی
فاصله اطمینان 95 درصد برای پارامتر میانگین		تفاوت معنادار میانگین با حدوسط مقیاس			
کران بالا	کران پایین	Sig.	آماره t		
$-0/97$	$-1/115$	$0/000$	$-28/197$	کمال‌گرایی	
$-0/377$	$-0/485$	$0/000$	$-15/761$	اجتناب از رفتار نادرست	
$0/734$	$0/508$	$0/000$	$10/764$	فضائل اخلاقی	
$-0/313$	$-0/454$	$0/000$	$-10/708$	بخشش	
$-0/030$	$-0/102$	$0/000$	$-1/081$	سپاس‌گزاری	
$0/027$	$-0/108$	$0/000$	$-1/180$	هویت اخلاقی	
$0/334$	$-0/187$	$0/000$	$-7/034$	کل	
$0/11$	$-0/010$	$0/000$	$-2/573$	رفتارهای خیرخواهانه	

فرضیه سوم تا ششم: بین ابعاد مختلف ارزش‌های اخلاقی و میزان تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه رابطه معنادار وجود دارد.

جدول شماره ۵، ضریب هم‌بستگی بین ابعاد متغیر ارزش‌های اخلاقی (کمال‌گرایی، اجتناب از رفتارهای نادرست، بخشش، سپاس‌گزاری، هویت اخلاقی) و میزان تمایل به رفتارهای خیرخواهانه را نشان می‌دهد. نتایج نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی در بُعد کمال‌گرایی با مقدار هم‌بستگی $r = 0/417$ ، در بُعد اجتناب از رفتارهای نادرست ($r = 0/158$)، در بُعد فضائل اخلاقی ($r = 0/491$)، در بُعد بخشش ($r = 0/208$)، در بُعد سپاس‌گزاری ($r = 0/436$)، در بُعد هویت اخلاقی ($r = 0/537$) و کل ($r = 0/492$)، با رفتارهای خیرخواهانه ارتباط معناداری دارد. نتایج نشان می‌دهد که بین ارزش‌های اخلاقی و تمایل افراد به رفتارهای خیرخواهانه ارتباط معناداری وجود دارد و با افزایش ارزش‌های اخلاقی در جامعه، شاهد تقویت رفتارهای خیرخواهانه خواهیم بود. این نتیجه را در بستر شیوع کرونا در شهر کرمانشاه همانند سایر شهرهای ایران شاهد بودیم و کمک‌های مؤمنانه و خیرخواهانه در تمام ارگان‌ها و سازمان‌ها و بین مردم خیر، به وضوح مشخص و نمایان بود.

جدول ۵: ضریب هم‌بستگی بین متغیرهای اصلی تحقیق

متغیر مستقل	ابعاد متغیرهای مستقل	متغیر وابسته	شدت رابطه	سطح معناداری	نتیجه آزمون	نوع رابطه
ارزش‌های اخلاقی	کمال‌گرایی	رفتارهای خیرخواهانه	0/417	0/000	تأیید	مستقیم
	اجتناب از رفتار نادرست	رفتارهای خیرخواهانه	-0/158	0/000	تأیید	مستقیم
	فضائل اخلاقی	رفتارهای خیرخواهانه	0/491	0/000	تأیید	مستقیم
	بخشش	رفتارهای خیرخواهانه	0/208	0/000	تأیید	مستقیم
	سپاس‌گزاری	رفتارهای خیرخواهانه	0/436	0/000	تأیید	مستقیم
	هویت اخلاقی	رفتارهای خیرخواهانه	0/537	0/000	تأیید	مستقیم
	کل ارزش‌های اخلاقی	رفتارهای خیرخواهانه	0/492	0/000	تأیید	مستقیم

۱-۷. رگرسیون چندگانه

با توجه به اینکه در این مطالعه از تأثیر ارزش‌های اخلاقی بر رفتارهای نوع دوست خیرخواهانه بحث شده است، لازم شد که میزان تأثیرگذاری متغیر مستقل و ابعاد آن بر متغیر وابسته مورد مطالعه و آزمون قرار گیرد. در این مرحله به منظور بررسی تأثیر همزمان متغیرهای مستقل و تنظیم معادله پیش‌بینی از تحلیل رگرسیون چندمتغیره به شیوه گام به گام استفاده شده است. قبل از استفاده از رگرسیون، باید مفروضات اساسی این نوع تحلیل رگرسیونی را در نظر داشته باشیم:

یکی از پیش‌فرض‌های رگرسیون، مستقل بودن باقی‌مانده‌های هم‌جوار است. برای بررسی این پیش‌فرض رگرسیون از آزمون دوربین-واتسون ($Durbin-Watson = 1/645$) نشان می‌دهد که بین باقی‌مانده‌ها خودهمبستگی وجود ندارد. این نتیجه تصادفی بودن داده‌ها را نشان داده و بیان می‌کند که هر مورد مستقل از موارد دیگر است. از دیگر پیش‌فرض‌های رگرسیون هم‌خطی^۱ و یا هم‌خطی چندگانه^۲ است که توسط شاخص تحمل^۳ اندازه‌گیری می‌شود. نقطه برش شاخص تحمل بین صفر تا یک است. معیار مطلوب برای مقدار شاخص تحمل بیشتر از $0/4$ است که در این مطالعه برای همه متغیرها بیش از $0/70$ است و نشان‌دهنده این است که متغیرهای مستقل با هم دارای هم‌بستگی بالایی نیستند.

از دیگر شاخص‌هایی که پیش‌فرض هم‌خطی و یا هم‌خطی چندگانه را بررسی می‌کند، عامل تورم واریانس^۴ است. عامل تورم واریانس برای یک متغیر مستقل، نسبتی از تغییرات آن متغیر مستقل است که به وسیله سایر متغیرهای مستقل مدل رگرسیون خطی تبیین نمی‌شود. نقطه برش شاخص تورم واریانس بین یک تا بی‌نهایت است. معیار مطلوب برای عامل تورم واریانس کوچک‌تر از $2/5$ است. نتایج به دست آمده از این

1. Collinearity
2. Multicollinearity
3. Tolerance
4. Variance Inflation Factor (VIF)

شاخص برای همه متغیرهای مستقل بیشتر از یک و کمتر از ۱/۵ است و انتظار می‌رود که مقدار عامل تورم واریانس به سمت یک کاهش پیدا کند. با توجه به معیارهای فوق می‌توان از رعایت پیش فرض‌ها اطمینان پیدا کرد. نتایج نشان می‌دهد که تحلیل رگرسیون به لحاظ آماری بر اساس آزمون فیشر در سطح معناداری، روایی آماری لازم را کسب کرده است. جدول شماره ۶ نتایج حاصل از پیش فرض‌های آزمون رگرسیون را نشان می‌دهد.

جدول ۶: پیش فرض‌ها و آماره‌های برآورد و برازش مدل رگرسیون

نام آزمون	معادل لاتین	مقدار	درجه آزادی	معناداری
کولموگروف-اسمیرنف	Kolmogorov-Smirnov	۰/۱۵۲	۳۶۰	۰/۰۰۰
شاپیرو-ویلک	Shapiro-Wilk	۰/۸۴۲	۳۶۰	۰/۰۰۰
دوربین-واتسون	Durbin-Watson	۱/۶۴۵	استقلال خطاها از هم	
تولرانس	Tolerance	بیش از ۰/۷۰	عدم هم خطی چندگانه	
عامل تورم واریانس	Variance Inflation Factor = VIF	بین یک تا ۱/۵	عدم هم خطی چندگانه	
اعتبار آماری	آماره فیشر (ANOVA)	۵۰/۱۳۲	۰/۰۰۰	
مقدار ثابت یا آلفا	Constant یا عرض از مبدأ	-۲/۲۶۱	معکوس بودن شیب خط	

جدول شماره ۷ نتایج حاصل از ضریب رگرسیون را نشان می‌دهد. نتایج حاصل نشان می‌دهد که شش متغیر به ترتیب اهمیت وارد معادله رگرسیونی شده‌اند.

آزمون T نشان می‌دهد که ضریب بتا برای متغیر میزان هویت اخلاقی برابر ۰/۳۵، میزان فضائل اخلاقی برابر ۰/۲۹، میزان کمال اخلاقی برابر ۰/۱۸، میزان بخشش اخلاقی برابر ۰/۱۶، میزان سپاس‌گزاری اخلاقی برابر ۰/۱۷، و میزان اجتناب از رفتارهای نادرست برابر ۰/۱۳- است. مقدار T برای این شش متغیر در سطح ۹۵ درصد معنادار است.

جدول ۷: تحلیل رگرسیون چندگانه به روش گام‌به‌گام

نام متغیر	ضرایب معیار نشده	ضریب معیار شده	آزمون مدل		ضریب تعیین	تورم واریانس	شاخص تولرانس
			معناداری	آزمون T			
	B	Beta			R ²	VIF	Tolerance
میزان هویت اخلاقی	۰/۳۵	۰/۳۵	۰/۰۰۰	۷/۶۶	۰/۲۸۹	۱/۳۷۳	۰/۷۲۸
میزان فضائل اخلاقی	۰/۵۱	۰/۲۹	۰/۰۰۰	۶/۵۷	۰/۳۶۱	۱/۳۴۵	۰/۷۴۳
میزان کمال اخلاقی	۰/۳۵	۰/۱۸	۰/۰۰۰	۴/۱۷	۰/۴۱۵	۱/۲۶۷	۰/۷۸۹
میزان بخشش	۰/۲۸	۰/۱۶	۰/۰۰۰	۳/۹۱	۰/۴۳۵	۱/۱۵۹	۰/۸۶۳
میزان سپاس‌گزاری	۰/۳۱	۰/۱۷	۰/۰۰۰	۳/۸۱	۰/۴۴۶	۱/۳۷۶	۰/۷۲۸
اجتناب از رفتارهای نادرست	-۰/۱۰۹	-۰/۱۳	۰/۰۰۳	-۳/۰۱	۰/۴۶۰	۱/۳۲۹	۰/۷۵۳

نتیجه گیری

روان‌شناسان، اقتصاددانان و دانشمندان علوم اجتماعی در سرتاسر جهان تلاش می‌کنند تا راه‌حل‌های مبتنی بر شواهد را برای حل چالش‌های ناشی از ویروس کرونا شناسایی کنند. برخی محققان به دنبال یافتن راه‌حل‌های مفیدی برای سیاست‌گذاران و عموم مردم، بدنه وسیعی از ادبیات علوم رفتاری موجود را استخراج کرده‌اند. همدلی، نوع‌دوستی و رفتارهای خیرخواهانه به‌عنوان صفات ذاتی انسان‌ها یکی از این راه‌حل‌هایی است که جامعه جهانی برای مقابله با شرایط اضطراری ناشی از محدود کردن ویروس کرونا به آنها پرداخته‌اند. رفتار خیرخواهانه به‌عنوان مؤلفه‌ای اخلاقی دیده می‌شود و عمل کمک به دیگران بدون انتظار نفع شخصی تعریف می‌شود. بر اساس برخی تحقیقات، رابطه مثبتی بین نوع‌دوستی و تعهد، رضایت شغلی، اعتماد، رفتار خیرخواهانه و ارزش‌های اخلاقی مشاهده شده است (Smith et al., 1983; Podsakoff et al., 2000; Mendonca & Kanungo, 2007; Furnham et al., 2016; Kanungo, 2001). بر این اساس هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی تأثیر ویروس کرونا بر ارزش‌های اخلاقی و تمایل مردم به رفتارهای خیرخواهانه است.

بر اساس نتایج پژوهش حاضر، از کل جمعیت مورد مطالعه ۷۸/۳ درصد دارای رفتار خیرخواهانه بالا، ۱۷/۲ درصد دارای رفتار خیرخواهانه متوسط، و ۴/۴ درصد دارای رفتار خیرخواهانه پایین بودند. ضریب هم‌بستگی بین ابعاد متغیر ارزش‌های اخلاقی و میزان تمایل به رفتارهای خیرخواهانه نشان می‌دهد که ارزش‌های اخلاقی در بُعد کمال‌گرایی، اجتناب از رفتارهای نادرست، فضائل اخلاقی، بخشش، هویت اخلاقی و در کل بین ارزش‌های اخلاقی با رفتارهای خیرخواهانه ارتباط معناداری دارد. همچنین بر اساس نتایج پژوهش، تحصیلات و میزان درآمد بر رفتارهای خیرخواهانه تأثیر معنادار دارد. نتایج حاصل از ضریب رگرسیون نیز نشان می‌دهد که شش متغیر هویت اخلاقی، میزان فضائل اخلاقی، میزان کمال اخلاقی، میزان بخشش اخلاقی، میزان سپاس‌گزاری اخلاقی و میزان اجتناب از رفتارهای نادرست بر رفتارهای خیرخواهانه تأثیر معنادار داشته‌اند.

این نتایج با یافته‌های تجربی مطالعات بلورفرش و انصاری (۱۳۹۸) مبنی بر تأثیر نگرش بر بروز رفتار خیرخواهانه در مردم، عباسی و همکاران (۱۳۹۵) مبنی بر ارتباط همدلی یا توانایی درک احساسات و عواطف دیگران با قانون‌شکنی خیرخواهانه، سیفی قوزلو و همکاران (۱۳۹۴) مبنی بر رابطه معنادار بین اخلاق و ارزش‌های شخصی یانگ و دیگران، (Yang et al., 2020) مبنی بر رابطه معنادار بین حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی و رفتار خیرخواهانه لون و دیگران، (Lunn et al., 2020) مبنی بر مفید بودن حمایت‌های اجتماعی، برنامه‌های رفتاری و ارتباطات مؤثر با بحران، شامل سرعت، صداقت، اعتبار، همدلی و ترویج اقدامات فردی در راستای مبارزه با بیماری کرونا، لی و دیگران (Li et al., 2019) مبنی بر نقش همدلی شناختی و درآمد بر رفتار خیرخواهانه کاپرارو و دیگران (Capraro et al., 2014) و مبنی بر مثبت‌اندیشی و همکاری در مورد رفتار خیرخواهانه در مواردی هم‌سو بود.

سعدی در قلمرو انسان‌دوستی و تعلق خاطر به مصالح انسان‌ها و مهم‌شمردن خدمت خلق، بیشتر و بیشتر از انسان‌گرایان باخترزمین گام برداشته است. هنوز هم در هر جا و هر محفل و کنگره‌ای که سخنی از انسان و هم‌بستگی اندام‌وار بشریت در میان باشد، این گفته سعدی سرلوحه و مقدمه کار و گفتار آن مجلس و آن جمع خواهد بود؛ آنجا که می‌فرماید: «بنی آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند»، یا «چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار»، و همچنین «تو کز محنت دیگران بی‌غمی / نشاید که نامت نهند آدمی». از منظر امام علی علیه السلام نیز تأمین حقوق نیازمندان جامعه، مستلزم برآورد نیاز، تأمین منابع مالی و سازوکاری برای حمایت از آنان است.

