



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

# فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال سوم / شماره ۳ / پاییز ۱۴۰۲ / پیاپی ۱۱



خودکنترلی در اجتماع؛ سازوکارهای رویش و عوامل زدایش آن  
از منظر قرآن کریم  
علی اصغر شعاعی

مبانی اجتماعی و معرفتی بیداری اسلامی از منظر قرآن کریم  
سهیلا همتی مامو، فاطمه اردشیری، زهرا رضایی

پیامدهای اجتماعی حرام خواری در ابعاد اقتصادی و فرهنگی  
از منظر آموزه‌های قرآن کریم  
حسن نورمحمدی، محمد مهدی فیروز مهر

صور تبندی ظروف و سطوح مشارکت سیاسی در قرآن  
علی آقاجانی

دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کهف در پرتوی تحلیل ساختاری آن  
علی‌اصغر نصیری، مهدی نصیری

سیر تطور دین در جامعه؛ مطالعه مقایسه‌ای اندیشه علامه طباطبایی  
در المیزان و دورکیم  
محمد سلطانیه، رضا آذربان



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

# فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال سوم / شماره ۳ / پاییز ۱۴۰۲ / پیاپی ۱۱

- صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود
- مدیر مسئول: داود صائمی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- سردبیر: ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی

## ○ اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور
- دکتر شهلا باقری، دانشیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر حسین بستان، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- دکتر علی حسن بیگی، دانشیار دانشگاه اراک
- دکتر سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- دکتر حسن خیری، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر حسین سوزن چی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
- دکتر کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
- دکتر الهه شاه پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- دکتر سیدحسین شرف الدین، استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- دکتر رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- دکتر روح اله محمد علی نژاد عمران، دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

- کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
- ویراستار ادبی: زهرا آبیار
- مترجم انگلیسی: حسن عالمی بکناش
- طراحی و صفحه آرایی: محمد فرمند

این فصلنامه با همکاری انجمن علمی قرآن و عه‌دین ایران منتشر می‌شود.

فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی بر اساس مجوز شماره ۸۶۷۹۵ مورخ ۱۳۹۹/۰۸/۱۲ اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می‌شود.

نشریه قرآن و علوم اجتماعی بر اساس آئین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۱ در ارزیابی سال ۱۴۰۱ وزارت علوم موفق به کسب رتبه (ب) شده است

## راهنمای ارسال مقاله

- ۱- «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ۲- مقالات ارسالی به «فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی» نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ۳- با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهنهت یابی می شوند، برای تسریع فرآیند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ۴- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.

### فرآیند ارسال مقاله به نشریه

- ۱- نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه (به آدرس <http://arq.quran.ac.ir>) جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ۲- برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش ارسال مقاله اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ۳- 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- فصلنامه علمی قرآن و علوم اجتماعی، فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی، ترجمه معذور است.  
فایل هایی 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 تعهد نامه (با امضای همه نویسندگان)

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.  
(ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال چهار فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

### حجم مقاله:

تعداد واژگان مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه

تعداد کلیدواژه ها: ۴ تا ۷ کلیدواژه

تعداد واژگان چکیده: ۱۷۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد)

### نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

۱- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

۲- فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.

۳- تغییر تاریخ ارسال و پذیرش مقالات، اسامی نویسندگان و ترتیب آنها در مقاله و مشخصات سازمانی نویسندگان بعد از ثبت در سامانه به هیچ وجه امکان پذیر نمی باشد.

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

۲- دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

۳- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

۴- طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

## ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان
  ۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع / مساله / سوال، هدف، روش، نتایج)
  ۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)
  ۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)
  ۵. نتیجه گیری (بحث و تحلیل نویسنده)
  ۶. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش کتابنامه، ذیل عنوان References درج شوند).
- درج پانویس، ارجاعات درون متن و منابع:
- ۱- از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
  - ۲- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
  - ۳- از نقل قول های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتما در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
  - ۴- نقل قول های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول " " و بیش از آن به صورت تورفتگی نوشته شود.

## ارجاعات درون متن

- ۱- به هیچ وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- ۲- اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.
- ۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م
- ۴- در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.

- ۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
- ۶- اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
- ۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

### فهرست منابع پایانی:

- ۱- قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.
- ۲- در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W
- ۳- درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.
- ۴- منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند، و در متن به آنها ارجاع داده نشده، نباید در بخش منابع درج شوند).
- ۵- نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
- ۶- اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتماً باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.

## فهرست

- خودکنترلی در اجتماع؛ سازوکارهای رویش و عوامل زدایش آن از منظر قرآن کریم ..... ۲۸ - ۸  
علی اصغر شعاعی
- مبانی اجتماعی و معرفتی بیداری اسلامی از منظر قرآن کریم ..... ۵۴ - ۲۹  
سهیلا همتی مامو، فاطمه اردشیری، زهرا رضایی
- پیامدهای اجتماعی حرام خواری در ابعاد اقتصادی و فرهنگی از منظر آموزه‌های قرآن کریم ..... ۷۳ - ۵۵  
حسن نورمحمدی، محمد مهدی فیروز مهر
- صورت‌بندی ظروف و سطوح مشارکت سیاسی در قرآن ..... ۱۰۰ - ۷۴  
علی آقاجانی
- دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کهف در پرتوی تحلیل ساختاری آن ..... ۱۲۱ - ۱۰۱  
علی اصغر نصیری، مهدی نصیری
- سیرتطور دین در جامعه؛ مطالعه مقایسه‌ای اندیشه علامه طباطبایی در المیزان و دورکیم ..... ۱۵۰ - ۱۲۲  
محمد سلطانیه، رضا آذریان



## Self-Control in Society; its Development Mechanisms and Removal Factors from the Perspective of the Holy Qur'an

(Received: 2022-08-16 / Accepted: 2023-11-21 )

Ali Asghar Shoaie<sup>1</sup>

### ABSTRACT

Society and its institutions are an arena for all types of behaviors that play an essential role in human success or failure. One of the most important tools that can put a person's behavior on the right path and prevent him from deviating is self-control, which plays a major role in achieving great goals. Given the importance of this issue, in this research, using the descriptive-analytical method, self-control in society, the mechanisms of its development, and the factors of its removal have been studied from the perspective of the Holy Qur'an.

In the process of achieving the important feature of self-control, some factors can correct human behavior and put human beings on the path of growth and excellence; while some factors prevent the correction of human behavior and cause the removal of his self-control. Among the results of the research is that the most important mechanisms of self-control are strengthening beliefs, piety, thinking, determination, contemplation, and calculation. The most important factors in removing it are following the whims of the ego, self-forgetfulness, arrogance and self-praise, and weakness of will.

**KEYWORDS:** The Holy Qur'an, Self-Control, Development Mechanisms, Removal Factors, Control Management.

---

1- Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran, shoaie@quran.ac.ir



# خودکنترلی در اجتماع؛ سازوکارهای رویش و عوامل زدایش آن از منظر قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۳۰)

علی اصغر شعاعی<sup>۱</sup>

## چکیده

جامعه و نهادهای آن عرصه‌ی انواع رفتارهایی است که نقش اساسی در موفقیت یا شکست انسان‌ها دارد. یکی از مهم‌ترین ابزارهای که می‌تواند رفتارهای انسان را در مسیر صحیح قرار داده و از انحراف آن جلوگیری کند، خودکنترلی است که در نیل انسان به اهداف والا نقش بارزی دارد. نظر به اهمیت این مسئله، در این تحقیق با کاربری روش توصیفی-تحلیلی، خودکنترلی در اجتماع و سازوکارهای رویش و عوامل زدایش آن از منظر قرآن کریم موردبررسی قرار گرفته است. در فرآیند دست یافتن به صفت مهم خودکنترلی، برخی از عوامل می‌تواند رفتار انسان را تصحیح کرده و انسان را در مسیر رشد و تعالی قرار دهد؛ درحالی‌که عواملی مانع تصحیح رفتارهای انسان است و باعث زدایش ویژگی خودکنترلی در انسان می‌شود. از نتایج تحقیق این است که مهم‌ترین سازوکارهای رویش خودکنترلی عبارت است از تقویت باورها، تقوا، تفکر، عزم، مراقبه و محاسبه؛ و مهم‌ترین عوامل زدایش آن عبارت است از پیروی از هوای نفس، خود فراموشی، تکبر و خودستایی و ضعف اراده.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، خودکنترلی، سازوکار رویش، عوامل زدایش، مدیریت کنترل.