نتایج این مطالعه در راستای ادبیات نظری و دیدگاه‌های اجتماعی و مذهبی، هم‌سو است. از آنجا که در بستر شیوع کرونا در شهر کرمانشاه، همانند سایر شهرها و محیط‌های اجتماعی، بسیاری از کسب‌وکارها نیمه‌تعطیل شدند و از طرفی بسیاری از اقشار به‌خصوص پایین دست درآمد خود را تاحدی از دست دادند، و از طرفی هراس اجتماعی ناشی از شیوع این ویروس در جامعه، بسیاری از مردم را درگیر استرس و اضطراب کرده بود، توجه به ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان مرهمی بر زخم‌های مردم و

مولد احساس امنیت شهروندان نقش حائز اهمیتی پیدا کرد. این تأثیرگذاری در نتایج گفتارهای تاریخی مقام معظم رهبری در این بستر، به صورت کمک‌های مؤمنانه و خیرخواهانه تجلی پیدا کرد و همین ارزش‌های اخلاقی نیروی محرکه بسیاری از اقشار و گروه‌های مختلف اجتماعی در حرکت‌های اخلاقی داوطلبانه تحت عنوان رفتارهای خیرخواهانه گردید. بنابراین بر اساس نتایج پژوهش می‌توان گفت ارزش‌های اخلاقی و تمایل به رفتارهای خیرخواهانه می‌تواند در مهار و کاهش فشارهای ناشی از ویروس کرونا مفید واقع شود که در این میان در جامعه ما با توجه به دینداری افراد و ارزش‌های دینی، این مسئله می‌تواند مؤثرتر واقع شود.

پیشنهادها و راهکارها

با توجه به نتایج پژوهش حاضر می‌توان راهکارهایی را برای افزایش حس مسئولیت‌پذیری اجتماعی با تأکید بر ارزش‌های اخلاقی و تمایل به رفتارهای خیرخواهانه در بین افراد جامعه ارائه داد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. به اشتراک گذاشتن ارزش‌های اخلاقی و رفتارهای نوع‌دوستانه برای مقابله با ویروس کرونا و درک خطر واقعی برای افراد و نزدیکان آنها جهت کاهش اضطراب ناشی از شیوع این ویروس.

۲. بخشش و جوشش مهربانی افراد جامعه در قبال سایر هم‌نوعان در شرایط کرونایی (مانند صدقه، ایثار و فداکاری، بخشش یک یا چند ماه اجاره یا پایین آوردن مبلغ اجاره، کمک مالی به افراد نیازمند، توزیع رایگان ماسک و دیگر اقلام موردنیاز در شرایط کنونی و...).

۳. افزایش اقدامات خیرخواهانه از قبیل ارسال کمک‌های انسان‌دوستانه به محرومان و نیازمندان و آسیب‌دیدگان.

۴. اجتناب از رفتارهای نادرست و اشتباه در شرایط همه‌گیری ویروس کرونا، مانند عدم رعایت فاصله‌گذاری اجتماعی، نزدن ماسک هنگام حضور در جامعه و اماکن عمومی، گرفتن مهمانی (عروسی، تولد، عزا و هر نوع دورهمی بزرگ و کوچک)،

رعایت نکردن موارد ایمنی و بهداشتی برای دیگران در منزل یا محل کار، نگرفتن جلوی دهان و بینی هنگام عطسه و سرفه در هر مکانی، حتی در صورت نداشتن علائم ابتلا به کرونا، سالم فرض کردن خود و اطمینان صددرصدی از سلامت خود یا حتی دیگران، پنهان کردن علائم مشکوک ابتلا به کرونا، چه به صورت خفیف یا شدید، حضور در جامعه در صورت ابتلا به ویروس کرونا و آلوده کردن دیگران.

۵. تشکر و قدردانی از پیش گامان مبارزه با کرونا، مانند پزشکان، پرستاران و به طور کلی کادر درمانی.

۶. شکرگزاری و دعا و نیایش به درگاه الهی برای خلاصی از بیماری کرونا.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. بلورفرش، علی؛ انصاری، محمداسماعیل. (۱۳۹۸). بررسی عوامل بروز رفتار خیرخواهانه با رویکرد پدیدارشناسی در شهر اصفهان. فصلنامه تربیت اسلامی، ۱۴(۳۰)، صص ۷-۱۹.
۲. بهرامی پور، ذبیح‌الله؛ بوستانی پور، علیرضا؛ بوستانی پور، معصومه. (۱۳۹۷). میزان گرایش دانشجویان به هنجارهای اخلاقی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۳(۱)، صص ۱۴۴-۱۳۵.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). مؤمنان و حمایت از نیازمندان. مجله پاسدار اسلام، ۱(۳۳۶)، صص ۸-۱۲.
۴. ترابی، علی اکبر. (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی ادبیات فارسی. تبریز: فروغ آزادی.
۵. خیرالله پور، اکبر. (۱۳۸۳). بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر سلامت روانی با تأکید بر سرمایه اجتماعی؛ مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی (استاد راهنما: محمداصداق مهدوی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه جامعه‌شناسی.
۶. الهیاری بوزنجانی، احمد؛ رعنائی کردشولی، حبیب‌الله؛ محمدی، نوراله؛ شهیدیان، زهراسادات. (۱۳۹۶). ساخت مقیاس سنجش رفتارهای شهروندی سازمانی مبتنی بر آموزه‌های دینی، فصلنامه علمی- پژوهشی مدیریت اسلامی، ۲۵(۱)، صص ۳۵-۵۶.
۷. ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۷۸). روان‌شناسی اجتماعی. تهران: انتشارات آوای نور.
۸. سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین. (۱۲۵۸). گلستان. تبریز: انتشارات مرسل.
۹. سیفی قوزلو، سید جواد؛ حمیدی، امید؛ شریفی، گشاو؛ خلیلی، شیوا. (۱۳۹۴). رابطه بین اخلاق، ارزش‌های شخصی و رضایت زناشویی در بین زوجین در شهر مغان. مشاوره و روان‌درمانی خانواده، ۱(۱۷)، صص ۱۳۹-۱۱۵.

۱۰. شیرخدائی، میثم؛ فرزام، فرزانه؛ فتحی، رزیتا؛ طهماسبی روشن، ندا؛ خلیلی پالندی، فرشته. (۱۳۹۴). بازاریابی فعالیت‌های خیرخواهانه: تبیین نقش جنسیت در جوانان. فصلنامه علمی مطالعات اجتماعی روان‌شناختی زنان، ۱۳(۴)، صص ۱۸۰-۱۵۳.
۱۱. عباسی، طیبه؛ نوریان، عباس؛ خزائی، جواد. (۱۳۹۵). بررسی عوامل فردی موثر بر قانون‌شکنی خیرخواهانه در محیط کار. فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی، ۴(۲۰)، صص ۷۵-۱۰۳.
۱۲. کاملی، ابراهیم. (۱۳۸۶). امام علی و نیازمندان. مجله فرهنگ کوثر، ۱(۷۱)، صص ۷-۱۲.
۱۳. قراخانی، شادی. (۱۳۹۱). سعدی و نظریه‌های اخلاقی (استاد راهنما: امیر مومنی هزاوه). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه زنجان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه فلسفه.
۱۴. محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۱). سیاست‌نامه امام علی (مترجم: مهدی مهریزی). قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۱۵. مرادی، گل‌مراد. (۱۳۹۱). بررسی تأثیر عوامل اقتصادی-اجتماعی بر مسئولیت اجتماعی کارکنان؛ مورد مطالعه: شرکت نفت کرمانشاه. پایان‌نامه دکتری. دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دهاقان، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، گروه جامعه‌شناسی.
16. Aquino, K., & Reed, A., II. (2002). the self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, (83), pp. 1423-1440.
17. Capraro, V., Smyth, C., Mylona, K., & Niblo, G. A. (2014). Benevolent characteristics promote cooperative behaviour among humans. *PLoS One*, 9(8), pp. 1-6.
18. Cawley, M. J., III, Martin, J. E., & Johnson, J. A. (2000). A virtues approach to personality. *Personality and Individual Differences*, (28), pp. 997-1013.
19. De Wit, A., & Bekkers, R. (2016). Exploring gender differences in charitable giving: The Dutch case. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 45(4), pp. 741-761.
20. Furnham, A., Treglown, L., Hyde, G., & Trickey, G. (2016). The bright and dark side of altruism: Demographic, personality traits, and disorders associates with altruism. *Journal of Business Ethics*, (134), pp. 359-368.

21. Girard, M., & Mullet, E. (1997). Forgiveness in adolescents, young, middle-aged, and older adults. *Journal of Adult Development*, (4), pp. 209-220.
22. Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., & Ditto, P. H. (2011). Mapping the moral domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, (101), pp. 366-385.
23. Hardy, S. A., & Carlo, G. (2005). Identity as a source of moral motivation. *Human development*, 48(4), pp. 232-256.
24. Hubbard, J., Harbaugh, W. T., Srivastava, S., Degras, D., & Mayr, U. (2016). A general benevolence dimension that links neural, psychological, economic, and life-span data on altruistic tendencies. *Journal of Experimental Psychology: General*, 145(10), pp. 1351.
25. Kanungo, R. N. (2001). Ethical values of transactional and transformational leaders. *Canadian Journal of Administrative Sciences*, 18(4), pp. 257-265.
26. Li, Z., Yu, J., Yang, X., & Zhu, L. (2019). Associations between empathy and altruistic sharing behavior in Chinese adults. *The Journal of general psychology*, 146(1), pp. 1-16.
27. Lovett, B. J., Jordan, A. H., & Wiltermuth, S. S. (2012). Individual differences in the moralization of everyday life. *Ethics & Behavior*, (22), pp. 248-257.
28. Lunn, P. D., Belton, C. A., Lavin, C., McGowan, F. P., Timmons, S., & Robertson, D. A. (2020). Using Behavioral Science to help fight the Coronavirus. *Journal of Behavioral Public Administration*, 3(1), pp. 1-15.
29. Mayer, D. M., Aquino, K., Greenbaum, R. L., & Kuenzi, M. (2012). Who displays ethical leadership, and why does it matter? An examination of antecedents and consequences of ethical leadership. *Academy of Management Journal*, 55(1), pp. 151-171.
30. Mendonca, M., & Kanungo, R. N. (2007). *Ethical leadership*. New York: Open University Press.

31. Moore, C., Detert, J. R., Klebe Treviño, L., Baker, V. L., & Mayer, D. M. (2012). Why employees do bad things: Moral disengagement and unethical organizational behavior. *Personnel Psychology*, (65), pp. 1-48.
32. Podsakoff, P. M., MacKenzie, S. B., Paine, J. B., & Bachrach, D. G. (2000). Organizational citizenship behaviors: A critical review of the theoretical and empirical literature and suggestions for future research. *Journal of Management*, 26(3), pp. 513-563.
33. Schuyt, T.; Smit, J.; Bekkers, B. (2000). *Constructing a Philanthropy-scale: Social Responsibility and Philanthropy*. Vrije Universities, Department of Philanthropy, Faculty of Social Sciences, Amsterdam, the Netherlands.
34. Smith, C. A., Organ, D. W., & Near, J. P. (1983). Organizational citizenship behavior: Its nature and antecedents. *Journal of Applied Psychology*, 68(4), pp. 653-663.
35. Stankovska, G., Memedi, I., & Dimitrovski, D. (2020). Coronavirus COVID-19 disease, mental health and psychosocial support. *Society Register*, 4(2), pp. 33-48.
36. Stoeber, J., & Yang, H. (2016). Moral perfectionism and moral values, virtues, and judgments: Further investigations. *Personality and Individual Differences*, (88), pp. 6-11.
37. Watkins, P. C., Scheer, J., Ovnicek, M., & Kolts, R. (2006). The debt of gratitude: Dissociating gratitude and indebtedness. *Cognition and Emotion*, (20), pp. 217-241.
38. Yang, C., Wang, Y., Wang, Y., Zhang, X., Liu, Y., & Chen, H. (2020). The Effect of Sense of Community Responsibility on Residents' Altruistic Behavior: Evidence from the Dictator Game. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(2), p. 460.
39. Yang, H., Stoeber, J., & Wang, Y. (2015). Moral perfectionism and moral values, virtues, and judgments: A preliminary investigation. *Personality and Individual Differences*, 75, pp. 229-233.

40. Crowell, L. F. (2004). Weak ties: a mechanism for helping women expand their social networks and increase their capital. *The Social Science Journal*, 41(1), pp. 15-28.
41. Schwartz, S. H., Sagiv, L., & Boehnke, K. (2000). Worries and values. *Journal of personality*, 68(2), pp. 309-346.

References

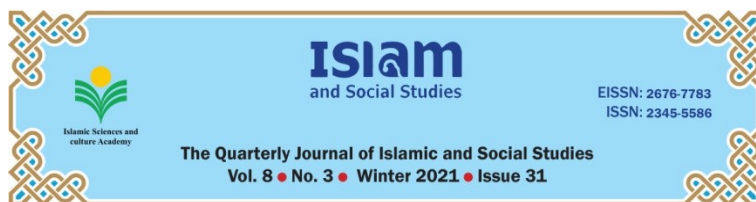
* The Holy Quran.

1. Abbasi, T., & Manourian, A., & Khazaei, J. (1395 AP). Investigating the individual factors affecting benevolent law-breaking in the workplace. *Quarterly Journal of Organizational Behavior Studies*, 4(20), pp. 75-103. [In Persian]
2. Alhayari Buzanjani, A., & Ranaei Kurdsholi, H., & Mohammadi, N., & Shahidian, Z. (1396 AP). Construction of a scale for measuring organizational citizenship behaviors based on religious teachings, *Journal of Islamic Management*, 25(1), pp. 35-56. [In Persian]
3. Aquino, K., & Reed, A., II. (2002). the self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, (83), pp. 1423-1440.
4. Bahramipour, Z., & Bustanipour, A., & Bustanipour, M. (1397 AP). The tendency of students to moral norms. *Quarterly Journal of Ethics in Science and Technology*, 13(1), pp. 135-144. [In Persian]
5. Bolour foroush, A., & Ansari, M. I. (1398 AP). Analysis of Emerging Well-Being Behavior in Isfahan City; a Phenomenological Approach. *Journal of Islamic Education*, 14 (30), pp. 7-19.
6. Capraro, V., Smyth, C., Mylona, K., & Niblo, G. A. (2014). Benevolent characteristics promote cooperative behaviour among humans. *PLoS One*, 9(8), pp. 1-6.
7. Cawley, M. J., III, Martin, J. E., & Johnson, J. A. (2000). A virtues approach to personality. *Personality and Individual Differences*, (28), pp. 997-1013.
8. Crowell, L. F. (2004). Weak ties: a mechanism for helping women expand their social networks and increase their capital. *The Social Science Journal*, 41(1), pp. 15-28.
9. De Wit, A., & Bekkers, R. (2016). Exploring gender differences in charitable giving: The Dutch case. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 45(4), pp. 741-761.