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، shoaei@quran.ac.ir



## ۱. مقدمه

انسان معاصر چنان محور هدف‌های بیرونی و ابزارهای تحقق آن‌ها شده است که فراموش کرده، فلسفه اساسی او در این‌همه کوشش به‌منزله ابزاری در جهت دستیابی به یک هدف اساسی درونی است؛ تا جایی که «هدف» نادیده انگاشته شده و «ابزار» جایگزین آن شده است. این عدم تعادل و ناهماهنگی بین دو عرصه درون و بیرون، پیامدهای منفی و آسیب‌های جبران‌ناپذیری برای زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها در پی داشته و موجب شده است تا تلاش طاقت‌فرسای بشر در عرصه بیرون در بعد فیزیکی و جسمی - و پیشرفت علمی و فن‌آوری - در بعد فکری - نه تنها موجبات سعادت و آرامش درونی انسان‌ها را فراهم نسازد؛ بلکه در بسیاری موارد در آن اخلال نیز وارد کند. یکی از راهکارهای رفع این معضل، استفاده از دانش مدیریت با کارکردهای مختلف از قبیل برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی، انگیزش و کنترل است.

از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که انسان را از تهدیدها و انحرافات احتمالی محافظت کرده و برای رسیدن به رشد و تعالی در مسیر صحیح رهنمون می‌کند، مهارت خودکنترلی به معنای مدیریت به خویشتن است. در حقیقت، کسی که مدیریت بر خویشتن دارد، خود را مسئول زندگی خودش می‌داند و معتقد است آنچه بر سرش می‌آید، مثبت یا منفی، ناشی از رفتار خودش است (صفاری نیا، ۱۳۸۹: ۳۲).

از سوی دیگر، از نظر اسلام، مهم‌ترین ناظران بر کار انسان عبارت‌اند از: نظارت الهی، پیامبران، امامان و مؤمنان، امام زمان (ع)، فرشتگان و اعضای بدن انسان (فروزنده، ۱۳۸۵: ۷۲-۷۵). این نظام دارای بخش‌های نظارتی زیر است: نظارت خداوند متعال (نظارت الهی)، نظارت فرد بر اعمال خود (خودکنترلی)، نظارت عمومی (نظارت همگانی)، نظارت سازمانی (خدمتی، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

در این تحقیق با الگو قرار دادن آموزه‌های وحیانی و با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی، تلاش شده است سازوکارهای رویش و عوامل زدایش خودکنترلی در اجتماع مورد بررسی قرار گیرد.

## ۲. پیشینه‌ی تحقیق

مبحث خودکنترلی یکی از اساسی‌ترین مباحث مدیریتی در یک اجتماع به شمار می‌رود. آغاز گفتگو درباره‌ی سازمان‌ها، در مباحثی پیرامون ساختارهای تشکیلاتی و سازمانی، انگیزش،

بهداشت و نگهداشت نیروی انسانی مستلزم طرح مسئله کنترل و خودکنترلی است و مکاتب مختلف مدیریت، مباحث خودکنترلی را به اشکال مختلف در مباحث خویش مطرح نموده‌اند. مفهوم خودکنترلی در آغاز در تئوری‌های مربوط به مکتب کلاسیک (۱۹۳۰ م) مطرح شد که بر مفروضاتی نظیر (سازمان رسمی - اصول عام و ثابت - انسان اقتصادی - تأکید بر کارایی) استوار است (رضائیان، ۱۳۸۷: ۴۱-۴۷).

با رشد و تکامل تئوری‌های مدیریت، موضوع خودکنترلی جایگاه و اهمیت ویژه‌ای یافت به طوری که به‌عنوان نمونه، در تئوری مدیریت بر مبنای هدف، کنترل عملاً عبارت است از خودکنترلی. این مطلب ناشی از مشارکت فعال کارکنان و مدیران هر قسمت در تعیین اهداف واحد خود و پذیرش مسئولیت لازم برای رسیدن به این هدف است (ایران‌نژاد، ۱۳۷۸: ۱۵۳). در رابطه با مباحث خودکنترلی با تأکید بر آموزه‌های قرآنی، تاکنون تحقیقات متعددی صورت گرفته است؛ از جمله مقالات «خودکنترلی در نظام کنترل و نظارت اسلامی» نوشته سید علی سجادی (۱۳۸۵، شماره ۲۳)؛ «بررسی عوامل ضعف خودکنترلی از منظر قرآن کریم» نوشته سمیه دریس‌سوی و علی‌نقی فقیهی (بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۱)؛ «الگوی از خودکنترلی در فرهنگ اسلام» نوشته حمید زارع (۱۳۸۴، شماره ۴۵)؛ «نقش باورها در خودکنترل شدن رفتارهای سازمانی از منظر قرآن کریم» نوشته عبدالمؤمن حکیمی (۱۳۹۶، شماره ۱) اما هیچ‌کدام به‌طور جداگانه به سازوکارهای رویش و عوامل زدایش خودکنترلی نپرداخته‌اند.

### ۳. مفهوم شناسی

**کنترل:** از نظر لغوی، کنترل معانی متعددی دارد؛ از جمله نظارت کردن، تنظیم کردن، بازرسی، بازبینی، مقایسه کردن و محدود کردن (زارعی، ۱۳۸۰: ۲۵۵). از آنجاکه واژه‌ای که دربرگیرنده مفهوم کامل کنترل باشد شناسایی نشده است، در فارسی به همان صورت، لغت کنترل استفاده می‌شود (همان: ۲۵۵). در علم مدیریت، کنترل «فعالیتی است که ضمن آن، عملیات پیش‌بینی شده با عملیات انجام‌شده مقایسه می‌شود و در صورت وجود اختلاف و انحراف بین آنچه «باید» باشد و آنچه «هست» نسبت به رفع و اصلاح آن‌ها اقدام می‌شود» (صادقپور، ۱۳۵۳: ۱۵۹).

این فرایند برای تصحیح مستمر عملکرد سازمان در جهت دستیابی به اهداف سازمانی به کار گرفته می‌شود. (رضائیان، ۱۳۸۷: ۴۹۶) اهمیت و ضرورت کنترل در سازمان تا آنجاست که

بدون کنترل هیچ برنامه‌ای به‌درستی اجرا نمی‌شود و میزان پیشرفت در جهت تحقق اهداف را مشخص نمی‌گردد (زارعی، ۱۳۸۰: ۲۵۶).

**خودکنترلی:** تعبیر «خود» در دانش سازمان و مدیریت بازگشت به مجموعه‌ی ابعاد وجودی یا هویت یک شخص دارد (دوبرین، اندرو جی، ۱۳۸۸: ۸۸). خودکنترلی یک ویژگی درونی در افراد است که آنان را به‌سوی انجام تکالیف و وظایف، بدون دخالت نظارت عامل بیرونی متمایل می‌سازد (الوانی، ۱۳۹۹: ۱۳۴) به‌دیگر سخن، خودکنترلی یک مراقبت در درون شخص است که بر اساس آن می‌تواند به وظایف صحیح خود عمل کرده و از رفتارهای نادرست دوری کند. از این‌رو در تعریف دیگری آمده است که خودکنترلی به فرآیندی اطلاق می‌شود که بر مبنای آن افراد بدون تهدید، اجبار و تطمیع، به تکالیف و وظیفه‌های خود متعهد شده و عمل کرده و بیشترین توان خود را برای تحقق اهداف فردی، گروهی و سازمانی به کار می‌گیرد (زارع، ۱۳۸۴: ۴۴-۴۵). بر اساس خودکنترلی، وظایف محوله انجام و رفتارهای ناهنجار و غیرقانونی ترک می‌شود، بی‌آنکه نظارت یا کنترل خارجی در بین باشد (آقاپیروز، ۱۳۸۴: ۳۱۷).