10. Furnham, A., Treglown, L., Hyde, G., & Trickey, G. (2016). The bright and dark side of altruism: Demographic, personality traits, and disorders associates with altruism. *Journal of Business Ethics*, (134), pp. 359-368.
11. Girard, M., & Mullet, E. (1997). Forgiveness in adolescents, young, middle-aged, and older adults. *Journal of Adult Development*, (4), pp. 209-220.
12. Graham, J., Nosek, B. A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., & Ditto, P. H. (2011). Mapping the moral domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, (101), pp. 366-385.
13. Hardy, S. A., & Carlo, G. (2005). Identity as a source of moral motivation. *Human development*, 48(4), pp. 232-256.
14. Hubbard, J., Harbaugh, W. T., Srivastava, S., Degras, D., & Mayr, U. (2016). A general benevolence dimension that links neural, psychological, economic, and life-span data on altruistic tendencies. *Journal of Experimental Psychology: General*, 145(10), pp. 1351.
15. Javadi Amoli, A. (1388 AP). Believers and supporting the People in need. *Journal Pasdare Islam*, 1(336), pp. 8-12. Hawzah information website. [In Persian]
16. Kameli, I. (1386 AP). Imam Ali and the needed people. *Farhang Kowsar Journal*, 1(71), pp. 7-12. [In Persian]
17. Kanungo, R. N. (2001). Ethical values of transactional and transformational leaders. *Canadian Journal of Administrative Sciences*, 18(4), pp. 257-265.
18. Khairullahpour, A. (1383 AP). *Investigating social factors affecting mental health with emphasis on social capital; Case study: Students of Shahid Beheshti University* (Supervisor: Mohammad Sadegh Mahdavi). Master Thesis. Shahid Beheshti University, Faculty of Literature and Humanities, Department of Sociology. [In Persian]
19. Li, Z., Yu, J., Yang, X., & Zhu, L. (2019). Associations between empathy and altruistic sharing behavior in Chinese adults. *The Journal of general psychology*, 146(1), pp. 1-16.
20. Lovett, B. J., Jordan, A. H., & Wiltermuth, S. S. (2012). Individual differences in the moralization of everyday life. *Ethics & Behavior*, (22), pp. 248-257.

21. Lunn, P. D., Belton, C. A., Lavin, C., McGowan, F. P., Timmons, S., & Robertson, D. A. (2020). Using Behavioral Science to help fight the Coronavirus. *Journal of Behavioral Public Administration*, 3(1), pp. 1-15.
22. Mayer, D. M., Aquino, K., Greenbaum, R. L., & Kuenzi, M. (2012). Who displays ethical leadership, and why does it matter? An examination of antecedents and consequences of ethical leadership. *Academy of Management Journal*, 55(1), pp. 151-171.
23. Mendonca, M., & Kanungo, R. N. (2007). *Ethical leadership*. New York: Open University Press.
24. Mohammadi Reyshahri, M. (1381 AP). *Imam Ali Policy*. (M. Mehrizi, Trans.). Qom: Dar al-Hadith Publishing Organization. [In Persian]
25. Moore, C., Detert, J. R., Klebe Treviño, L., Baker, V. L., & Mayer, D. M. (2012). Why employees do bad things: Moral disengagement and unethical organizational behavior. *Personnel Psychology*, 65, pp. 1-48.
26. Moradi, G. (1391 AP). *Investigating the effect of socio-economic factors on employees' social responsibility; Case study: Kermanshah Oil Company*. PhD Thesis. Islamic Azad University, Dehaghan Branch, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology. [In Persian]
27. Podsakoff, P. M., MacKenzie, S. B., Paine, J. B., & Bachrach, D. G. (2000). Organizational citizenship behaviors: A critical review of the theoretical and empirical literature and suggestions for future research. *Journal of Management*, 26(3), pp. 513-563.
28. Qarakhani, Sh. (1391 AP). *Saadi and Ethical Theories* (Supervisor: Amir Momeni Hazaveh). Master Thesis. Zanzan University, Faculty of Literature and Humanities, Department of Philosophy. [In Persian]
29. Saadi Shirazi, M. (1258 AP). *Golestan*. Tabriz: Mursal Publications. [In Persian]
30. Schuyt, T.; Smit, J.; Bekkers, B. (2000). *Constructing a Philanthropy-scale: Social Responsibility and Philanthropy*. Vrije Universities, Department of Philanthropy, Faculty of Social Sciences, Amsterdam, the Netherlands.
31. Schwartz, S. H., Sagiv, L., & Boehnke, K. (2000). Worries and values. *Journal of personality*, 68(2), pp. 309-346.

32. Seifi Qozlu, S. J., & Hamidi, O., & Sharifi, G., & Khalili, S. (1394 AP). The relationship between morality, personal values and marital satisfaction among couples in Moghan. *Journal of Family counseling and psychotherapy*, 1(17), pp. 115-139. [In Persian]
33. Shirkhodaei, M., & Farzam, F., & Fathi, R., & Tahmasebi Roshan, N., & Khalili Palandi, F. (1394 AP). Marketing charitable activities: Explaining the role of gender in youth. *Journal of Social Psychological Studies of Women*, 13(4), pp. 153-180. [In Persian]
34. Smith, C. A., Organ, D. W., & Near, J. P. (1983). Organizational citizenship behavior: Its nature and antecedents. *Journal of Applied Psychology*, 68(4), pp. 653-663.
35. Sotudeh, H. (1378 AP). *Social Psychology*. Tehran: Avaye Noor Publications. [In Persian]
36. Stankovska, G., Memedi, I., & Dimitrovski, D. (2020). Coronavirus COVID-19 disease, mental health and psychosocial support. *Society Register*, 4(2), pp. 33-48.
37. Stoeber, J., & Yang, H. (2016). Moral perfectionism and moral values, virtues, and judgments: Further investigations. *Personality and Individual Differences*, 88, pp. 6-11.
38. Torabi, A. A. (1376 AP). *Sociology of Persian Literature*. Tabriz: Forough Azadi. [In Persian]
39. Watkins, P. C., Scheer, J., Ovnicek, M., & Kolts, R. (2006). The debt of gratitude: Dissociating gratitude and indebtedness. *Cognition and Emotion*, (20), pp. 217-241.
40. Yang, C., Wang, Y., Wang, Y., Zhang, X., Liu, Y., & Chen, H. (2020). The Effect of Sense of Community Responsibility on Residents' Altruistic Behavior: Evidence from the Dictator Game. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 17(2), p. 460.
41. Yang, H., Stoeber, J., & Wang, Y. (2015). Moral perfectionism and moral values, virtues, and judgments: A preliminary investigation. *Personality and Individual Differences*, (75), pp. 229-233.



A Sociological Explanation of the Relation between Religiosity Patterns and Demographic Variables with Social Tolerance (Case study: Ethnicities living in Kazerun city)

Mohammad Amiri¹

Majid Reza Karimi²

Alireza Khoddami³

Received: 26/06/2020

Accepted: 14/02/2021

Abstract

The present study has sociologically explained the relationship between religiosity patterns and demographic variables with the degree of social tolerance between ethnic groups living in Kazerun city (in Iran). The research method was survey, the sample size was 389 people, and sampling was based on multi-stage cluster sampling method. Data collection was done through a researcher-made questionnaire based on the Clark and Stock Religiosity Questionnaire as well as social tolerance questionnaire based on King's view. Data analysis tool was SPSS software at both descriptive and inferential levels. According to the findings, the level of social tolerance is the same between ethnicities. In addition, the level of social tolerance does not differ significantly between ethnicities

1. PhD Student in Political Sociology, Islamic Azad University of Jahrom, Jahrom, Iran.

mohamadbavan@yahoo.com

2. Assistant Professor of Sociology, Islamic Azad University of Jahrom, Jahrom, Iran (Author in charge). majidrezakarimi@gmail.com

3. Assistant Professor of Sociology, Islamic Azad University of Jahrom, Jahrom, Iran.

alirezakhoddami@yahoo.com

* Amiri, M. & Karimi, M. R., & Khodami, A. (2021). A Sociological Explanation of the Relation between Religiosity Patterns and Demographic Variables with Social Tolerance (Case study: Ethnicities living in Kazerun city). *Quarterly Journal of Islam and Social Studies*, 8(31), pp. 185-221. Doi: 10.22081/jiss.2021.58067.1663

according to the level of income, employment status, and marriage, but it differs according to the age and education levels of the subjects. According to the results, there is a significant relationship between religiosity and social tolerance with ($\text{sig} = 0.001$). Among the components of religiosity, the greatest impact on social tolerance is related to the belief component of religiosity ($\text{Beta} = 17.8$). Also, ritual components with ($\text{Beta} = 15.7$), experimental (feelings and emotions) with ($\text{Beta} = 16.8$) and consequential (behavioral) components with ($\text{Beta} = 15.5$) explained the fluctuations in social tolerance between ethnicities.

Keywords

Social Tolerance, Ethnicity, Religiosity, Social Cohesion, Kazerun.

تبیین جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری و متغیرهای جمعیتی با رواداری اجتماعی (مورد مطالعه: قومیت‌های ساکن در شهرستان کازرون)

محمد امیری^۱ مجیدرضا کریمی^۲ علیرضا خدای^۳

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۲۶

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۰۶

چکیده

تحقیق حاضر به تبیین جامعه‌شناختی رابطه بین الگوهای دینداری و متغیرهای جمعیتی با میزان رواداری اجتماعی بین قومیت‌های ساکن در شهرستان کازرون پرداخته است. روش تحقیق از نوع پیمایشی، حجم نمونه آماری ۳۸۹ نفر و نمونه‌گیری بر اساس روش خوشه‌ای چندمرحله‌ای بوده است. ابزار گردآوری داده‌ها، پرسش‌نامه محقق‌ساخته، برگرفته از پرسش‌نامه دینداری کلارک و استاک و پرسش‌نامه رواداری اجتماعی برگرفته از دیدگاه کینگ بوده است؛ ابزار تجزیه و تحلیل داده‌ها نرم‌افزار SPSS در دو سطح توصیفی و استنباطی بوده است. بر اساس یافته‌ها، میزان رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها یکسان است. همچنین میزان رواداری اجتماعی در بین افراد قومیت‌ها با توجه به سطح درآمد، وضعیت شغلی و تأهل، تفاوت معناداری ندارد، اما با توجه به سطوح سنی و سطح تحصیلات آزمودنی‌ها، با یکدیگر متفاوت است. با توجه به نتایج، رابطه معناداری بین دینداری با رواداری اجتماعی با $\text{sig}=0/001$ وجود دارد. در میان مؤلفه‌های دینداری، بیشترین میزان تأثیر بر رواداری اجتماعی مربوط به مؤلفه باور (اعتقادی) دینداری ($\text{Beta}=17/8$) است؛ همچنین مؤلفه‌های مناسکی با $\text{Beta}=15/7$ ، تجربی (احساسات و عواطف) با $\text{Beta}=16/8$ ، و پیامدی (رفتاری) با $\text{Beta}=15/5$ ، نوسان موجود در رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها را تبیین نموده‌اند.

کلیدواژه‌ها

رواداری اجتماعی، قومیت، دینداری، انسجام اجتماعی، کازرون.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی جهرم، جهرم، ایران. mohamadbavan@yahoo.com
۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم، جهرم، ایران (نویسنده مسئول). majidrezakarimi@gmail.com
۳. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم، جهرم، ایران. alirezakhoddamy@yahoo.com

* امیری، محمد؛ کریمی، مجیدرضا؛ خدای، علیرضا. (۱۳۹۹). تبیین جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری و متغیرهای جمعیتی با رواداری اجتماعی (مورد مطالعه: قومیت‌های ساکن در شهرستان کازرون). فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی، (۳۱)، صص ۱۸۵-۲۲۱.
Doi: 10.22081/jiss.2021.58067.1663

۱. مقدمه

رواداری معادل واژه تلورانس (Tolerance) در زبان انگلیسی، و به معنای «تاب آوردن، صبر کردن، قدرت پذیرش مشکلات و ناراحتی‌ها، توانایی تحمل رنج و سختی، مقاومت در برابر دشواری، با نرمی و مهربانی رفتار کردن، لطف و مهربانی کردن» است (مشیری، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳). این واژه اولین بار در قالب تساهل در قرن شانزدهم در پیوند با شکاف فرقه‌های مذهبی شکل گرفت، اما در سال ۱۸۵۹م مفهومی مدرن از رواداری شکل می‌گیرد و آن را به اختلافات مذهبی محدود نمی‌کند. رواداری همچنین در آغاز دهه ۱۹۹۰م مورد توجه خاص سازمان ملل متحد قرار می‌گیرد و اعلامیه اصول مدارا (رواداری) در بیست‌وهشتمین نشست کنفرانس عمومی سازمان یونسکو که از ۲۵ اکتبر تا ۱۶ نوامبر ۱۹۹۵م در پاریس برگزار شد، توسط کشورهای عضو یونسکو اعلام و تصویب شد.

از دیدگاه جامعه‌شناختی نیز رواداری، پذیرش و کنار آمدن با افراد و گروه‌هایی که از نظر نظام ارزشی و عقیدتی با ما متفاوت هستند تعریف شده است (Kobayashi, 2010, p. 321). در جای دیگر، دنیس یتس معتقد است رواداری آزاد گذاشتن دیگران برای داشتن ویژگی‌های شخصی یا نگهداری عقاید و اعمالی است که دیگران آن را عملی اشتباه یا تنفرانگیز قلمداد می‌کنند (Dennis, 2007, p. 3).

تساهل و تسامح به مفهوم اسلامی، در دو معنا به کار رفته است؛ نخست به معنای سهولت و سماجت شرع مقدس اسلام که در مواردی از آن به نفی حرج از دین تعبیر شده (حج، ۸۷) و دیگری، به عنوان فضیلتی اخلاقی و شیوه رفتار و عمل که جایگاه ارزشی آن در فرهنگ اسلامی مورد توافق همگان است. ریش تساهل در مفهوم نخست، به روایت معروف پیامبر ﷺ برمی‌گردد که شریعت اسلام را شریعت سهله و سمحه توصیف می‌فرمایند (کلینی، ۱۳۵۹، ص ۴۹۴). بنابراین رواداری در اصل پذیرش دین وجود دارد؛ یعنی انسان در اصل پذیرش و انتخاب دین مختار است، اما پس از پذیرش دین، اصول و فروع ثابتی وجود دارد که دین هرگز در این زمینه انعطاف‌پذیر و اهل رواداری نیست. اما با وجود این در شرایط مقتضی از انعطاف لازم برخوردار است و اهل

رواداری و مسامحه است. بر این اساس دو تفسیر در مورد رواداری در دین وجود دارد:
۱. رواداری در ذات دین است؛ به این معنا که سخت گیری اساساً شایسته دین نیست، پس دین مقتضای تساهل و رواداری است.

۲. تفکر نسبیست گرایی و پلورالیسم دینی: بر اساس این دیدگاه همه ادیان برحق بوده و نمی توان تنها یک دین یا تفکر را حقیقت دانست. این تفکر برگرفته از تساهل دینی در جوامع غربی است؛ چراکه بر اساس آیه قرآن «إن الدین عند الله الإسلام»، به طور انحصار، تنها دین و تنها راه سعادت و نجات، اسلام است. البته منظور از پلورالیسم (تکثرگرایی)، تحمل و رواداری با سایر گروه‌ها و جریان‌های فکری است، نه تأیید حقانیت آنان (کدیور، ۱۳۷۶، ص ۱۰).