جمع‌بندی این که خودکنترلی یک نوع مراقبت درونی است که موجب توانمندی فرد در کنترل ارادی فرآیندهای درونی و برونی شده و علاوه بر دایره عمل، فکر و اندیشه انسان را نیز شامل می‌شود.

#### ۴. مبانی علمی خودکنترلی

در سیر تحول اندیشه‌های سازمان و مدیریت دو حرکت متمایز قابل تشخیص است: یکی تأکید بر مسائل انسانی و دیگری تأکید بر مسائل فنی (نیکواقبال، ۱۳۸۷: ۹). مکتب کلاسیک با تأکید بر مسائل فنی بیشترین توجه خود را بر تقویت مهارت فنی مبذول داشته است و مکتب رفتاری توجه عمده‌ی خود را به مهارت انسانی معطوف نمود و نگرش سامانه‌ای با درک پیچیدگی‌های کل سازمان و تأکید بر مهارت ادراکی تلاش نمود، با جذب و کاربرد همه‌ی مفاهیم و اندیشه‌های مکتب کلاسیک و رفتاری به ایجاد وحدت و یگانگی میان نظریه‌های مختلف پردازد (همان).

یکی از اصول مهم خودکنترلی، «اصل حیطة کنترل و نظارت» است (نیکواقبال، ۱۳۸۷: ۹). در این دیدگاه کنترل یکی از چهار کارکرد عمده‌ی مدیریت به‌شمار می‌رود (علاقه‌بند، ۱۳۸۴: ۱۶۴). فایول یکی از نظریه‌پردازان این مکتب کلاسیک در مدیریت با تعریف کنترل به‌عنوان

«انطباق با برنامه‌ها، نهاده‌ها و اصول از قبل تعیین شده»، بر این امر تأکید نموده است که وظیفه کنترل در سازمان هم جنبه فعال دارد و هم جنبه عکس‌العملی. به عقیده او «هدف کنترل کشف ضعف و اشتباهات، برای رفع و جلوگیری از تکرار آن‌ها است» (امیری، ۱۳۸۳: ۱۵۴).

فایول معتقد است که کنترل زمانی مؤثر است که به‌موقع انجام گیرد، ضمانت اجرایی داشته باشد و دارای تدبیر و مقررات درمانی (به‌منظور جلوگیری از انحراف) باشد (فایول، ۱۳۳۷: ۱۵۸، ۱۳۳۷؛ پارکینسون، ۱۳۷۷: ۲۱؛ پرهیزکار، ۱۳۶۸: ۵۰-۵۳؛ شفریتز، ۱۳۳۷: ۴۶) از این رو، شیوه‌های کنترل سنتی مبتنی بر کاربرد مقررات و نظارت دقیق بود (دفت، ۱۳۸۱: ۳۸۱). در این میان نظریه ماکس وبر در زمینه سازمان و مدیریت به اصول اختیارات و سلطه در سازمان‌ها و چگونگی پیدایش و منشأ سلطه و قدرت سازمانی افراد و مقامات مربوط می‌گردد (پیو، ۱۳۵۲: ۵). به نظر ماکس وبر وظیفه اصلی مدیریت این است که کاربرد دستورها، مقررات و قوانین اداری را برنامه‌ریزی، اجرا و کنترل نماید (وبر، ۱۳۷۴: ۲۷۳). اتزیونی یکی دیگر از سنت‌گراها، مسئله کنترل در سازمان را بسیار ظریف دانسته و می‌نویسد:

«کیفیت مصنوعی سازمان‌ها، توجه زیاد آن‌ها به عملکرد و گرایش آن‌ها به پیچیدگی، خیلی فراتر از میزان طبیعی، موجب می‌شود که کنترل‌های غیررسمی و اتکا به هویت سازمان‌ها به‌وسیله مشاغل غیرممکن شود. اغلب سازمان‌ها در اغلب اوقات نمی‌توانند به افراد مشارکت‌کننده متکی باشند و از آن‌ها بخواهند که به تعهداتشان داوطلبانه عمل کرده، بدون اینکه نیازی به مشوق‌های اضافی باشد، وظایف خود را به انجام رسانند؛ بنابراین سازمان‌ها برای حمایت از سازگاری هنجارها با مقررات و دستورها به توزیع رسمی و ساختاریافته مصوبات و پاداش‌ها نیاز دارد» (اسکات، ۱۳۸۷: ۴۹۶).

یکی از نظریات در مدیریت، نظریه روابط انسانی است که از تضاد نظریه‌های کلاسیک با روح و روان انسان سرچشمه می‌گیرد و بر اساس طبیعت و خصوصیات انسان پایه‌گذاری شده است (فیضی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۹). به نظر مگ گریگور یکی از نظریه‌پردازان نظریه نئوکلاسیک، اگر انسان اهداف سازمان را متعلق به خود بداند، کنترل‌های افراطی ضرورت ندارد. او خودکنترلی را انتخاب کرده، ابتکاراتش را توسعه خواهد داد (نیکواقبال، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۲) چه اینکه خودکنترلی و علاقه‌مندی کارکنان به کار، هزینه‌های کنترل را به حداقل می‌رساند (پارکینسون، ۱۳۷۰: ۲۲) به عبارت دیگر، خود‌هدایتی، از انضباط تحمیلی به مراتب مؤثرتر است؛ لذا مک‌گری گور با نگرش منفی نسبت به نظارت و کنترل مستقیم می‌گوید: سیستم کنترل

صرفاً سوء تفاهم و خصومت ایجاد می کند. روابط را در داخل سازمان تحریف می کند و سیستم با شکست مواجه می شود (امیرکبیری، ۱۳۷۷: ۹۹).

اصولاً مدیریت پیش از آن که جنبه‌ی جمعی داشته باشد، جنبه‌ی فردی دارد (عاصمی پور، ۱۳۸۷: ۴). امروزه با پیچیدگی مدیریت، تحولی در معیارهای سنجش کنترل‌های استراتژیک ایجاد شده است. مورتی می گوید: این معیارها، قبلاً بر اساس چشم‌انداز بود؛ اما امروزه بر اساس سازگاری، انطباق و خودسازی است. در معیارهای جدید کنترل در شرایطی باز و نامحدود به جای دستور و کنترل، به صورت خودکنترلی و خودسازی مطرح است (مورتی، ۱۳۸۹: ۱۶۲). نکته دیگر در خودکنترلی، وجود پایبندی درونی و بیرونی به صورت هم‌زمان است؛ صورتی از آن در شکل خودکنترلی ظهور می کند و صورت دیگر آن، به وسیله مقررات و استانداردها و به شکل کنترل بیرونی. هر سامانه کنترل و نظارت خود را با پایبندی سامانه‌های فرعی خویش تثبیت می کند که همان اجزا و افراد آن هستند (جوکار، ۱۳۸۳: ۷۷).

## ۵. خودکنترلی در قرآن کریم

از منظر آموزه‌های دینی، خودکنترلی، همان پرهیزکاری و خویش‌تن‌داری است که در آموزه‌های وحیانی از آن با اصطلاح تقوا یاد شده است. علامه طباطبایی تقوا را مزیتی حقیقی می داند که آدمی را به سعادت حقیقی که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است می‌رساند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۸: ۴۹۰). بی‌شک تقوی محمل سنجش کرامت انسان در پیشگاه خدا است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) و افرادی که ویژگی خودکنترلی را در خود تقویت کرده‌اند، با تقوا، سالم‌تر و کامل‌ترند. برخی آیات به صورت غیرصریح ناظر بر خودکنترلی است که در ذیل به آن پرداخته شده است:

**کنترل بر نفس، عامل هدایت انسان:** در برخی آیات بر مسئله کنترل نفس تأکید شده است. در سوره مبارکه مائده آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده: ۱۰۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خودتان پردازید. هرگاه شما هدایت یافتید، آن کس که گمراه شده است به شما زبانی نمی‌رساند. بازگشت همه شما به سوی خداست. پس شما را از آنچه انجام می‌دادید، آگاه خواهد کرد.

این آیه مبارکه بیان می‌دارد که هر کس مسئول کار خویش است و می‌گوید شما مراقب حال

خویشتن باشید (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۷: ۹۴). آیه مبارکه مطلبی را به طور روشن بیان کرده است که آیه زیر به اجمال به آن پرداخته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حشر: ۲۰)؛ هان ای کسانی که ایمان آورده اید! پرهیزید از عذاب خدا و باید که هرکسی در انتظار پاداشی باشد که خود برای فردای خود پیش فرستاده و پرهیزید از عذاب خدا، به درستی خداوند با خبر است از آنچه که می کنید.

در این آیه به انسان توصیه شده است که لجام نفس خود را کنترل کرده و از رفتارهای صالح خویش که سرمایه‌ی گران بهاست محافظت و مراقبت کند؛ زیرا نفس انسان مؤمن، مسیر هدایت او به سوی سعادت و کمال است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۶: ۱۵۶).

**توصیه به مؤمنان جهت کنترل خود و خانواده:** در سوره‌ی تحریم بر مسئله تحکیم خانواده تأکید شده است آنجا که می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، خود و کسانتان را از آتشی که سوخت آن، مردم و سنگ‌هاست حفظ کنید.

در آیه‌ی یادشده واژه‌ی «قوا» با ساختار جمع امر حاضر آمده که مشتق از مصدر «وقایه» است. «وقایه» به مفهوم محافظت خود از هرگونه خطری است که ممکن است به انسان صدمه زده یا ضرر برساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱) یکی از خطرهای جدی برای انسان، پیروی از خواهش‌های نفسانی و افتادن در دام گناه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۴۷۷)؛ بنابراین معنای آیه مبارکه نگهداری خویشتن به ترک معاصی و عدم تسلیم در برابر شهوات سرکش است و نگهداری خانواده به تعلیم و تربیت و امر به معروف و نهی از منکر و فراهم ساختن محیطی پاک و خالی از هرگونه آلودگی، در فضای خانه و خانواده است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۸: ۳۱۶). بی شک اولین گام در اصلاحات، اصلاح خود و بستگان و سپس اصلاح جامعه است (قرائتی، ۱۳۸۳، ۱۰: ۱۳۰) بر اساس این آیه، کیفر رها کردن خانواده و نزدیکان، هیزم آتش دوزخ شدن است.

## ۶. برگشت آثار و پیامدهای عدم کنترل نفس به خود افراد

مسئلاً پیامد عدم کنترل نفس به خود شخص برمی گردد که برخی آیات از جمله آیه ذیل بر این موضوع دلالت دارد: «لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴)؛ و هیچ کس جز بر زیان خود [گناهی] انجام نمی دهد و هیچ باربرداری بار [گناه] دیگری را برنمی دارد. مفاد آیه‌ی یادشده آن است که هیچ فردی مرتکب عمل صالح یا طالح نمی شود،

مگر آنکه بازگشت آثار و پیامدهای آن به خودش برمی گردد و هیچ کسی آثار رفتارهای درست و نادرست دیگران را بر دوش نمی کشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۷: ۳۹۵).

جمع بندی این که در آموزه های قرآن کریم برای خودکنترلی که یک اصطلاح علمی است، با عبارت خاصی نام برده نشده؛ ولی در برخی آیات با ویژگی های آمده است که می توان از قراین آن، خودکنترلی را برداشت و ارائه داد که مهم ترین واژه ی مرتبط با آن، واژه ی تقوی است.

## ۷. سازوکارهای رویش خودکنترلی در افراد جامعه

در این بخش برخی از سازوکارهایی که باعث به وجود آمدن و رویش صفت خودکنترلی در انسان شده و او را به سوی مسیر درست هدایت می کند ذکر می شود.

**تقویت باورها:** واژه باور در فارسی به عقیده، ایمان و اعتقاد ترجمه شده است (آریان پور، ۱۳۸۵، ۲: ۲۰۱). باورها اندیشه هایی هستند که فرد به درستی و حقانیت آن اعتقاد دارد (پارسا، ۱۳۸۳: ۲۱۲). اساسی ترین باور دینی، ایمان به خدا و یکتاپرستی است. ایمان به خداوند آثار متعددی در رفتار انسان دارد. این که می داند خداوند همه جا حاضر و ناظر و مراقب و همیشه و همه جا با انسان است (زحیلی، ۱۴۱۸، ق، ۲۷: ۲۹۳)؛ زیرا خدا را همواره ناظر بر اعمال خود می بیند (حدید: ۴) و بر اساس کلام وحی، آفریدگارش را از رگ گردن به خود نزدیک تر می بیند (ق: ۱۶) و خدای تعالی را کسی می داند که نفس آدمی را آفریده و آثاری برای آن قرار داده، پس خدای تعالی بین نفس آدمی و خود نفس و بین نفس آدمی و آثار و افعالش واسطه است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۸: ۳۴۷) از این رو، می کوشد در برخورد با دیگران و ادای وظایف و رعایت حقوق، رضایت او را جلب کند و رفتارهایش را در زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی برای رسیدن به رشد، تعالی و کمال تنظیم نماید.

همچنین با مراجعه به آموزه های دینی درمی یابیم که بالاترین شکل پاسخ گویی، آن است که از درون افراد ناشی می شود، نه از بیرون و جامعه و برای ترغیب و تحریک انسان ها به انجام کارهای پسندیده و روی گردانی از کارهای ناپسند بسیار قوی تر و نیرومندتر از هر جهان بینی غیردینی است؛ زیرا از یک سو، اصولی که از دو منبع معتبر قرآن و سنت استخراج می شوند، با طبیعت انسان سازگاری دارند؛ چنان که قرآن کریم می فرماید: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴)؛ آیا آن کسی که موجودات را آفریده از حال آن ها آگاه نیست؟! درحالی که او (از اسرار دقیق) باخبر و آگاه است!

ممکنات وابسته وجود خداوند هستند و اگر لحظه‌ای پیوند آن‌ها از ذات پاکش قطع شود، راه فنا پیش می‌گیرند، توجه به این پیوند دائمی و خلقت مستمر، بهترین دلیل بر علم خداوند نسبت به اسرار همه موجودات در هر زمان و هر مکان است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۹: ۲۱) لذا خدای سبحان محیط به خلاق است، هم به عین و جسم آن‌ها و هم به آثار و اعمالشان، چه ظاهرش و چه باطنش، چه اینکه پنهان بدانند و چه آشکار کنند و چگونه تصور دارد که محیط باشد؛ ولی آگاه نباشد؟! (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۹: ۳۵۵) از سوی دیگر، برخی از اصول ارائه‌شده توسط قرآن و سنت، اساساً در راستای محافظت افراد از افتادن در دام هواها، هوس‌ها و فزون‌طلبی قرار دارند. برخی دیگر از این اصول و آموزه‌ها، انسان‌ها را قادر می‌سازند تا از دانش‌ها و تجربیات به‌دست‌آمده، در جهت پیشرفت زندگی مادی و معنوی خود هردو بهره‌برداری کنند.

در نتیجه، بر اساس آموزه‌های قرآن، نخستین گام برای رویش خودکنترلی، تزریق جهان‌بینی صحیح در افراد است. خودکنترلی که از درون انسان بجوشد، مؤثرتر و ماندگارتر از خودکنترلی است که از نظارت بیرونی ناشی می‌شود.

**تقوا و پرهیزکاری:** در ادبیات قرآنی، مسئله‌ی خودکنترلی با عنصر «تقوا» پیوندی ناگسستنی یافته است. این واژه، در اصل از ماده «وقایه» به معنای معنی حفظ شیء است، از آنچه به او زیان برساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱) و نیز به معنای نگهداری یا خویشنداری است (طباطبایی، ق ۱۴۱۷، ۲۰: ۲۹۷) به تعبیر دیگر، نیروی کنترل درونی است که انسان را در برابر طغیان شهوات حفظ می‌کند. تقوا، از قدرت بازدارندگی و نیروی حرکتی پرتوانی برخوردار است که ماشین وجود انسان را از پرتگاه‌ها حفظ و از سستی‌ها و خطاها بازمی‌دارد. چنانچه در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرُنَّ نَفْسُ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حشر: ۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت) خدا پرهیزید و هر کس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده و از خدا پرهیزید که خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است به مؤمنین دستور می‌دهد که خویشتن را محاسبه کنید قبل از آنکه به حساب شما برسند (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۸: ۱۰۲).