ایران از دیرباز محل سکونت اقوام متعددی بوده، به طوری که از نظر تنوع قومی رتبه ۴۷ و از نظر تنوع زبانی رتبه ۲۹ جهان را دارا است که نشان از ناهمگونی زیاد کشور است (اکبری، ۱۳۹۶، ص ۷۲). همین تنوع، تحرکات قومی را از اهمیت خاصی برخوردار ساخته است، به طوری که بخشی از سیاست‌های ملی و بین‌المللی ایران در قرن بیستم متأثر از مسئله قومیت‌ها بوده و این مسئله یکی از مهم‌ترین مسائل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی معاصر به شمار می‌آید (فکوهی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۷). بنابر نظر برخی از اندیشمندان، در حدود پنجاه درصد از شهروندان ایرانی از اقوام غیرفارس هستند (مقصودی، ۱۳۸۰، ص ۱۶)؛ بر این اساس یکی از پایدارترین مسائل اجتماعی ایران در دوران معاصر، چگونگی هم‌زیستی و هم‌گرایی این اقوام بوده است. با تشکیل دولت مدرن (پهلوی) از قدرت و نفوذ سیاسی قبایل، خوانین و تشکیلات قومی کاسته شد. برنامه‌های اعمال‌شده از سوی دولت در جهت یکسان‌سازی فرهنگی، اسکان عشایر، متحدالشکل کردن لباس‌ها و... منجر به انحلال جامعه سنتی و محلی و تقویت تشکیلات بروکراتیک شد (بشیری، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶). استان فارس از جمله مناطقی بود که در آن سیاست اسکان با شدت تمام از سوی دولت رضاشاه اعمال شد. یکی از کانون‌های بسیار مهم این استان که اعمال سیاست اسکان در آن صورت گرفت، شهرستان کازرون بود. این منطقه از دیرباز محل سکونت اقوام متعددی (ترک، لر، فارس و خرده‌گروه‌های

دیگر) با تفاوت‌های فرهنگی، زبانی یا گویشی بوده است که طی قرن‌ها در کنار یکدیگر زندگی می‌کردند؛ اما این هم‌زیستی همواره مسالمت‌آمیز نبوده است. گاهی اوقات با مشکلاتی در نحوه برقراری ارتباط با یکدیگر و با نظام سیاسی در طرح مطالبات و خواسته‌های مختلف خود و روش‌های دستیابی به آنها مواجه بوده‌اند؛ همچنین برخورداری از تنوع گوناگونی قومی، معیشتی و فرهنگی باعث به وجود آمدن شکاف‌ها و اختلافات متعددی در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و گاه تضاد و ستیز شده است، و در نتیجه خواسته یا ناخواسته موجب بروز مسائلی در سطح خرد جامعه شده است. بروز تعارضاتی در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و همچنین روی دادن رگه‌هایی از خشونت‌های سیاسی و اجتماعی که در سال ۱۳۹۷ در کازرون رخ داد، نشان می‌دهد که مسئله رواداری اجتماعی و سیاسی برای دولت به مسئله‌ای مهم و چالش‌برانگیز تبدیل شده است.

با توجه به تاریخ اجتماعی و سیاسی منطقه مورد مطالعه، رواداری اجتماعی بین اقوام و طوایف گوناگون از نظر تاریخی مرسوم نبوده است و قومیت‌ها با عقاید متفاوت، با تعصب اقتدارگرایانه پاسخ داده‌اند؛ با وجود این، شواهد تاریخی گویای نیاز مبرم و ذاتی انسان به زندگی جمعی بوده است و هم‌زیستی انسان‌ها در کنار هم مسئله‌ای است که همواره در طول تاریخ وجود داشته و انسان‌ها در پی آن بوده‌اند که راه‌ها و شیوه‌های زندگی مسالمت‌آمیز را در کنار هم بیابند (بهشتی و دیگران، ۱۳۹۲). درگیری‌ها و کشمکش‌های مختلف قومی نشان‌دهنده محیط مستعد تنش‌های سیاسی و اجتماعی و ایجاد مسئله‌ای اجتماعی است که نظم و امنیت شهروندان را به مخاطره می‌اندازد. از سوی دیگر، حساسیت و دامنه ارتباط اقوام با یکدیگر، منعکس‌کننده رواداری اجتماعی و یا برعکس، کشمکش و تضاد بین قومی و نارواداری است که در هر دو حالت در سرنوشت منطقه مورد مطالعه تأثیرگذار است.

ویلیامز^۱ معتقد است که اگر گروه‌های مختلف عقاید متفاوت داشته باشند و

1. Williams.

جایگزینی برای زندگی در کنار هم نداشته باشند، تساهل امری ضروری خواهد بود (ژاندرون^۱، ۱۳۷۸، ص ۱۴). در چنین شرایطی آنچه باعث هم‌بستگی اجتماعی اقوام خواهد شد، گسترش فرهنگ رواداری است. یکی از عواملی که می‌تواند در گسترش فرهنگ رواداری و نهادینه کردن آن در جامعه نقش داشته باشد دین است که با تجویز هنجارها و قواعدی برای معتقدانش در اعمال و رفتار آنها در مناسبات روزانه و از جمله در رواداری با کسانی که موردقبول فرد دیندار نیستند، تأثیرگذار است. با توجه به اینکه در جامعه ایران در طول تاریخ، مذهب به‌عنوان یکی از نهادهای مؤثر در زندگی اجتماعی بوده است، بدون تردید یکی از عواملی که می‌تواند در نهادینه کردن سنت رواداری اجتماعی نقش عمده‌ای ایفا کند، نحوه برخورد دینداران با تنوع موجود در زندگی اجتماعی است. به نظر دورکیم دین در خود هم احساس و رفتار دارد و هم شیوه تفکر (افروغ، ۱۳۷۳، ص ۱۰۹). هدن نیز معتقد است دینداری عامل اساسی اجتماعی شدن و انسجام فکری، عملی و جهت‌گیری در رفع مشکلات، پدیده‌ها و مسائل اجتماعی است (Heden, 1983، به نقل از آزادارمکی و بهار، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶). همچنین دیویس^۲ نیز بر تأثیر دینداری بر رفتار افراد جامعه تأکید دارد. او بیان می‌کند که دینداری عزم افراد را برای رعایت هنجارهای گروهی تقویت می‌کند و بدین‌وسیله یکانی افراد در جامعه را با یکدیگر تقویت می‌کند (همیلتون^۳، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰).

بر این اساس بررسی رابطه دینداری با رواداری اجتماعی، موضوعی قابل تأمل و تحقیق در میان جوامع دارای ریشه دینی مشترک با تنوع فرهنگی گوناگون است. پژوهش حاضر به بررسی رابطه الگوهای دینداری^۴ و رواداری اجتماعی^۵ در بین قومیت‌های شهرستان کازرون به‌عنوان یکی از شهرستان‌های چندقومیتی ایران پرداخته

1. Gendron.
2. Davies
3. Hamilton
4. Religiosity
5. Social Tolerance

است. در این پژوهش جوهر و ذات دین مورد توجه نبوده، بلکه نوع خاصی از رفتار اجتماعی که با تأثیر از دین در کنش دینداران متجلی است بررسی می‌شود و در پی پاسخ به این سؤالات است که آیا دینداران (مذهبی‌ها) از لحاظ فکری و عملی در برابر دیگرانی با سلیق و فرهنگ‌های مختلف رواداری خواهند داشت؟ آیا بر مبنای آنچه که از دین با جنبه‌های باور (اعتقاد)، عواطف و احساسات و پیامدهای آن برداشت کرده‌اند از خود در برابر دیگران رواداری نشان می‌دهند؟ رواداری اجتماعی چه رابطه‌ای با متغیرهای زمینه‌ای سن، جنس، وضعیت تأهل و قومیت دارد؟

۲. پیشینه پژوهش

جدول شماره ۱

موضوع پژوهش	مسئله پژوهش	پژوهشگران	سال پژوهش	نتایج پژوهش
بررسی رابطه میزان دینداری و انواع آن با مدارای اجتماعی	مدارای اجتماعی	صابر و همکاران	۱۳۸۳	دین و دینداری بیشترین تأثیر را بر مدارا بودن افراد دارد؛ هرچه افراد دیندارتر باشند مدارای آنان در موضوعاتی مثل مسائل جنسی، جرم و ارتباط با غیرمسلمانان کمتر است.
مدارای اجتماعی و ابعاد آن	مدارای اجتماعی	ادیبی سده و همکارانش	۱۳۹۱	رابطه معنادار بین متغیرهای مستقلی همچون سن، وضعیت تأهل، درآمد، جامعه‌پذیری قومی، قوم‌مداری و مدارای اجتماعی است؛ هرچه فرد قوم‌گراتر باشد رواداری او در زمینه‌های مختلف کمتر است.

موضوع پژوهش	مسأله پژوهش	پژوهشگران	سال پژوهش	نتایج پژوهش
بررسی جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری با انواع مدارای اجتماعی	دینداری و مدارا	مؤمنی و همکاران	۱۳۹۵م	بر اساس نتایج، کسانی که بُعد مناسکی دینداری در آنها قوی‌تر است، مدارای کمتری دارند؛ اما در مقابل، کسانی که الگوی اخلاق‌گرایی در آنها برجسته‌تر است از مدارای بالاتری برخوردارند.
رابطه دینداری و مدارا	دینداری و مدارا	استوفر ^۱	۱۹۹۲م	بین تعهد دینی و نبود مدارا رابطه وجود دارد؛ افرادی که به‌طور منظم به کلیسا می‌روند نسبت به کسانی که کم و به‌صورت نامنظم به کلیسا می‌روند مدارای کمتری دارند.
دینداری و مدارا در ایالات متحده و لهستان	دینداری و مدارا	کارپف ^۲	۲۰۰۲م	دینداری با ویژگی‌های عمومی آن تأثیر منفی بسیار اندکی بر مدارا دارد. همچنین دینداری تئوکراتیک رابطه دینداری با عدم مدارا را تشدید می‌کند؛ به این ترتیب دیندارانی که معتقدند کلیسا باید در قدرت سیاسی دخالت کند، کمتر اهل مدارا هستند.
دین، طبقه و مدارای سیاسی اجتماعی	مدارای سیاسی و اجتماعی	کاتینک ^۳	۲۰۰۲م	افرادی که در کلیسا بیشتر حضور می‌یابند، مدارای کمتری دارند. همچنین هرچه افراد به طبقات بالاتری تعلق داشته باشند، میزان مدارای سیاسی آنها بیشتر است.

1. Stouffer
2. Karpov
3. cutting

۳. مبانی نظری

رواداری و دینداری از جمله مفاهیمی است که در رشته‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. این اصطلاحات در جامعه‌شناسی نیز مورد توجه بوده است.

رابرتسون اسمیت^۱ عملکردهای دین را مورد توجه قرار داده و می‌گوید دین دو کارکرد عمده دارد: یکی تنظیم‌کننده رفتار فردی برای خیر همگان، و یا به سخن دیگر برای گروه، و دیگری برانگیزاننده احساس مشترک جهت وحدت اجتماعی که از طریق مناسک مذهبی انجام می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). دورکیم نیز پدیده‌های دینی را به دو مقوله باورها و مناسک تقسیم می‌کند (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۴۸). به استدلال وی، دین زاییده مناسک است و از طریق مشارکت در مناسک و مراسم مذهبی است که قدرت اخلاقی جامعه آشکارا احساس می‌شود و احساسات اخلاقی و اجتماعی از این طریق تقویت و تجدید می‌شود (همیلتون، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). وی همچنین می‌گوید در هر دینی انجام یک سری اعمال خاص برای پیروان و مؤمنان آن دین ممنوع گردیده است و انجام چنین اعمالی توسط یک فرد، تنبیه، ملامت یا دست‌کم نفرت عمومی را به دنبال خواهد داشت. در پی انجام اعمال ممنوعه، فرد گناهکار شده و باید منتظر نوعی عذاب (از طرف جامعه یا طبیعت) باشد (دورکیم، ۱۳۸۳، ص ۳۰۰).

بر اساس نظریه مناسک، افراد در غلیان ناشی از اعیاد و مراسم و جشن‌های اجتماعی، از طریق اعمال مشترک و کردارهایی همانند پای‌کوبی و غریو‌کشی به هم نزدیک شده، نوعی همدلی پیدا می‌کنند و این امر سبب تعامل و پیوند میان آنها می‌شود (پنجه‌بند، ۱۳۸۵، ص ۴۴، به نقل از کلاتری و حسینی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۹)؛ این تعامل و پیوند در نوبه خود می‌تواند عامل کاهش تنش اجتماعی، احساس هم‌گرایی و رواداری اجتماعی تلقی گردد.

مالینوفسکی^۲ معتقد است دین ریشه در فشارها و تنش‌های عاطفی دارد و در

1. Robertson Smit.

2. Malinowsk

مشکلات به کمک انسان‌ها می‌آید و احساس آرامش را برای آنها به ارمغان می‌آورد. همچنین وی معتقد است کسی که به مناسک عمل می‌کند، بر اثر تخلیه عاطفی آرامش بیشتری احساس کرده و وظایفش را در جامعه به‌گونه مؤثرتری انجام می‌دهد. وی مناسک را نیرومندترین وسیله یکپارچگی گروهی می‌داند (همیلتون، ۱۳۷۷، صص ۹۱-۹۰).

به اعتقاد جانسون و جانگ^۱ دینداران صداقت و اعتماد بیشتری در روابطشان با دیگران دارند و تشکیلات مذهبی از طریق آموزه‌های دینی، همه افراد جامعه را به صداقت و حفظ ارزش‌های اخلاقی تشویق می‌کند (Johnson & Jang, 2004, p. 239).

بی‌تس^۲ نیز در مطالعات خود بر نقش و کارکرد مراسم و مناسک دینی تمرکز کرده و دین را عامل تقویت حس هم‌بستگی گروهی می‌داند؛ به عقیده وی، دین سه کارکرد اساسی در جامعه انسانی دارد که عبارتند از: پاسخ به سؤالات اساسی در مورد منشأ و هدف هستی، اعتباربخشی به نظم اخلاقی و اجتماعی موجود، دادن انضباط روان‌شناختی به پیروان، و تسکین رنج‌هایی که به‌طور اجتناب‌ناپذیر در زندگی آنها رخ می‌دهد (افروغ، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸).

جان لاک^۳ جوهر و اساس دیانت را ایمان معطوف به محبت می‌داند و این تلقی از ایمان را اساس نظریه رواداری قرار داد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱).

و بر معتقد است دین با مسائل و امور گوناگونی در تنش دائمی است که از آن جمله می‌توان به تنش دین با اجتماعات، اقتصاد، امور سیاسی، امور جنسی، هنر و حوزه خرد ورزی اشاره کرد. دین با موضع‌گیری در برابر این امور و واکنشی که نسبت به آنها نشان می‌دهد، الگوی خاصی از رفتار را تجویز می‌کند و انتظار دارد که پیروانش از این الگو تبعیت کنند؛ بنابراین پیروان ادیان آمادگی کمتری برای تحمل و رواداری با رفتارهایی که مورد قبول دین آنها نیست دارند. به‌زعم ویرنه آموزه‌های اخلاقی یک مذهب بلکه سلوک اخلاقی ناشی از آن است که دارای فواید زیادی برای جامعه است (ویر، ۱۳۸۲، صص ۴۰۲-۳۷۵).