در موضوع تقوا توجه به دو نکته ضروری است: اول آنکه در روایات از تعبیرات «ورع» و «پرهیز» به حرام‌های خدا تفسیر شده و از آنجایی که تقوا ارتباط دوسویه به انجام واجبات و ترک محرمات دارد، لاجرم باید چنین برداشت کرد که تقوا یعنی انجام دادن واجبات و ترک کردن محرمات. دوم آنکه توجه کردن به رفتارهایی که انسان برای آخرت خود می‌فرستد، امری غیر از

تقوا است. نسبت آن با تقوا نظیر نسبت صنعتگری می ماند که نظر اصلاحی به صنعت خود برای تکمیل آن دارد؛ زیرا هر صاحب عمل یا صنعتگری آنچه را انجام داده یا ساخته است، نظر دقیق می اندازد تا ببیند نقص و عیب در کجاست و آیا عیبی و نقصی دارد یا خیر؟ تا در صورت نقص تلاش کند تا آن را برطرف سازد یا اگر مشکلی بود آن را جبران کند. بر همین اساس یک مؤمن نیز درباره‌ی رفتارهای خود نظری دوباره بیندازد تا اگر عیب و نقصی در آن‌ها دید برطرف ساخته و اصلاح کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۹: ۲۱۸) اصولاً خمیرمایه تقوی دو چیز است: یاد خدا یعنی توجه به مراقبت دائمی الله و حضور او در همه جا و همه حال و توجه به دادگاه عدل خداوند و نامه اعمالی که هیچ کار صغیر و کبیری وجود ندارد مگر اینکه در آن ثبت می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ۲۳: ۵۴۱) و به دلیل توجه به این دو اصل (مبدأ و معاد)، بیان قرآنی خودکنترلی، در مفهوم ارزشی «تقوا» تجسم یافته است.

**عزم:** «عزم» در لغت، به معنای «تصمیم محکم» است و گاهی به هر چیز محکم نیز عزم گفته می شود. کلمه «عزم» عبارت است از تصمیم قلبی بر گذراندن و فیصله دادن به کاری و اگر صبر را که همان حبس نفس از انجام امری است، از عزم دانسته، از این جهت است که عقد قلبی مادام که سست نشده و این گره دل بازنگشته، انسان بر آن امری که بر انجامش تصمیم گرفته و در دل گره زده است، پابرجا و بر تصمیم خود باقی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۵۶۵) بنابراین عزم، به معنای الزام و ایجاب (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۱: ۱۵۰) و تصمیم جدی بر کاری است و آن قبل از اراده است و منظور از تصمیم جدی آن تصمیمی است که از جهت کمیت، امتداد و دوام به گونه‌ای باشد که موجب تحقق اراده برای انجام کاری شود.

این واژه در قرآن کریم در آیات مختلف به تناسب ذکر شده است و همین معنا از آن اراده شده است؛ مانند: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ چون تصمیم قلبی بر انجام و امضای کار گرفتی بر خدا توکل کن.

بنابراین عزم، تصمیمی است که به عمل منجر می شود. میزان به مرحله عمل رساندن خواست و تصمیم در افراد مختلف، تفاوت می کند که می توان آن را «توان عزم» نامید که در برخی افراد، ضعیف و در برخی دیگر، قوی تر است. به دنبال تفکر به قصد کنترل خویشتن، فرد به عزمی جدی برای اصلاح رفتار خود می رسد. اهمیت این گام تا جایی است که برخی بزرگان، میزان و ملاک انسانیت را که می تواند از غایات مدیریت خویشتن محسوب شود، «توان عزم» او می دانند (رضائیان، ۱۳۹۳: ۵-۳۹)؛ بنابراین عزم به این معناست که شخص پس از قطعیت و

یقین به درستی کاری، اقدام جدی بر انجام آن داشته باشد و کوتاه نیاید و در اینجا منظور، اتیان تکالیف دینی و جبران کاستی‌های پیشین است که خود از عوامل زایش خودکنترلی است

**مراقبه و محاسبه:** مراقبه از واژه‌ی «رَقَبَ» به معنای حفظ کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱: ۲۵) و در متون اخلاق اسلامی، پیشینه‌ی مراقبه به «مرابطه» بازمی‌گردد که عبارت است از نگاهبانی و مواظبت عقل از نفس (نراقی، ۱۳۷۹، ۳: ۱۲۴). خدای متعال در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (حشر: ۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت) خدا بپرهیزید و هر کس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده و از خدا بپرهیزید که خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است!

خداوند در این آیه انسان را دستور به محافظت، مراقبت و محاسبه می‌دهد (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۸: ۱۰۲). محاسبه ضد فراموشی و غفلت است و آن این است که انسان در هر شبانه‌روز وقتی را معین نماید که در آن وقت به حساب نفس خود برسد و طاعات و نافرمانی خود را بررسی نماید. پس اگر نفسش را مقصر یافت، آن را مورد سرزنش قرار دهد و گرنه پروردگارش را شکر و سپاس گوید (نراقی، ۱۳۷۹، ۲: ۲۹۶).

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که در آن‌ها به محاسبه دقیق در روز قیامت می‌پردازد که محاسبه بندگان در آن روز بسیار با دقت انجام خواهد شد، به گونه‌ای که کوچک‌ترین اعمال و گفتار انسان حتی به اندازه حبه و مثقال نیز مورد حساب‌رسی قرار خواهد گرفت؛ به عنوان نمونه خدای تعالی می‌فرماید: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا» (انبیاء: ۴۷)؛ می‌گذاریم ترازوهای عدل را در روز قیامت، پس هیچ نفسی ظلم کرده نمی‌شود به هیچ چیز. یا در آیه دیگر می‌فرماید: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸)؛ هر کس به قدر ذره‌ای عمل خیر کند آن را خواهد دید و به قدر ذره‌ای از هر کس عمل شرّ سرزند به آن خواهد رسید.

یکی از آیاتی که دلالت روشنی بر محاسبه نفس دارد، آیه ۱۸ سوره مبارکه حشر است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از (مخالفت) خدا بپرهیزید؛ و هر کس باید بنگرد تا برای فردایش چه چیز از پیش فرستاده؛ و از خدا بپرهیزید که خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است.

در این آیه، به هر سه مرحله از مراحل محاسبه نفس، (مراقبه، محاسبه و معاقبه)، اشاره شده

است. در ابتدای این آیه خداوند، به تقوا امر می‌کند که بیانگر مرحله مراقبه است؛ یعنی انسان مراقب اعمال خود باشد که در مسیر تقوا قرار گیرد. در مرحله بعد، به محاسبه اشاره دارد و می‌فرماید اعمال خود را حساب کنید و آن‌ها را از نظر نیکی و بدی ارزیابی کنید. منطبق قرآن کریم، پیش فرستادن است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۸: ۱۰۲).

این امر دوباره به تقوا، فرمانی است بر اینکه هنگام نظر و محاسبه اعمالی که کرده‌اید، از خدا پروا کنید و چنان نباشد که عمل زشت خود را یا عمل صالح - ولی ناخالص - خود را به این علت که عمل شماست، زیبا و خالص به شمار آورید. در پایان آیه، با ذکر اینکه خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است، امر دوم به تقوا را تعلیل می‌کند و می‌فهماند که علت پروا از خدا این است که او از آنچه می‌کنید، باخبر است و تعلیل امر به تقوا به اینکه خدا باخبر از اعمال است، خود دلیل بر این است که مراد از این تقوا که بار دوم، امر بدان کرده، تقوا در مقام محاسبه و نظر در اعمال است، نه تقوا در اعمال که جمله اول آیه بدان امر می‌کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۹: ۲۱۸-۲۱۹).

## ۸. عوامل زدایش خودکنترلی

منظور از عوامل زدایش خودکنترلی، عواملی‌اند که انسان را در کنترل کردن خود، دچار سستی می‌کند و مانع سعادت و کمال وی می‌شود که در ادامه به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.

**پیروی از هوای نفس:** اصطلاح «هوی» به مفهوم سقوط ناگهانی چیزی از بلندی آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۱: ۲۰۰) چه اینکه در قرآن کریم آمده است: «مَنْ يَخْلِبْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى» (طه: ۸۱)؛ و هر کس غضبم بر او وارد شود، سقوط می‌کند که از مصادیق آن تمایلات نفسانی و شهوانی است که باعث سقوط انسان می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۴۹) و پیامد آن، شقاوت و هلاکت انسان است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۱۶: ۲۵۷) در آموزه‌های دینی، پیروی از خواسته‌های نفسانی از رذایل شمرده شده (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۱: ۹۲) که باعث به گناه افتادن انسان و نیز سبب سیطره‌ی شیطان بر انسان است (همان، ۴: ۵۰) خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الدِّينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (همان: ۲۶)؛ و زنهار، از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا بیرون کند. در حقیقت، کسانی که از راه خدا بیرون می‌روند، به [سزای] آنکه روز حساب را

فراموش کرده‌اند عذابی سخت خواهند داشت. آیه‌ی یادشده، علت گمراهی انسان را پیروی از خواسته‌های نفس دانسته که از غفلت و خود فراموشی انسان ناشی می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۳: ۱۸۷). گاهی پیروی از خواهش‌های نفسانی تا جایی ادامه پیدا می‌کند که انسان اسیر آن شده و آن را بت برای خود قرار می‌دهد: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» (فرقان: ۴۳-۴۴)؛ آیا آن کس که هوای [نفس] خود را معبود خویش گرفته است دیدی؟ آیا [می‌توانی] ضامن او باشی؟ یا گمان داری که بیشترشان می‌شنوند یا می‌اندیشند؟ آنان جز مانند ستوران نیستند، بلکه گمراه‌ترند.

مقصود از عبادت در مقابل هوای نفس، پیروی کردن از آن است که چنین عبادتی مورد نهی خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۵: ۲۲۳) از این رو، در قرآن کریم انسان را از پیروی هوای نفس منع می‌کند و به وی برای رسیدن به کمال روش تعدیل‌گرایی را می‌آموزد: «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸۱)؛ عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است. عدالت در اینجا دادن حق هر قوه به خود او و هزینه کردن هر قوه در جای خود است و الا در صورت افراط یا تفریط منجر به ستم‌گری و ستم‌کشی خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱: ۳۷۰-۳۷۳) پس تحقق انسانیت در گروی تعدیل قوای نفس و قرار گرفتن آن در حد وسط است.

**خود فراموشی:** فراموشی خود، همان جهل و نادانی نسبت به خود است (همان، ۱: ۳۳۹). خود فراموشی باعث تنزل مرتبه‌ی انسانی شده تا جایی که به نازل‌ترین درجه و چه بسا حیوانیت تنزل می‌یابد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۷: ۲۴) از علت‌های مهم ضعیف بودن خودکنترلی، جهل انسان به خود است؛ زیرا زمانی که انسان به خود فراموشی دچار می‌شود، به جای خود، دیگران را امر به نیکی کردن و نهی از بدی‌ها می‌کند، حال آنکه خود او به امر و نهی سزاوارتر است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۱: ۱۵۵) چه اینکه در قرآن آمده است: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره: ۴۴)؛ آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید، با اینکه شما کتاب [خدا] را می‌خوانید؟ آیا [هیچ] نمی‌اندیشید؟ مهم‌تر از آنکه انسان، به جای خود، فردی دیگری را به خودکنترلی توصیه کند، آن است که ابتدا خود را کنترل کرده و پس از آن به دیگران تذکر دهد. خدای متعال علت این را غفلت انسان از خودش بیان کرده است چه اینکه می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹)؛ و چون کسانی باشید که خدا را فراموش کردند و او [نیز] آنان را دچار

خودفراموشی کرد آنان همان نافرمان‌اند.

**عجب:** عجب یکی از عوامل ضعف خودکنترلی (همان، ج ۲: ۳۹۳) و به معنای به انتها و مؤخر هر چیز گفته می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ۲: ۲۰۶) برخی عجب را به معنای تکبر دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۴: ۲۴۳) و در اصطلاح مفسرین عبارت است از حالتی که از مشاهده چیزی که خارج از جریان طبیعی آن، در خود فرد یا صفات و رفتار او واقع شده باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۴: ۲۴۳).

عجب یکی از آفاتی است که انسان را از دیدن واقعیت‌ها محروم می‌گرداند و در او حالتی را ایجاد می‌نماید که گمان کند همه‌ی شرایط و عوامل در اختیار او و به نفع اوست و خود را تنها مؤثر اعمال خویش می‌داند. به همین خاطر اعمالش در نظرش زیبا جلوه کرده، از خودراضی شده و خدا را فراموش می‌کند. بر بندگان خدا منت می‌نهد و بزرگی می‌کند که نتیجه‌ای جز سطحی‌نگری در تدبیر امور و ناکامی در مراحل زندگی در پی ندارد.

رذیلت یادشده به گونه‌ی تدریجی انسان را وادار به ارتکاب رذیله دیگری به نام تکبر می‌کند؛ صفت ناپسندی که باعث رانده شدن شیطان از درگاه خدای سبحان شد. خودپسند به دلیل اقتضایش همواره خود را برتر از دیگران می‌داند و تلاش دارد تا دیگران را مطیع خود سازد، از این رو، مرتکب ظلم، تعدی به حق دیگران و نیز هتک هر حرمتی می‌شود تا جایی که به جان، مال و ناموس دیگران دست‌درازی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۴: ۳۷۲) به همین خاطر صفت مذموم تکبر از اسباب ضایع شدن انسان (همان، ج ۲: ۳۹۳) و علامت آشکار فقدان خودکنترلی در اوست (همان، ج ۸: ۲۹).

خداوند در قرآن کریم انسان را از این کار بر حذر داشته، می‌فرماید: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (اسرا: ۱۳۷)؛ و در [روی] زمین به نخوت گام برم‌دار. این آیه مبارکه به مبارزه با کبر و غرور برخاسته و با تعبیر زنده و روشنی مؤمنان را از آن نهی می‌کند (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۱۵: ۷۶) قرآن، تکبر و غرور را که یک خوی خطرناک درونی است مستقیماً مورد بحث قرار نداده؛ بلکه روی پدیده‌های ظاهری آن، حتی ساده‌ترینش، انگشت گذاشته و از طرز راه رفتن متکبران و مغروران خودخواه و بی‌مغز سخن گفته است، اشاره به اینکه تکبر و غرور، حتی در سطح ساده‌ترین آثارش، مذموم و ناپسند و شرم‌آور است و نیز اشاره به اینکه صفات درونی انسان، هر چه باشد خواه‌وناخواه خود را در میان اعمالش نشان می‌دهد، در طرز راه رفتنش، در نگاه کردنش، در سخن گفتنش و در همه کارش.

از آنجا کرامت و شرافت اعطای خدای سبحان به انسان است، از این رو، تکبر برای غیر خدا، صفتی مذموم است. کبریایی خدا اقتضای ممدوح صفت تکبر فقط برای خدا دارد. پس تنها برای او پسندیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۲۹).

پس تکبر دو قسم است؛ تکبری که ممدوح و فقط از آن خداست: «وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (جاثیه: ۳۷)؛ و در آسمان‌ها و زمین، بزرگی از آن اوست و اوست شکست‌ناپذیر سنجیده کار. در آیه یادشده واژه‌ی «کبریاء» به معنای بزرگی، سلطنت و قهاریت معنا شده است (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۵: ۲۹۳). قسم دیگر آن، تکبری است که در مخلوقات وجود دارد و صفتی ناپسند است؛ زیرا شخص به ناحق خود را بزرگ تصور کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۲۹) و برگشت تمامی معصیت‌ها به دعوی انانیت (خودخواهی) و منازعه با کبریای خدای سبحان است، درحالی که کبریا ردایی است که بر اندام کسی جز او شایسته نیست و هیچ مخلوقی را نمی‌رسد که در مقابل انانیت الهی و آن وجودی که جمیع روی‌ها در برابرش خاضع و گردن همه گردن‌فرازان در پیشگاه مقدسش خمیده و هر صوتی در برابر عظمتش در سینه حبس شده و هر چیزی برایش ذلیل و مسخر است برای خود انانیت قائل شده به ذات خود تکیه زده و «من» بگوید.