1. Johnson and Jang

2. Beats

3. John Locke

اریک فروم^۱ نیز به دو نوع دینداری اشاره کرده است:

۱. دین خودخواهانه یا خودکامه: دین خودکامه به معنای شناسایی قدرتی برتر است که بر سرنوشت انسان تسلط داشته و واجب‌الاطاعت و لازم‌الاحترام است. عنصر اصلی در ادیان خودکامه، تسلیم در برابر قدرت مافوق انسان است. فرمان‌برداری تقوای اصلی و نافرمانی بزرگترین معصیت به شمار می‌رود. انسان ضمن تسلیم، استقلال و تمامیت خود را به‌عنوان یک فرد از دست می‌دهد، اما احساس حمایت‌شدن به‌وسیله نیرویی پرهیبت و شوکت در او به وجود می‌آید و خود جزئی از آن می‌شود. اریک فروم معتقد است ادیان خودکامه مظهر قدرت و جبرند و انسان در مقایسه با آن به طرز رقت‌باری ناتوان است. هدف‌های موردادعا، هر وسیله‌ای را موجه جلوه می‌دهند و به‌صورت مظاهری درمی‌آیند که برگزیدگان دینی یا دنیوی به‌نام آن بر زندگی هم‌نوعان خود تسلط می‌یابند. به این ترتیب این نوع برداشت از دین با تصویر خشنی که از دین ترسیم می‌کند، توصل به خشونت را برای دینداران تجویز می‌کند.

۲. دین نوع‌خواهانه: دین نوع‌خواهانه بر محور انسان و توانایی او بنا شده است. انسان باید نیروی منطق خود را جهت شناسایی خویشتن، رابطه‌اش با هم‌نوعان و همچنین موقعیت خود در جهان توسعه دهد. هدف انسان در ادیان نوع‌خواهانه نیل به حداکثر قدرت است، نه حداکثر عجز و ناتوانی، تقوا و فضیلت به معنی تحقق نفس است نه اطاعت و فرمان‌برداری، و ایمان عبارت است از قطعیت‌یافتن معتقدات شخص بر اساس تجربه فکری و عاطفی او، نه پذیرش القائاتی به‌اعتبار شخص القاکننده (فروم، ۱۳۸۲، صص ۶۸-۵۱).

آلپورت در زمینه ارتباط دین و تعصب، کارکرد دین را تناقض‌آمیز می‌داند؛ چراکه هم موجد تعصب است و هم نافی آن. به نظر وی به‌رغم آنکه تعالیم ادیان بزرگ فراگیر و جهان‌شمول‌اند و بر اخوت و برادری تأکید می‌کنند، اجرای این تعالیم همواره با

1. Erich Fromm

تفرقه‌انگیزی و بی‌رحمی همراه بوده است. وی نیز در تحلیل خود به دو نوع دینداری اشاره دارد:

۱. دینداری برون‌دینی (نهادی): این نوع دینداری ناظر به امور بیرونی است، افرادی که در آن قرار می‌گیرند شخصیتی اقتدارگرا و تعصب‌آلود دارند، نگاهی ابزار و منفعت‌طلبانه به مذهب دارند و از آن برای رسیدن به مقاصدشان استفاده می‌کنند. این افراد به دلایل متعددی به سمت مذهب می‌روند؛ برای ایجاد امنیت و آرامش، برای معاشرت، برای توجیه خود و موقعیت. به عبارت دیگر، نمایشی از مذهب خود بروز می‌دهند تا به منافع خودخواهانه دست یابند.

۲. دینداری درون‌دینی (شخصی): در این نوع دینداری فرد تعالیم بنیادین کلیسا در مورد اخوت و برادری را منعکس‌کننده آرمان‌هایی می‌داند که صادقانه باورش دارد؛ بنابراین به عضویت کلیسا درآمده، شخصیتی مداراجو دارد. افرادی که جهت‌گیری مذهبی درونی دارند، انگیزه‌های اصلی خود را در خود مذهب می‌یابند. این بدان معنا است که او با مذهب‌اش زندگی می‌کند (آپورت، ۱۳۷۹، ص ۵۹). به این ترتیب دینداری شخصی و یا دیانت درونی‌شده، زمینه را برای تساهل و تسامح فراهم می‌آورد و دینداری نهادینه‌شده ناظر به امور بیرونی، زمینه تعصب و عدم رواداری را به وجود می‌آورد (Genia, & Shaw, 1991, p. 274).

وگت^۱ رواداری را ابزاری برای جامعه امروزی می‌داند و آن را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. رواداری سیاسی: یعنی رواداری درباره اعمال افراد در فضای عمومی، با احترام به آزادی‌های مدنی، ۲. رواداری اخلاقی: یعنی رواداری در قبال اعمال دیگران در فضای خصوصی، و ۳. رواداری اجتماعی: رواداری در برابر ویژگی‌های مختلف انسانی که از تولد همراه او هستند (Vogt, 2002, pp. 41-52). به نقل از عسگری و دیگران، (۱۳۸۸). وی همچنین رواداری را خویشتنداری در برابر چیزی که دوست نداریم یا چیزی که در برابر

1. Vogt

آن احساس تهدید می‌کنیم می‌داند. و گت رواداری را یک گرایش رفتاری تعریف می‌کند؛ یعنی نگرش را از خلال رفتار فهم می‌کند و رواداری در این معنا در مقابل نگرش قرار می‌گیرد (Phelps, 2004, p. 24).

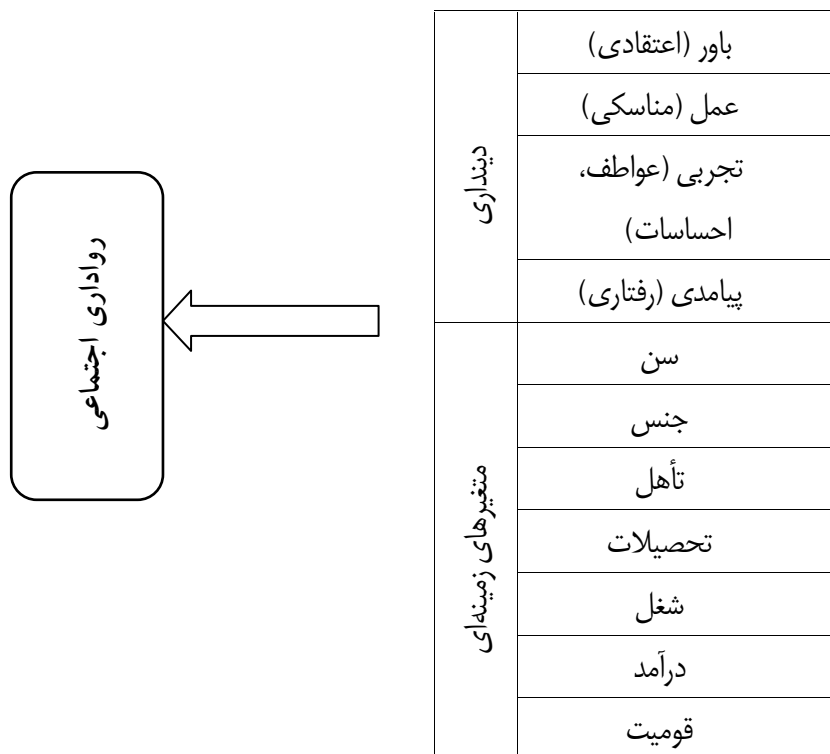
چیکرینگ و ریسر^۱ در بررسی رواداری بر دیدگاه و گت تکیه کرده‌اند. طبق نظر آنها افراد روادار دارای توانایی‌ای هستند که به آنها این اجازه را می‌دهد که علاوه بر پذیرش و احترام درباره تفاوت‌ها، به تحقیق بیشتری درباره این تفاوت‌ها علاقه نشان دهند و وجود آنها را نیز بپذیرند. طبق این نظریات، افراد با تمایل روادارانه علاوه بر تحمل ناملایمت‌ها، به افراد متفاوت از خود با آغوش باز خوش آمد می‌گویند و به دنبال صمیمیت اجتماعی با آنها هستند (Chickering & Reiss, 1993)، به نقل از عسگری و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۸.

رابرت پانتام به این نکته اشاره دارد که به‌طور کلی سرمایه اجتماعی در نهادینه کردن رفتارها و نگرش‌های دموکراتیک نقش بسیار مهمی دارد. وی معتقد است تجربه‌ای که فرد از طریق روابط گسترده با دیگران به دست می‌آورد در گسترش جهت‌گیری‌های روادارانه نقش اساسی دارد. در حقیقت افزایش رواداری به حضور شهروندان در انجمن‌ها و گروه‌های داوطلبانه، و به‌طور کلی داشتن شبکه روابط اجتماعی گسترده وابسته است؛ زیرا داشتن شبکه روابط اجتماعی وسیع و متنوع، وجود روابط چهره‌به‌چهره و افزایش اعتماد و روابط متقابل را باعث خواهد شد. بر این اساس، مردم از طریق برقراری ارتباط با گروه‌های مختلف و داشتن شبکه‌های اجتماعی وسیع و گسترده اجتماعی تجربه‌های بسیار مثبتی را به دست می‌آورند. آنها با داشتن شبکه روابط اجتماعی متنوع با علایق و منافع گروه بیرون از خود و شیوه‌های مختلف زندگی گروه‌ها آشنا می‌شوند و از این طریق آنها بیشتر کنش‌های مداراجویانه از خود بروز می‌دهند (Erickson & Côté, 2009, p. 52).

1. Chickering & Reiss.

فرضیه تماس، یکی از فرضیات مهمی است که درباره تأثیر شبکه روابط اجتماعی بر رواداری مطرح است. بر اساس این فرضیه، رواداری با تماس‌های گسترده‌ای شکل می‌گیرد که افراد با دوستان و آشنایان دارند. بر اساس فرضیه تماس، رواداری بیشتر در میان مردمی است که با شبکه‌های اجتماعی متنوع سروکار دارند و در موقعیت‌های اجتماعی مختلف حضوری فعال دارند. بنابراین تماس با دیگران زمانی به رواداری منجر می‌شود که تماس با سایر گروه‌ها مبتنی بر رابطه‌ای برابر، غیررقابتی، داوطلبانه و شامل اهداف مشترک باشد (Côté & Andersen, 2013, p. 91).

۴. مدل تجربی پژوهش



۵. فرضیه‌های پژوهش

- بین دینداری (اعتقادی، مناسکی، تجربی (عواطف) و پیامدی) و رواداری اجتماعی قومیت‌ها رابطه معناداری وجود دارد.
- بین درآمد و رواداری اجتماعی قومیت‌ها رابطه معناداری وجود دارد.
- بین سن و رواداری اجتماعی قومیت‌ها رابطه معناداری وجود دارد.
- بین میزان رواداری اجتماعی زنان و مردان اقوام، تفاوت معناداری وجود دارد.
- بین رواداری اجتماعی اعضای قومیت‌ها با توجه به وضعیت تأهل آنها تفاوت معناداری وجود دارد.
- بین رواداری اجتماعی اعضای قومیت‌ها با توجه به سطح تحصیلات آنها تفاوت معناداری وجود دارد.
- بین رواداری اجتماعی اعضای قومیت‌ها با توجه به وضعیت شغلی آنها تفاوت معناداری وجود دارد.
- بین رواداری اجتماعی اعضای قومیت‌ها با توجه به قومیت آنها تفاوت معناداری وجود دارد.

۶. روش تحقیق

این پژوهش بر اساس رویکرد کمی با استفاده از روش پیمایشی انجام شده و برای گردآوری داده‌ها از ابزار پرسش‌نامه استفاده شده است. سطح تحلیل این پیمایش خرد و واحد تحلیل فرد است. جامعه آماری تحقیق کلیه اقوام (فارس، لر، ترک و...) که دربرگیرنده کل جمعیت شهرستان کازرون است، بر پایه سرشماری سال ۱۳۹۵ مرکز آمار ایران، ۲۶۶.۲۱۷ نفر است. با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای و با توجه به حجم جامعه و با استفاده از فرمول کوکران، تعداد ۳۸۹ نفر انتخاب شدند. پس از گردآوری پرسش‌نامه مشخص شد که ۳۵۳ نفر از اعضای نمونه موردنظر به‌صورت کامل پرسش‌نامه را پاسخ داده‌اند و تعداد ۳۶ نفر نیز به‌صورت ناقص پرسش‌نامه را

تکمیل نموده بودند که در مرحله اصلی تجزیه و تحلیل داده‌ها، از تحلیل کنار گذاشته شدند.

۱-۶. روایی^۱ و پایایی^۲

برای بررسی میزان دقت شاخص‌ها و گویه‌های مربوط به هر متغیر و سنجش روایی کل پرسش‌نامه، از اعتبار صوری^۳ استفاده شد؛ به این صورت که تعاریف مفاهیم و متغیرها به کارشناسان مورد نظر (استادان جامعه‌شناسی) عرضه شد که نظر آنها، تأیید اعتبار پرسش‌نامه بود. در این پژوهش بعد دانشی دینداری کنار گذاشته شد. بر اساس ضریب آلفای کرونباخ ضریب پایایی همه متغیرهای پژوهش بالاتر از ۰/۷ است.

جدول شماره ۲ پایایی پرسش‌نامه نهایی بر اساس آلفای کرونباخ

متغیر	شاخص	ضریب آلفا
دینداری	بعد باور (اعتقادی)	۰/۸۴۳
	بعد عمل (مناسکی)	۰/۷۸۵
	بعد تجربی (عاطفی)	۰/۷۶۵
	بعد پیامدی (رفتاری)	۰/۸۲۳
رواداری اجتماعی	سیاسی	۰/۸۹۳
	عقیدتی	۰/۷۴۶
	هویتی	۰/۷۵۲
	رفتاری	۰/۸۳۴

1. Validity
2. Reliability
3. Face Validity.

۷. تعاریف مفهومی و عملیاتی متغیرها

۷-۱. مدل‌های سنجش متغیرهای دینداری و رواداری اجتماعی

جدول شماره ۳: ابعاد دینداری در مدل گلاک و استارک

(سراج‌زاده و توکلی، ۱۳۸۰، صص ۱۶۵-۱۶۴)

ابعاد دینداری	انواع	ویژگی‌ها
الف. باور (اعتقاد)	۱. پایه‌ای مسلم	ناظر بر شهادت به وجود خدا و معرفی ذات و صفات او.
	۲. غایت‌گرا	هدف و خواست خدا از خلقت انسان و نقش او در راه نیل به این هدف.
	۳. زمینه‌ساز	روش‌های تأمین اهداف و خواست خداوند و اصول اخلاقی که بشر برای تحقق آن اهداف باید به آنها توجه کند.
ب. بعد مناسکی (عمل)	۱. مشارکت در فعالیت‌های مناسکی	
	۲. تفاوت‌های مربوط به ماهیت یک عمل و معنای آن نزد فاعلان آن.	
ج. بعد تجربی (احساسات و عواطف دینی)	۱. تأییدی	حس مؤدت و تأیید به وجود خدا.
	۲. ترغیبی	گزینش آگاهانه خدا و اشتیاق به او.
	۳. وحیانی	حس صمیمیت و شور و وجد به خدا.
د. بعد پیامدی (رفتاری)	به اعمالی گفته می‌شود که از عقاید، احساسات و اعمال مذهبی ریشه می‌گیرد و از ثمرات و نتایج ایمان در زندگی و کنش‌های بشر است.	
	ه. بعد دانشی (معرفتی) آگاهی و شناخت در اعتقادات در بعد دانش.	

۲-۷. مؤلفه‌های رواداری اجتماعی بر مبنای تقسیم‌بندی پیتز کینگ^۱ (King, 1976, p. 40)

۱. عقیدتی	رواداری در مقابل عقاید دیگر.
۲. سیاسی	به‌کارگیری اصول دموکراسی.
۳. هویتی	رواداری در قبال هویت‌های دیگر.
۴. رفتاری	رواداری در روابط اجتماعی، رواداری در قبال رفتارهای مختلف دیگران (قانونی-غیرقانونی).

۳-۷. تعاریف

۱-۷-۳. دینداری

تعریف نظری: به گفته دور کیم، دین نظام یکپارچه‌ای از باورداشت‌ها و عملکردهای مرتبط با چیزهای مقدس است. این باورداشت‌ها و عملکردها همه کسانی را که به آن عمل می‌کنند در یک اجتماع اخلاقی واحد هم‌بسته می‌کند (دیلنی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲).

تعریف عملی: در این تحقیق متغیر دینداری با ابعاد اعتقادی، مناسکی، عاطفی و پیامدی، با استفاده از طیف لیکرت از طریق پرسش‌نامه سنجیده شده است:

۱. بعد اعتقادی: بروز رفتارهایی در زمینه اعتقادی (اعتقاد به خدا، اعتقاد به پیامبر، اعتقاد به قرآن، اعتقاد به انجام و رعایت اعمال دینی، مانند نماز، روزه و جهاد به‌عنوان جزئی از باورهای دینی).

۲. بعد مناسکی: نمازهای روزانه، شرکت در نماز جماعت، روزه گرفتن و به‌جای آوردن دیگر عبادات.

1. King

۳. بعد عاطفی: ترس از خدا، توبه و تقرب به خدا، و احساس آرامش.

۴. بعد پیامدی (رفتاری): حجاب، پرهیز از اسراف و خوردن غذاها و آشامیدنی‌های خاص، کمک به محرومان، و نیکی در حق دیگران.

۳-۷-۲. رواداری اجتماعی

تعریف نظری: رواداری فضیلت پرهیز کردن از توسل به قدرت در برابر عقیده یا عمل دیگران است، در عین آنکه عقیده یا عملی با عقیده یا عمل خود ما همساز نباشد و با وجود آنکه اخلاقاً آن را نپسندیم (وارناک، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸).

تعریف عملی: در این تحقیق متغیر رواداری اجتماعی با ابعاد سیاسی، عقیدتی، هویتی و رفتاری، با استفاده از طیف لیکرت از طریق پرسش‌نامه سنجیده شده است:

۱. رواداری سیاسی: قبول حق برای گروه‌های قومی (گروه‌های موردسنجش:

انتخابات، مشارکت سیاسی، تشکل‌های سیاسی، پست‌های سیاسی و...)

۲. عقیدتی: باور به دگراندیشی، نسبی‌گرایی فرهنگی، عدم تعصب، باور به آزادی

عقیده دیگران (گروه‌هایی در رابطه با فرهنگ قومی، تعصب قومی، احترام به فرهنگ و عقاید اقوام دیگر و...)

۳. هویتی: جنس، نژاد، طایفه، زبان، دین و... (گروه‌هایی در قالب هویت قومی،

نژادی و...)

۴. رفتاری: روابط جنسی، رفتار با مجرمان و عدم سخت‌گیری در قبال بعضی از

جرم‌ها در جامعه (گروه‌ها در مورد قتل، ارتداد، مصرف موادمخدر و در رابطه با روابط

جنسی و...)

۸. یافته‌های پژوهش

خصوصیات فردی و جمعی افراد مورد پژوهش

جدول شماره ۴: توصیف متغیرهای زمینه‌ای

متغیر	توزیع درصدی
جنس	۱۹۵ نفر (۲/۵۵ درصد) مرد، ۱۵۸ نفر (۸/۴۴ درصد) زن.
سن	حداقل سن ۱۶ سال، حداکثر سن ۶۵ سال (۱/۲۰ درصد زیر ۲۰ سال، ۶/۳۰ درصد بین ۲۰ تا ۳۰ سال، ۳/۳۳ درصد بین ۳۰ تا ۴۰ سال و ۱/۱۶ درصد بیش از ۴۰ سال).
وضعیت تأهل	۱۹۶ نفر (۵/۵۵ درصد) متأهل، ۱۳۵ نفر (۲/۳۸) مجرد و ۲۲ نفر (۲/۶ درصد) مطلقه و بیوه.
سطح تحصیلات	۶۸ نفر (۲/۱۹ درصد) زیر دیپلم، ۱۱۹ نفر (۷/۳۳ درصد) دیپلم تا فوق دیپلم، ۱۴۱ نفر (۹/۳۹ درصد) کارشناسی و ۲۵ نفر (۱/۷ درصد) کارشناسی ارشد و بالاتر.
وضعیت اشتغال	۱۰۶ نفر (۳۰ درصد) کارمند، ۱۲۱ نفر (۳/۳۴ درصد) کارگر یا شغل آزاد، ۴۶ نفر (۱۳ درصد) خانه‌دار و ۸۰ نفر (۷/۲۲ درصد) بیکار.
قومیت	۱۶۹ نفر (۹/۴۶ درصد) فارس، ۸۰ نفر (۷/۲۲ درصد) لر، ۷۷ نفر (۸/۲۱ درصد) ترک، و سایر قومیت‌ها ۲۷ نفر (۶/۷ درصد).

جدول شماره ۵: آزمون تفاوت میانگین رواداری اجتماعی بر حسب جنسیت

متغیر	جنسیت	N	میانگین	میانگین تفاوت	خطای استاندارد تفاوت	t	درجه آزادی	آزمون لوین	
								سطح معناداری	F
رواداری اجتماعی	مرد	۱۹۵	۸۴/۸۹۲	۰/۸۱۶	۰/۷۱۲	۱/۱۴۶	۳۵۱	۰/۲۵۰	۰/۷۷۶
	زن	۱۵۸	۸۴/۰۷۵						۰/۳۷۹

همان گونه که نتایج جدول نشان می دهد میزان t مشاهده شده آزمودنی های زن و مرد برابر ۱/۱۴۶ است که با توجه به درجه آزادی ۳۵۱ و سطح معناداری ۰/۰۵، معنادار نیست؛ در نتیجه فرض صفر رد نمی شود. لذا می توان با ۹۵ درصد اطمینان بیان داشت که میزان رواداری اجتماعی مردان و زنان با یکدیگر برابر است؛ همچنین سطح معناداری به دست آمده برای آزمون لوین نشان دهنده همگنی واریانس ها است.

جدول شماره ۶: بررسی رابطه همبستگی بین متغیرهای سن و درآمد با رواداری اجتماعی

متغیرها	رواداری اجتماعی	
	r	p
سن	۰/۳۱۰	۰/۰۰۰
درآمد	-۰/۰۸۴	۰/۰۹۳

نتایج جدول نشان می دهد که به احتمال ۹۹ درصد رابطه معناداری بین سن و رواداری اجتماعی وجود دارد. همچنین ضریب همبستگی گویای شدت رابطه متوسط بین دو متغیر است؛ به عبارتی با افزایش سن، میزان رواداری بین قومیت ها نیز افزایش می یابد، اما رابطه معناداری بین درآمد و رواداری اجتماعی با سطح معناداری ۰/۰۹۳ وجود ندارد.

جدول شماره ۷: آزمون تحلیل واریانس رواداری اجتماعی بر اساس وضعیت تأهل، سطح

تحصیلات، وضعیت شغل و قومیت با رواداری اجتماعی

سطح معناداری	f	میانگین مجذورات	درجه آزادی	مجموع مجذورات	منبع تغییرات		
					وضعیت تأهل	رواداری اجتماعی	بین گروهی
۰.۱۱۴	۱.۹۹۸	۸۷.۷۸۳	۳	۲۶۳.۳۵۰	بین گروهی	رواداری اجتماعی	وضعیت تأهل
		۴۳.۹۳۳	۳۴۹	۱۵۳۳۲.۶۴۵	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵.۹۹۴	کل		
۰.۴۳۰	۲.۱۹۸	۹۵.۴۵۲	۶	۵۷۲.۷۱۳	بین گروهی	رواداری اجتماعی	میزان تحصیلات
		۴۳.۴۲۰	۳۴۶	۱۵۰۲۳.۲۸۱	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵.۹۹۴	کل		
۰.۰۹۵	۱.۹۹۱	۸۷.۲۱۴	۴	۳۴۸.۸۵۵	بین گروهی	رواداری اجتماعی	وضعیت شغلی
		۴۳.۸۱۴	۳۸۴	۱۵۲۴۷.۱۳۹	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵.۹۹۴	کل		
۰.۸۳۹	۰.۲۸۱	۱۲.۵۲۴	۳	۳۷.۵۷۲	بین گروهی	رواداری اجتماعی	وضعیت قومی
		۴۴.۵۸۰	۳۴۹	۱۵۵۵۸.۴۲۳	درون گروهی		
			۳۵۲	۱۵۵۹۵.۹۹۴	کل		

همان‌طور که مشاهده می‌شود، میزان F مشاهده‌شده وضعیت تأهل برابر ۱/۹۹۸ است که با توجه به درجه آزادی (۳/۳۴۹) و سطح معناداری ۰/۰۵ معنادار نیست. در نتیجه فرض صفر رد نمی‌شود؛ لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان بیان داشت که میزان رواداری اجتماعی در بین افراد متأهل، مجرد و مطلقه با یکدیگر برابر است. با توجه به نتایج جدول، میزان F مشاهده‌شده برای سطح تحصیلات برابر ۲/۱۹۸ است که با توجه به درجه آزادی (۶/۳۴۶) و سطح معناداری ۰/۰۵ معنادار است. در نتیجه فرض صفر رد می‌شود و لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان بیان داشت که میزان اثر سطح تحصیلات بر

رواداری اجتماعی پاسخ‌گویان با یکدیگر متفاوت است. بنابراین با افزایش سطح تحصیلات، رواداری اجتماعی قومیت‌ها افزایش می‌یابد.

نتایج نشان می‌دهد میزان F مشاهده شده وضعیت شغلی برابر ۱/۹۹۸ است که با توجه به درجه آزادی (۳/۳۴۹) و سطح معناداری ۰/۰۵ معنادار نیست. در نتیجه فرض صفر تأیید می‌شود و لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان بیان داشت که میزان رواداری اجتماعی در بین افراد با وضعیت شغلی مختلف (کارگر، کارمند، آزاد و...) با یکدیگر برابر است.

همچنین نتایج نشان می‌دهد میزان F مشاهده شده ترکیب قومیتی برابر ۰/۲۸۱ است که با توجه به درجه آزادی (۳/۳۴۹) و سطح معناداری ۰/۰۵ معنادار نیست، و در نتیجه فرض صفر تأیید می‌شود. لذا می‌توان با ۹۵ درصد اطمینان بیان داشت که میزان رواداری اجتماعی در بین قومیت‌های مختلف (فارس، ترک، لر و...) در شهرستان کازرون با یکدیگر برابر است.

جدول شماره ۸: ضریب هم‌بستگی پیرسون: ابعاد دینداری با رواداری اجتماعی

رواداری هویتی	رواداری رفتاری	رواداری عقیدتی	رواداری سیاسی	رواداری اجتماعی	ابعاد دینداری	
					بعد اعتقادی (باور)	بعد مناسکی (عملی)
۰.۲۳۱**	۰.۳۸۸**	۰.۲۷۶**	۰.۲۹۹**	۰.۴۴۹**	ضریب هم‌بستگی پیرسون	
۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	سطح معناداری	
۰.۳۱۰**	۰.۱۵۰**	۰.۱۲۸*	۰.۲۲۱**	۰.۲۹۳**	ضریب هم‌بستگی پیرسون	
۰.۰۰۰	۰.۰۰۵	۰.۰۱۶	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	سطح معناداری	

رواداری هویتی	رواداری رفتاری	رواداری عقیدتی	رواداری سیاسی	رواداری اجتماعی	ابعاد دینداری	
					بعد تجربی (احساسات و عواطف)	بعد پیامدی (رفتاری)
۰.۱۵۹**	۰.۲۴۶**	۰.۳۱۱**	۰.۲۰۸**	۰.۳۴۳**	ضریب همبستگی پیرسون	
۰.۰۰۳	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	۰.۰۰۰	سطح معناداری	
۰.۳۳۷**	۰.۱۶۰**	۰.۱۸۲**	۰.۱۶۶**	۰.۲۹۰**	ضریب همبستگی پیرسون	
۰.۰۰۰	۰.۰۰۳	۰.۰۰۱	۰.۰۰۲	۰.۰۰۰	سطح معناداری	

همان گونه که در جدول مشاهده می شود، بین بعد اعتقادی و رواداری اجتماعی و تمامی زیرمؤلفه های آن همبستگی معناداری در سطح ۰/۰۱ وجود دارد؛ بنابراین فرض صفر رد می شود و می توان گفت بعد اعتقادی قومیت ها با رواداری اجتماعی رابطه معناداری دارد و از آنجا که ضریب همبستگی برابر با ۰/۴۹۹ است؛ این تأثیر نیز مثبت است، یعنی با افزایش میزان بعد اعتقادی دینداری، میزان رواداری اجتماعی در بین قومیت ها افزایش می یابد.

بر اساس جدول مشاهده می شود که بین بعد مناسکی (عملی) دینداری و رواداری اجتماعی با زیرمؤلفه های (سیاسی، رفتاری، هویتی و عقیدتی) همبستگی معناداری در سطح ۰/۰۱ وجود دارد؛ بنابراین فرض صفر رد می شود. همچنین میزان ضریب همبستگی ۰/۲۹۳ نشانه تأثیر مثبت و رابطه معنادار این بعد بر رواداری اجتماعی است.

بر اساس نتایج بین بعد تجربی (احساسات و عواطف) دینی و رواداری اجتماعی با زیر مؤلفه‌های آن هم‌بستگی معناداری در سطح ۰/۰۱ وجود دارد؛ بنابراین فرض فرض صفر رد می‌شود؛ با توجه به اینکه ضریب هم‌بستگی ۰/۳۴۳ می‌باشد؛ این تأثیر نیز مثبت است.

نتایج جدول نشان می‌دهد که بین بعد پیامدی (رفتاری) دینداری و رواداری اجتماعی با زیر مؤلفه‌های آن هم‌بستگی معنادار در سطح ۰/۰۱ وجود دارد؛ بنابراین فرض صفر رد می‌شود. همچنین با توجه به میزان ضریب هم‌بستگی ۰/۲۹۰ رابطه مثبت و معنادار است.