**ضعف اراده:** یکی از صفات مهم انسان اراده است که میان خدای سبحان و بندگان مشترک است؛ با این تفاوت که در انسان از طریق به کار افتادن قوای باطنی به وجود می‌آید؛ اما در خدای سبحان به معنای آن است که برای ایجاد یک چیز ابتدا اسباب آن را فراهم می‌سازد که پس از فراهم شدن اسباب و علل، آن چیز ایجاد می‌شود و ممکن نیست که پدید نیاید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۰: ۲۱۷) لذا مقصود از مراد بودن یک چیز برای خدای متعال به معنای آن است که او اسباب پدید آمدن آن را فراهم و کامل کرده که در این صورت تحقق آن حتمی است. (همان، ۱۰: ۲۱۷) چه اینکه در قرآن کریم آمده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) «چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش» پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود.» مسلماً ضعف اراده در انسان نشانه‌ی آن است که وی اختیار اعضای و قوای خویش را ندارد و نمی‌تواند بر آن‌ها کنترل داشته باشد.

## نتیجه‌گیری

از بررسی‌های به‌عمل‌آمده در این تحقیق می‌توان موارد ذیل را نتیجه گرفت: نظام کنترلی که می‌توان از منابع دینی استخراج کرد، نظامی جامع، کامل، عادلانه و منحصر به فرد در یک جامعه است. در قرآن کریم بر خودکنترلی تأکید و عوامل مؤثر در تقویت آن بررسی شده است و دستورات صریح و روشنی در مورد کنترل و نظارت وجود دارد. در آموزه‌های قرآن کریم برای خودکنترلی که یک اصطلاح علمی است، با عبارت خاصی نام‌برده نشده، ولی در برخی آیات با ویژگی‌هایی آمده است که می‌توان از قراین آن، خودکنترلی را برداشت و ارائه داد؛ مثل هدایت انسان توسط کنترل بر نفس؛ توصیه خداوند به مؤمنان به کنترل خود و خانواده و برگشت آثار و پیامدهای عدم کنترل نفس به خود افراد برخی از سازوکارهایی که باعث به وجود آمدن و رویش صفت خودکنترلی در افراد جامعه شده و او را به‌سوی مسیر درست هدایت می‌کند، عبارت است از تقویت باورها، تقوا و پرهیزکاری، عزم، مراقبه و محاسبه؛ و در مقابل، عواملی برای تصحیح رفتارهای انسان مانع ایجاد کرده و باعث زدایش ویژگی خودکنترلی در انسان می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از پیروی از هوای نفس، خود فراموشی، عجب و ضعف اراده.

## فهرست منابع

### \* قرآن کریم

- ۱- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
- ۲- آریان پور، منوچهر و دیگران، (۱۳۸۵)، *فرهنگ انگلیسی به فارسی*، چاپ ششم، تهران، جهان رایانه.
- ۳- الوانی، سید مهدی، (۱۳۹۹)، *مدیریت عمومی*، تهران، نشر نی.
- ۴- ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، چاپ اول، قم، مکتب اعلام اسلامی.
- ۵- امیرکبیری، علی رضا، (۱۳۷۷)، *سازمان و مدیریت*، دوم، تهران، نشر ملک، تهران.
- ۶- امیری، علی نقی، (۱۳۸۳)، «نگاهی جامع به خودکنترلی در سازمان»، *مجله فرهنگ مدیریت*، شماره ۷.
- ۷- ایران‌نژاد پاریزی، مهدی، (۱۳۷۸)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران، مؤسسه تحقیقات و آموزش مدیریت.
- ۸- آقا پیروز، علی و همکاران، (۱۳۸۴)، *مدیریت در اسلام*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۹- پارسا، محمد، (۱۳۸۳)، *زمینه روان‌شناسی نوین*، تهران، بعثت.
- ۱۰- پارکینسون، نورث کوت؛ رستم جی و سایر، (۱۳۷۰)، *اندیشه‌های بزرگ در مدیریت*، ترجمه مهدی ایران‌نژاد پاریزی، تهران، مرکز آموزشی بانکداری ایران.
- ۱۱- پرهیزکار، کمال، (۱۳۶۸)، *تئوری‌های مدیریت*، تهران، انتشارات اشراقی.
- ۱۲- پیو، هیکسن و هینینگر، (۱۳۵۲)، *صاحب‌نظران علم سازمان*، ترجمه جواد عامری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۳- جام. شفریتز- جی. استون آت، (۱۳۷۷)، *نظریه‌های کلاسیک سازمان*، ترجمه محمد مهدی نادری، اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۴- جوکار افشار، ولی، (۱۳۸۳)، *کنترل پایبندی*، تهران، تدبیر.
- ۱۵- حسینی زبیدی، محب‌الدین سید محمد مرتضی، (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصحح علی شیری، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
- ۱۶- خدمتی، ابوطالب، (۱۳۷۹)، «انواع کنترل و نظارت در مدیریت اسلامی»، *نشریه حوزه و دانشگاه*، تابستان ۱۳۷۹، شماره ۲۳.
- ۱۷- دوبرین، اندرو. جی، (۱۳۸۸)، *مدیریت رفتار سازمانی با رویکرد روان‌شناسانه*، ترجمه مراد کردی و میترا آفتاب آذری، تهران، صفار اشراقی.
- ۱۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، محقق صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم.
- ۱۹- رضائیان، علی و همکاران، (۱۳۹۳)، «الگوی عملی مدیریت خویشتن، مبتنی بر کتاب چهل حدیث حضرت امام خمینی (ره)»، *اندیشه مدیریت راهبردی*، دوره ۸، شماره ۱.
- ۲۰- رضائیان، علی، (۱۳۸۷)، *مبانی سازمان و مدیریت*، تهران، سمت.
- ۲۱- اسکات، ریچارت، (۱۳۸۷)، *سازمان‌ها: سیستم‌های عقلایی، طبیعی و باز*، ترجمه و اقتباس حسن میرزایی اهرنجان، اول، تهران، سمت.
- ۲۲- ریچارد آل. دفت، (۱۳۸۱)، *مبانی تئوری و طراحی سازمان*، ترجمه علی پارسائیان و سید محمد

- ۲۳- اعرابی، دوم، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۲۴- زارعی متین، حسن، (۱۳۸۰)، *مبانی سازمان و مدیریت (رویکرد اقتضایی)*، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۵- زارع، حمید، (۱۳۸۴)، «الگوی از خودکنترلی در فرهنگ اسلامی»، حوزه و دانشگاه، ش ۴۵.
- ۲۵- زحیلی وهبة بن مصطفى، (۱۴۱۸ ق)، *التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج*، چاپ دوم، بیروت، دار الفكر المعاصر.
- ۲۶- صادقی‌پور، ابوالفضل، (۱۳۵۳)، *نظریه جدید سازمان، مدیریت و علم مدیریت*، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- ۲۷- صفاری‌نیا، مجید، (۱۳۸۹)، *روان‌شناسی اجتماعی در تعلیم و تربیت*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- ۲۸- طباطبایی سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه‌ی موسوی همدانی سید محمدباقر، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۹- طباطبایی سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ۳۰- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو.
- ۳۱- عاصمی پور، محمدجواد، (۱۳۸۷)، *مدیریت پروژه*، تهران، سمت.
- ۳۲- علاقه‌بند، علی، (۱۳۸۴)، *مدیریت عمومی*، دوازدهم، تهران، نشر روان.
- ۳۳- کاظمی مصطفی، مولایی محمد و همکاران، (۱۳۸۳)، *نقش ارزش‌های اسلامی در فرایند نظارت و کنترل*، تهران، تولید دانش.
- ۳۴- فایول، هانری، (۱۳۳۷)، *اصول فن اداره*، ترجمه‌ی هادی هدایتی، تهران، انتشارات مؤسسه علوم اداری.
- ۳۵- فروزنده، لطف‌الله، (۱۳۸۵)، *نظارت و کنترل در مدیریت اسلامی*، مجلس و پژوهش، سال سیزدهم.
- ۳۶- فیضی، طاهره، (۱۳۸۳)، *مبانی مدیریت دولتی (رشته مدیریت دولتی)*، چاپ دهم، تهران، دانشگاه پیام نور.
- ۳۷- قرائتی، محسن، (۱۳۳۸۳)، *تفسیر نور*، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۳۸- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۹- مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، (۱۳۸۷)، *تفسیر نمونه*، چاپ ۳۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۰- مورتی، کریس، (۱۳۸۹)، *چالش‌های مدیریت در هزاره سوم*، ترجمه مهدی ایران‌نژاد پاریزی و عادلہ سادات احمد پو، تهران، مدیران.
- ۴۱- میرزایی اهرنجانی، حسن، (۱۳۶۷)، *سایبرنتیک در مدیریت (۲)*، دانش مدیریت، شماره ۲.
- ۴۲- نراقی، ملامحمد مهدی، (۱۳۷۷)، *علم اخلاق اسلامی (ترجمه جامع السعادات)*، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتوبی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت.
- ۴۳- نراقی، مهدی، (۱۳۷۹)، *جامع السعادات*، قم، انتشارات هجرت.
- ۴۴- نیکو اقبال، علی اکبر، (۱۳۸۷)، *برگزیده نظریه‌های سازمان و مدیریت*، چاپ اول، تهران، سمت.
- ۴۵- وبر، ماکس، (۱۳۷۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه منوچهری، عماد زاده و ترابی نژاد، تهران، انتشارات مولی.

## REFERENCES

\* The Holy Quran

1. Abul Hussain, Ahmad bin Faris bin Zakaria, (1404 AH), *Mujam Maqayis al-Lugheh*, research by Abdul Salam Muhammad Haroun, 1st edition, Qom, Maktaba al-Ilam al-Islami.
2. Agha Pirouz, Ali et al., (1384), *Management in Islam*, Qom, Research Institute of Hawza and University.
3. Alagheh-band, Ali, (1384), *Public Management*, 12th, Tehran, Ravan Publishing House.
4. Alvani, Seyyed Mehdi, (1399), *Public Management*, Tehran, Ney Publishing.
5. Amiri, Alinaqi, (1383), "A Comprehensive View of Self-control in the Organization", *Management culture magazine*, number 7.
6. Amirkabiri, Alireza, (1377), *Organization and Management*, 2nd edition, Tehran, Malek Publishing House, Tehran.
7. Arianpour, Manouchehr et al., (1385), *English to Farsi Dictionary*, 6th edition, Tehran, Computer World.
8. Asemipour, Mohammad Javad, (1387), *Project Management*, Tehran, Samt.
9. Dobrin, Andrew. J., (1388), *Organizational Behavior Management with a Psychological Approach*, translated by Morad Kordi and Mitra Aftab Azari, Tehran, Saffar Eshraghi.
10. Fayol, Henry, (1337), *Principles of Administration*, translated by Hadi Hedayati, Tehran, Institute of Administrative Sciences Publications.
11. Feyzi, Tahereh, (1383), *Public Administration Basics (Public Administration Department)*, 10th edition, Payam Noor University, Tehran.
12. Foruzandeh, Lotfollah, (1385), *Supervision and Control in Islamic Management*, *Majlis and Research*, Year. 13.
13. Hussein Zubeidi, Muhibuddin Seyyid Muhammad Murtadha, (1414 AH), *Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous*, corrected by Ali Shiri, 1st edition, Beirut, Dar al-Fikr.
14. Ibn Manzour, Muhammad Ibn Mukarram, (1414 AH), *Lisan al-Arab*, 3rd edition, Beirut, Dar Sadir.
15. Irannejad Parisi, Mahdi, (1378), *Research Methods in Social Sciences*, Tehran, Management Research and Training Institute.
16. Jam. Shafritz-J. Stone et al., (1377), *Classic Theories of Organization*, translated by Mohammad Mahdi Naderi, 1st edition, Qom, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute Publications.
17. Jokar Afshar, Vali, (1383), *Adherence Control*, Tehran, Tadbir.
18. Kazemi, Mustafa, Mowlaei, Mohammad et al., (1383), *the Role of Islamic Values in the Monitoring and Control Process*, Tehran, Tolid Danesh.
19. Khedmati, Abu Talib, (1379), "Types of Control and Supervision in Islamic Management", *Hawzah and University Journal*, Summer 1379, No. 23.
20. Makarem Shirazi, Naser et al., (2007), *Tafsir Nomouneh*, 36th edition, Tehran, Dar al-Kitab al-Islamiya.
21. Mirzaei Ahranjani, Hasan, (1367), *Cybernetics in Management (II)*, Danesh Management, No. 2.
22. Murty, Chris, (1389), *Management Challenges in the Third Millennium*, translated by Mahdi Irannejad Parisi and Adele Saadat Ahmadpour, Tehran, Modiran.
23. Mustafavi, Hasan, (1360), *researching the words of the Holy Qur'an*, Tehran, Book Translation and Publishing Company.

24. Naraghi, Mehdi, (1379), Jami al-Saadat, Qom, Hijrat Publications.
25. Naraghi, Molla Muhammad Mahdi, (1377), The Science of Islamic Ethics (translation of Jami al-Saadat), translated by Seyyed Jalaluddin Mojtavavi, 4th edition, Tehran, Hekmat Publications.
26. Niko Iqbal, Ali Akbar, (1387), Selected Theories of Organization and Management, 1st edition, Tehran, Samt.
27. Parhizkar, Kamal, (1368), Management Theories, Tehran, Eshraghi Publications.
28. Parkinson, Northcote; Roštam J. and Saper, (1370), Great Thoughts in Management, translated by Mahdi Irannejad Parisi, Tehran, Iran Banking Education Center.
29. Parsa, Mohammad, (1383), Background of Modern Psychology, Tehran, Be'that.
30. Pew, Hickson and Hininger, (1352), Experts in Organizational Science, translated by Javad Ameri, Tehran, Tehran University Press.
31. Qeraati, Mohsen, (1383), Tafsir Noor, 11th edition, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Qur'an.
32. Raghیب al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 AH), al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, research by Safwan Adnan Davoudi, Damascus, Dar al-Ilm.
33. Rezaian, Ali et al., (1393), "A Practical Model of Self-management, based on the Book of Forty Hadiths of Imam Khomeini (RA)", Strategic Management Thought, Vol. 8, No. 1.
34. Rezaian, Ali, (1387), Fundamentals of Organization and Management, Tehran, Samt.
35. Richard Al. Daft, (1381), Fundamentals of Organization Theory and Design, translated by Ali Parsaian and Seyyed Mohammad Arabi, 2nd, Tehran, Cultural Research Office.
36. Sadeghpour, Abolfazl, (1353), New Theory of Organization, Management and Management Science, Tehran, Public Management Education Center.
37. Saffarinia, Majid, (1389), Social Psychology in Education, Tehran, Payam Noor University.
38. Scott, Richart, (1387), Organizations: Rational, Natural and Open Systems, translated and adapted by Hasan Mirzaei Ahranjani, 1st edition, Tehran, Samt.
39. Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, 3rd edition, Tehran, Naser Khosro.
40. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1374), Tafsir al-Mizan, translated by Mousavi Hamedani, Seyyed Mohammad Baqer, 5th edition, Qom, Qom Seminary Islamic Publications Office.
41. Weber, Max, (1374), Economy and Society, translated by Manoudchehri, Emadzadeh and Torabinejad, Tehran, Mowla Publications.
42. Zare, Hamid, (1384), "A Model of Self-control in Islamic Culture", Hawzah and University, No. 45.
43. Zarei Matin, Hasan, (1380), Organization and Management Basics (Contingent Approach), Tehran, Tehran University Press.
44. Zuhaili Wahba bin Mustafa, (1418 AH), Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj, 2nd edition, Beirut, Dar al-Fikr al-Muasir.



## The Social and Cognitive Foundations of the Islamic Awakening from the Perspective of the Holy Qur'an

(Received: 2023-08-10 / Accepted: 2023-12-10)

Soheila Hemmati Mamou<sup>1</sup>, Fatemeh Ardeshiri<sup>2</sup>, Zahra Rezaei<sup>3</sup>

### ABSTRACT

The term "Islamic Awakening" is one of the emerging terms used in the last century and its concrete manifestations have become