با توجه به نتایج ملاحظه می‌شود که بین متغیر مستقل دینداری و ابعاد آن با رواداری اجتماعی و ابعاد آن شرط هم‌بستگی برقرار است.

جدول شماره ۹: ضریب هم‌بستگی بین میزان دینداری با رواداری اجتماعی

متغیر	ضریب هم‌بستگی	سطح معناداری
دینداری با رواداری اجتماعی	۰/۳۴۶	۰/۰۰۱

نتایج جدول شماره ۹ نشان می‌دهد بین متغیر دینداری با رواداری اجتماعی هم‌بستگی معناداری در سطح ۰/۰۱ وجود دارد. بر اساس معیار کوهن میزان ضریب هم‌بستگی (۰/۳۴۶) گویای هم‌بستگی متوسط بین دو متغیر است، اما علامت مثبت هم‌بستگی گویای رابطه مستقیم است، یعنی با افزایش میزان دینداری، میزان رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها نیز افزایش می‌یابد.

جدول شماره ۱۰: نتایج رگرسیون خطی برای بررسی
پیش‌بینی‌کننده‌های رواداری اجتماعی

ضریب معناداری	آماره T	ضریب استاندارد	ضرایب غیر استاندارد		
			خطای استاندارد	B	
۰/۰۳	۳/۰۸۵		۰/۷۷۵	۳۲۱/۵۰۶	ضریب ثابت
۰/۰۴۲	۳/۳۲۴	۰/۱۷۸	۰/۱۱۱	۸۲۱/۰۷۹	بعد باور (اعتقادی)
۰/۰۲۱	۳/۰۶۳	۰/۱۵۷	۰/۱۱۴	۳۸۱/۱۲۵	بعد مناسکی (عملی)
۰/۰۳۶	۲/۳۲۱	۰/۱۶۸	۰/۱۰۷	۳۵۴/۰۵۶	بعد تجربی (احساسات و عواطف)
۰/۰۴۵	۵/۰۶۰	۰/۱۵۵	/۱۰۳	۱۹۵/۱۱۲	بعد پیامدی (رفتاری)

با توجه به جدول شماره ۱۰، بعد باور (اعتقادی) بیش از ۱۷ درصد نوسان‌های موجود در رواداری اجتماعی بین قومیت‌ها را تبیین می‌نماید. همچنین ابعاد مناسکی بیش از ۱۵ درصد، تجربی بیش از ۱۶ درصد و پیامدی بیش از ۱۵ درصد نوسان‌های موجود در رواداری اجتماعی را تبیین می‌کنند.

نتیجه گیری

به اعتقاد دورکیم، دین زائیدهٔ مناسک است و از طریق مشارکت در مناسک و مراسم مذهبی، نوعی همدلی پدید می آید که سبب تعامل و پیوند میان افراد جامعه می شود (همیلون، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶). آیین های مذهبی مردم را گرد هم می آورد و بدین سان پیوندهای مشترک شان را دوباره تصدیق می کند و در نتیجه هم بستگی اجتماعی را تحکیم می بخشد. بر اساس نظریه مناسک، شرکت در جشن ها، اعیاد و مراسم مذهبی موجب پیوند اجتماعی، کاهش تنش اجتماعی و در نهایت همگرایی و رواداری اجتماعی خواهد شد. دین موجب آرامش روحی، کمک به حل مشکلات و تسکینی برای رنج های انسان ها است. دین افراد را به صداقت و ارزش های اخلاقی سوق می دهد؛ چراکه اساس دیانت، ایمان همراه با محبت است. جنبه های خودخواهانه و جزم اندیشی دینی، راهی برای رواداری ندارد، بلکه توسل به خشونت را برای دینداران تجویز می کند، اما جنبه های نوع خواهانه دین به دنبال تحقق نفس است، نه اطاعت و فرمان برداری و القائات؛ بنابراین به دنبال رابطه با هم نوع و رواداری است. فرد معتقد، احساس می کند در زندگی سراسر مادی، یک نقطه اتکای معنوی وجود دارد و با این تفکر خود را به معبودش وامی گذارد و با او احساس آرامش می کند. بنابراین این تغییر نگرش موجب احساس نزدیک بودن به دیگران، احساس راحتی، نزدیکی به خدا و کمک به حل مشکلات می کند. این تعامل و پیوند به نوبه خود می تواند عامل کاهش تنش اجتماعی، احساس همگرایی و رواداری اجتماعی تلقی گردد (افروغ، ۱۳۷۳، ص ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۱؛ فروم، ۱۳۸۲، ص ۵۱). پاتنام نیز بر این عقیده است که افرادی که دارای شبکه های اجتماعی متعدّدند، مداراجو ترند (Erickson & Côté, 2009:52).

بر اساس نتایج، بین میزان باور (اعتقادات) مذهبی و رواداری اجتماعی با $r=0/449$ و $sig=0/000$ رابطه معناداری وجود دارد. در نتیجه فرضیه فوق تأیید گردید؛ یعنی با افزایش مؤلفه اعتقادی دینداری، رواداری اجتماعی نیز افزایش خواهد یافت. وبر معتقد است آموزه های مذهبی این طور به انسان ها وانمود می کند که بی عدالتی های آشکار

جهان ظاهری‌اند و بدین ترتیب دین می‌تواند خصلت به‌ظاهر خودسرانه جهان را معنا کند و در واقع توجیه خوش‌بختی و بدبختی را برای انسان‌ها فراهم کند. اعتقادات مذهبی در یک جامعه، ارزش‌ها و هنجارهای گروه را به‌وسیله اضافه کردن بُعد مقدس به زندگی روزمره، تقویت و تحکیم می‌بخشد (کلانتری و حسینی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۰).

بر اساس نتایج، بین پابندی به عمل (مناسک) دینی و رواداری اجتماعی $r=0/293$ و $sig=0/000$ رابطه معناداری وجود دارد؛ یعنی با افزایش بعد عمل (مناسکی) دینداری، رواداری اجتماعی افزایش خواهد یافت. این نتیجه هم‌سو با نتایج صابر (۱۳۸۳) و کرمی و همکاران (۱۳۹۱)، اما برخلاف نتایج تحقیق مؤمنی و همکاران (۱۳۹۵) است. از دید مالینوفسکی، مناسک نیرومندترین وسیله یکپارچگی برای گروه‌هایی است که هم‌بستگی آنها متزلزل شده است و بهترین شیوه ترمیم روحیه تضعیف‌شده گروه به شمار می‌آید (همیلتون، ۱۳۷۷). به نظر دیویس، مناسک مذهبی دل‌بستگی افراد را به هدف‌های گروهی تشدید می‌کند و یگانگی اعضای جامعه را با یکدیگر تقویت می‌کند (آرون، ۱۳۸۲).

بر اساس نتایج، بین بعد تجربی (عواطف و احساسات) دینی و رواداری اجتماعی $r=0/343$ و $sig=0/000$ رابطه معناداری وجود دارد؛ یعنی با افزایش بعد تجربی (عواطف و احساسات) دینی، رواداری اجتماعی افزایش خواهد یافت. به اعتقاد مالینوفسکی دین ریشه در فشارها و تنش‌های عاطفی دارد و در بروز مشکلات، انسان‌ها را یاری می‌دهد و آرامش روحی را برای آنها به ارمغان می‌آورد. همچنین آدی می‌گوید دین برای انسان حمایت و تسلی به بار می‌آورد (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۲۰۸). گیریتس نیز می‌گوید دین با نوید غلبه نهایی عدالت در جهان، باعث آرامش روحی و خوش‌بختی در افراد می‌شود (ویلیم، ۱۳۷۷).

بر اساس نتایج، بین بعد پیامدی (رفتاری) دینداری و رواداری اجتماعی با $r=0/290$ و $sig=0/000$ رابطه معناداری وجود دارد؛ یعنی با افزایش بعد پیامدی (رفتاری) دینداری، رواداری اجتماعی افزایش خواهد یافت. بر این اساس دستورالعمل‌های دینی، افراد را به سوی همگرایی و رواداری سوق می‌دهد. جان لاک، جوهر و اساس دیانت را

ایمان معطوف به محبت می‌داند. دیویس نیز معتقد است دینداری عزم افراد را برای رعایت هنجارهای گروهی تقویت می‌کند و بدین وسیله یگانگی افراد جامعه را با اعضای دیگر تقویت می‌کند (همیلتون، ۱۳۷۷).

بر اساس نتایج، بین دینداری و رواداری اجتماعی با $r=0/346$ و $sig=0/000$ رابطه معناداری وجود دارد؛ یعنی با افزایش دینداری و رشد آموزه‌های دینی در بین اعضای قومیت‌ها، رواداری اجتماعی نیز افزایش خواهد یافت. نتایج این پژوهش هم‌سو با تحقیقات بیاتی و همکاران (۱۳۹۷)، صابر و همکاران (۱۳۸۰) و استوفر (Stouffer, 1992) و... بوده است.

نتایج پژوهش مؤید آن است که هرچه سن افراد بالاتر می‌رود، رواداری بیشتر می‌شود. بر اساس فرضیه تماس، رواداری بیشتر در میان مردمی است که با شبکه‌های اجتماعی متنوع سروکار دارند و در موقعیت اجتماعی مختلف حضوری فعال دارند (کوته و دیگران، ۲۰۰۹م)؛ با توجه به این فرضیه، بالارفتن سن افراد و حضور در شبکه‌های اجتماعی گسترده و همچنین اشغال پایگاه‌ها و جایگاه‌های اجتماعی مختلف، منجر به تماس‌های گسترده و در نهایت رواداری اجتماعی خواهد شد. نتایج این فرضیه هم‌سو با نتایج تحقیق مؤمنی و همکاران (۱۳۹۵) است. همچنین سطح تحصیلات تأثیر معناداری بر رواداری اجتماعی داشته است؛ یعنی هرچه سطح تحصیلات افراد بالاتر رفته، رواداری اجتماعی آنها در زمینه‌های مختلف نیز افزایش پیدا کرده است. بر اساس دیدگاه پاتنام، تحصیلات را می‌توان سرمایه اجتماعی-فرهنگی دانست که در نهادینه کردن رفتارها و نگرش‌های دموکراتیک نقش بسیار مهمی دارد (Erickson & Côté, 2009). افراد تحصیل کرده به دلیل آشنایی با دیدگاه‌های متفاوت و تجربه‌های زیسته متفاوت، جزم‌اندیشی کمتری دارند و دارای رواداری اجتماعی بیشتری هستند. بنابر تحقیقات گذشته، تحصیلات از عوامل تأثیرگذار بر رواداری اجتماعی بوده است (مؤمنی و همکاران، ۱۳۹۵؛ مقتدایی، ۱۳۸۹؛ جهانگیری، ۱۳۹۰؛ ادیبی سده، ۱۳۹۱؛ Côté & Erickson, Dineen, 2001). همچنین میانگین رواداری اجتماعی در مردان و زنان تفاوت معناداری ندارد؛ به این معنا که رواداری در زنان و مردان یکسان است. این نتیجه برخلاف نتیجه تحقیق

آقابخشی و همکاران (۱۳۹۰) است. پژوهش حاضر مؤید این است که میزان رواداری اجتماعی با توجه به سطح درآمد، وضعیت شغلی و تأهل، در بین پاسخگویان، یکسان است. همچنین نتایج گویای آن است که میزان رواداری اجتماعی با توجه به گروه‌های قومی (فارس، لر، ترک و...) یکسان بوده است. این نتیجه برخلاف نتایج پژوهش‌های ادیبی و همکاران (۱۳۹۱) و رستگار و بهشتی (۱۳۹۲) است که در نتایج تحقیق‌شان بیان کرده بودند رواداری با جامعه‌پذیری قومی و قوم‌مداری رابطه معناداری دارد.

ریشه همه امور به باورها برمی‌گردد. از این رو هرچه باورها قوی‌تر باشد و از کیفیت بیشتری برخوردار باشد، نتایج عملی بهتری خواهد داشت. پیشنهاد می‌شود سیاست‌گذاران اجتماعی دو مقوله زیر را در نظر بگیرند:

۱. تقویت نظام‌های باور کنش‌گران اجتماعی
۲. آموزش و فهم دانش دینی و عملیاتی کردن باورهای دینی در رفتار اجتماعی و اشاعه آن در درون جامعه.

فهرست منابع

۱. آرون، ریمون. (۱۳۸۲). مراحل اساسی در جامعه‌شناسی (مترجم: باقر پرهام)، تهران: نشر نی.
۲. آزاد ارمکی، تقی؛ مهري، بهار. (۱۳۷۷). بررسی مسائل اجتماعی ایران (چاپ اول). تهران: مؤسسه جهاد.
۳. آلپورت، گوردن. (۱۳۷۹). دین و تعصب (مترجم: نازنین شارکنی). مجله کیان، ص ۵۲.
۴. ادیبی سده، مهدی؛ رستگار، یاسر؛ بهشتی، سیدصمد. (۱۳۹۱). مدارای اجتماعی و ابعاد آن بین اقوام ایرانی. فصلنامه رفاه اجتماعی، ۱۳(۵۰)، صص ۳۵۳-۳۷۶.
۵. آقابخشی، حبیب‌اله؛ فریدون، کامران؛ نصیرپور، مجید. (۱۳۹۰). شناخت عوامل اجتماعی مؤثر بر سطح تحمل اجتماعی در شهر سراب. فصلنامه پژوهش اجتماعی، ۴(۱۰).
۶. افروغ، عماد. (۱۳۷۳). دین و قشربندی اجتماعی. مجله راهبرد، ۳(۳)، صص ۱۰۴-۱۱۹.
۷. اکبری، حسین؛ و فخاری، روح‌اله. (۱۳۹۶). نقش قومیت در رفتار انتخاباتی اجتماعات چندقومیتی (مورد مطالعه: شهرستان بجنورد). جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۸(۶۶)، صص ۹۰-۷۱.
۸. بشیریه، حسین. (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی تجدد ۱. مجله نقد و نظر، ۳(۹)، صص ۷۴-۸۵.
۹. بهشتی، سیدصمد؛ رستگار، یاسر. (۱۳۹۲). تبیین جامعه‌شناختی مدارای اجتماعی و ابعاد آن در بین اقوام ایرانی. مسائل اجتماعی ایران، ۴(۲)، صص ۳۷-۷.
۱۰. پنجه‌بند، سیدیوسف. (۱۳۸۵). بررسی تأثیر خانواده بر میزان اعتماد اجتماعی دانش‌آموزان سال سوم دبیرستان‌های شهر تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی. دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده علوم اجتماعی، گروه جامعه‌شناسی.
۱۱. دیلینی، تیم. (۱۳۸۷). نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی (مترجم: بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، چاپ چهاردهم). تهران: نشر نی.
۱۲. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دین (مترجم: باقر پرهام، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.

۱۳. ژاندرن، سادا. (۱۳۷۸). تساهل در تاریخ اندیشه غرب (مترجم: عباس باقری). تهران: نشر نی.
۱۴. سراج‌زاده، سیدحسین؛ توکلی، مهناز. (۱۳۸۰). بررسی تعریف عملیاتی دینداری در پژوهش‌های اجتماعی. نامه پژوهش، ۵(۲۱-۲۰).
۱۵. جهانگیری، جهانگیر؛ افراسیابی، حسین. (۱۳۹۰). مطالعه خانواده‌های شهر شیراز در زمینه عوامل و پیامدهای مدارا. فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۲(۴۳)، صص ۱۵۳-۱۷۵.
۱۶. صابر، سیروس. (۱۳۸۳). بررسی رابطه میزان و انواع دینداری با رواداری اجتماعی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی. دانشگاه تربیت معلم تهران، دانشکده علوم اجتماعی، گروه جامعه‌شناسی.
۱۷. طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۸۲). تاریخ سیاسی اندیشه جدید در اروپا. تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۸. عسگری، علی؛ شارع‌پور، محمود. (۱۳۸۸). گونه‌شناسی مدارا و سنجش آن در میان دانشجویان دانشکده‌های علوم اجتماعی دانشگاه تهران و علامه طباطبایی. فصلنامه تحقیقات فرهنگی، ۸(۸)، صص ۳۴-۱.
۱۹. فکوهی، ناصر. (۱۳۸۵). فرهنگ ملی، فرهنگ قومی-جماعتی و بازار اقتصاد صنعتی. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۷(۱)، صص ۱۲۶-۱۴۸.
۲۰. فروم، اریک. (۱۳۸۲). روان‌کاوی دین (مترجم: آسن نظریان). تهران: مروارید.
۲۱. کلاتری، عبدالحسین؛ حسینی‌زاده، سیدسعید. (۱۳۹۴). دین، سلامت روان و احساس تنهایی: بررسی نسبت میان میزان دینداری و سلامت روان با احساس تنهایی (مورد مطالعه: شهروندان تهرانی). جامعه‌شناسی کاربردی، ۲۶(۴)، صص ۴۴-۲۵.
۲۲. کدیور، محسن. (۱۳۷۶). تساهل و تسامح دینی: پویایی و بالندگی یا التقاط و انحراف. کیهان فرهنگی، ۱۳۵(۱۳۵)، صص ۴-۱۱.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۵۹). اصول کافی (ج ۵). قم: انتشارات علمیه اسلامیه.
۲۴. مشیری، مهشید. (۱۳۷۱). فرهنگ زبان فارسی. تهران: انتشارات سروش.
۲۵. مقصودی، مجتبی. (۱۳۸۰). تحولات قومی در ایران، علل و زمینه‌ها. تهران: صاحب کوش.

۲۶. مقتدایی، فاطمه. (۱۳۸۹). بررسی و سنجش میزان مدارای اجتماعی و عوامل اجتماعی و فرهنگی مؤثر بر آن. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، گروه جامعه‌شناسی.
۲۷. مؤمنی، مریم؛ ایمان، محمدتقی؛ رجبی، ماهرخ. (۱۳۹۵). بررسی جامعه‌شناختی رابطه الگوهای دینداری با انواع رواداری اجتماعی در بین دانشجویان دانشگاه شیراز. فرهنگ در دانشگاه اسلامی، ۶(۳)، صص ۳۲۲-۳۴۰.
۲۸. ویلم، ژان پل. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی ادیان (مترجم: عبدالرحیم گواهی). تهران: نشر تبیان.
۲۹. وارناک، مری. (۱۳۷۹). مرزهای مدارا. به نقل از: مقاله: چند کتاب درباره مدارا. مجله کیان، (۴۵)، ص ۱۹۶.
۳۰. وبر، ماکس. (۱۳۸۲). دین، قدرت، جامعه (مترجم: احمد تدین). تهران: هرمس.
۳۱. همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷). جامعه‌شناسی دین (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: ثالث.
۳۲. همیلتون، ملکم. (۱۳۸۱). جامعه‌شناسی دین (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ دوم). تهران: تبیان.
33. Stouffer, S. (1992). *Communism, Conformity & Civil Liberties: A Cross-Section of The Nation Speaks Its Mind*. New Brunswick New Jersey: Transaction Publishers.
34. Voget, paul. (2002). Social Tolerance and Education, *Review of Education. Pedagogy and Cultural Studies*, 9(1), pp. 41-52.
35. King, P. (1976). *toleration London*. george allen & unwin.
36. Phelps, E. (2004). *White Students Attitudes towards Asian American Students at the University of Washangton: a study of Social Tolerance and Cosmopolitanism*. Dissertation, New York University.
37. Karpov, V. (2002). Religiosity & Tolerance in the United states & Poland, *Journal for the scientific study of Religion*, (41), pp. 267-288.
38. Glock & Stark. (1966). Dimention of religion commitment. *The measured of religisity*, chapter (8), pp. 279-292.
39. Genia, V., & Shaw, D. G. (1991). Religion, intrinsic-extinsic orientation, and depression. *Review of Religious Research*, (32), pp. 274-283.

40. Johnson R. Byron, and Jang, Sung Joon. (2004). Explaining Religious Effects on Distress Among African Americans. *Journal for the Scientific Study of Religion*, (43), pp. 239-260.
41. Katnik, A. (2002). Religion, Social Class, and Political Tolerance. *International Journal of Sociology*, 32, pp. 14-38.
42. Kobayashi, T. (2010). Social Bridging Social Capital In Online communities: Heterogeneity and Social Tolerance of Online Game Players in Japan. *Journal of Human Communication Research*, (36), pp. 546-56.
43. Côté, Rochelle R. Andersen, R. Erickson, Bonnie. H. (2013). Social Capital and Ethnic Tolerance: the Opposing Effects of Diversity and Competition. In *The Handbook of Research Methods and Applications on Social Capital*, P. 91.
44. Côté, Rochelle R. & Erickson, Bonnie H. (2009). Untangling the Roots of Tolerance How Forms of Social Capital Shape Attitudes Toward Ethnic Minorities and Immigrants. *Journal of American Behavioral Scientist*, (52), pp. 1664-1689.
45. Dennis Y. (2007). Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of Political Toleration. *Doctoral Dissertation, Department of Political Science*. Duke University.
46. Dineen, J. (2001). The Impact of Political Participation on Political Tolerance in America. *Doctoral Dissertations*:
<http://digitalcommons.uconn.edu/dissertations/AAI3004841>.

References

1. A, Raymond. (1382 AP). *Main currents in sociology* (B. Parham, Trans.), Tehran: Ney Publications. [In Persian]
2. Adibi Sadeh, M., & Rastegar, Y., & Beheshti, S. S. (1391 AP). Social tolerance and its dimensions between Iranian ethnic groups. *Journal of Social Welfare*, 13(50), pp. 353-376. [In Persian]
3. Afrough, E. (1373 AP). Religion and social stratification. *Journal of Strategy*, (3), pp. 104-119. [In Persian]
4. Akbari, H., & Fakhari, R. (1396 AP). The role of ethnicity in the electoral behavior of multiethnic communities (Case study: Bojnourd city). *Journal of Applied Sociology*, 28(66), pp. 71-90. [In Persian]
5. Allport, G. (1379 AP). *Religion and prejudice* (N. Sharkani, Trans.). Kian Magazine, p. 52. [In Persian]
6. Aqabakhshi, H., & Fereydoun, K., & Nasirpour, M. (1390 AP). Recognition of social factors affecting the level of social tolerance in Sarab city. *Journal of Social Research*, 4(10). [In Persian]
7. Asgari, A., & Sharepour, M. (1388 AP), Typology of tolerance and its assessment among students of the faculties of social sciences, University of Tehran and Allameh Tabatabai. *Journal of Iranian Cultural Research*, (8), pp. 1-34. [In Persian]
8. Azad Armaki, T., & Mehri, B. (1377 AP). *A Study of Social Issues in Iran* (First Edition). Tehran: Jihad Institute. [In Persian]
9. Bashirieh, H. (1375 AP). Sociology of Modernity 1. *Journal of Naqd va Nazar*, 3(9), pp. 74-85. [In Persian]
10. Beheshti, S. S., & Rastegar, Y. (1392 AP). Sociological explanation of social tolerance and its dimensions among Iranian ethnic groups. *Journal of Social Problems of Iran*, 4(2), pp. 7-37.
11. Côté, Rochelle R. & Erickson, Bonnie H. (2009). Untangling the Roots of Tolerance How Forms of Social Capital Shape Attitudes Toward Ethnic Minorities and Immigrants. *Journal of American Behavioral Scientist*, (52), pp. 1664-1689.

12. Côté, Rochelle R. Andersen, R. Erickson, Bonnie. H. (2013). Social Capital and Ethnic Tolerance: the Opposing Effects of Diversity and Competition. In *The Handbook of Research Methods and Applications on Social Capital*, p. 91.
13. Delaney, Tim. (1387 AP). *Classical Theories of Sociology* (B. Sedighi., & V. Toloui, Trans.). (14th ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
14. Dennis Y. (2007). Tolerating on Faith: Locke, Williams, and the Origins of Political Toleration. *Doctoral Dissertation, Department of Political Science*. Duke University.
15. Dineen, J. (2001). The Impact of Political Participation on Political Tolerance in America. *Doctoral Dissertations*: <http://digitalcommons.uconn.edu/dissertations/AAI3004841>.
16. Durkheim, E. (1383 AP). *Basic forms of the life of religion* (B. Parham, Trans.). (1st ed.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
17. Fekohi, N. (1385 AP). National culture, ethnic-communal culture and industrial economy market. *Journal of Iranian Sociological Association*, 7(1), pp. 126-148. [In Persian]
18. Fromm, E. (1382 AP). *Psychoanalysis and Religion*. (A. Nazarian, Trans.). Tehran: Morvarid. [In Persian]
19. Genia, V., & Shaw, D. G. (1991). Religion, intrinsic-extinsic orientation, and depression. *Review of Religious Research*, (32), pp. 274-283.
20. Glock & Stark. (1966). Dimension of religion commitment. *The measured of religiosity*, chapter 8, pp. 279-292.
21. Hamilton, M. (1378 AP). *Sociology of Religion* (M, Thalasi, Trans.). Tehran: Thaleth. [In Persian]
22. Hamilton, M. (1381 AP). *Sociology of Religion* (M. Thalasi, Trans.). (2nd ed.). Tehran: Tebyan. [In Persian]
23. Jahangiri, J., & Afrasiabi, H. (1390 AP). Study of families in Shiraz on the factors and consequences of tolerance. *Journal of Applied Sociology*, 22(43), pp. 153-179. [In Persian]
24. Jandron, S. (1378 AP). *Tolerance in the History of Western Thought* (A, Bagheri Trans.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]

25. Johnson R. Byron, and Jang, Sung Joon. (2004). Explaining Religious Effects on Distress Among African Americans. *Journal for the Scientific Study of Religion*, (43), pp. 239-260.
26. Kadivar, M. (1376 AP). Religious tolerance: dynamism and maturity or eclecticism and deviation. *Kayhan Farhangi*, (135), pp. 4-11. [In Persian]
27. Kalantari, A., & Hosseini Zadeh, S. S. (1394 AP). Religion, mental health and feeling of loneliness: A study of the relationship between religiosity and mental health with feeling of loneliness (Case study: Tehran citizens). *Journal of Applied Sociology*, 26(4), pp. 25-44. [In Persian]
28. Karpov, V. (2002). Religiosity & Tolerance in the United states & Poland, *Journal for the scientific study of Religion*, (41), pp. 267-288.
29. Katnik, A. (2002). Religion, Social Class, and Political Tolerance. *International Journal of Sociology*, 32, pp. 14-38.
30. King, P. (1976). *Toleration*. London. george allen & unwin.
31. Kobayashi, T. (2010). Social Bridging Social Capital In Online communities: Heterogeneity and Social Tolerance of Online Game Players in Japan. *Journal of Human Communication Research*, (36), pp. 546-56.
32. Koleyni, M. (1359 AP). *Usul Kafi*. (vol. 5). Qom: Islamic Scientific Publications. [In Persian]
33. Maghsoudi, M. (1380 AP). *Ethnic developments in Iran, causes and contexts*. Tehran: Sahib Kowsar. [In Persian]
34. Mo'meni, M., & Iman, M. T., & Rajabi, M. (1395 AP). Sociological study of the relationship between religiosity patterns and types of social tolerance among students of Shiraz University. *Journal of Culture in the Islamic University*, 6(3), pp. 322-340. [In Persian]
35. Moshiri, M. (1371 AP). *Persian dictionary*. Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
36. Muqtada'ei, F. (1389 AP). *Assessing and measuring the degree of social tolerance and social and cultural factors affecting it*. Master Thesis in Sociology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Faculty of Economics and Social Sciences, Department of Sociology. [In Persian]

37. Panjehband, S. Y. (1385 AP). *Investigating the effect of family on the level of social trust of third year high school students in Tehran*. Master Thesis in Social Science Research. Tehran Teacher Training University, Faculty of Social Sciences, Department of Sociology. [In Persian]
38. Phelps, E. (2004). *White Students Attitudes towards Asian American Students at the University of Washington: a study of Social Tolerance and Cosmopolitanism*. Dissertation, New York University.
39. Saber, S. (1383 AP). *Investigating the relationship between the amount and types of religiosity and social tolerance*. Master Thesis in Sociology. Tehran Teacher Training University, Faculty of Social Sciences, Department of Sociology. [In Persian]
40. Serajzadeh, S. H., & Tavakoli, M. (1380 AP). *Investigating the operational definition of religiosity in social research*. *Nameh Pajouhesh*, 5(20-21). [In Persian]
41. Stouffer, S. (1992). *Communism, Conformity & Civil Liberties: A Cross-Section of The Nation Speaks Its Mind*. New Brunswick New Jersey: Transaction Publishers.
42. Tabatabaei, S. J. (1382 AP). *The Political History of New Thought in Europe*. Tehran: Negahe Mo'aser Publications. [In Persian]
43. Voget, paul. (2002). Social Tolerance and Education, *Review of Education. Pedagogy and Cultural Studies*, 9(1), pp. 41-52.
44. W, Jean Paul. (1377 AP). *Sociology of Religions* (A. Gowahi, Trans.). Tehran: Tebyan Publications. [In Persian]
45. Warnack, M. (1379 AP). *Boundaries of tolerance. Quoted from: Article: Several books about tolerance*. *Kian Magazine*, (45), p.196. [In Persian]
46. Weber, M. (1382 AP). *Religion, Power, Society* (A. Tadayon Trans.). Tehran: Hermes. [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

Qasem Ebrahimipour, Kamran Oveysi, Reza Abravesh, Habibullah Babaei, Mohammad Amin Pak Zamani, Karim Khan Mohammadi, Davood Rahimi Sajasi, Sayyid mir saleh Hosseini jebelli, Mohammad Reza Zamiri, Ruhollah Abbaszadeh, Sayyid Hossein Fakhr Zare, Ibrahim Fathi, Mohammad Kazem Karimi, Hossein hajmohammadi, Mehdi Nasiri.



The Quarterly Journal of

ISIAM

and Social Studies

Vol. 8, No. 3, Winter, 2021

31

Islamic Sciences and Culture Academy

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 and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

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

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 پدر:	نام و نام خانوادگی:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:

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

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: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی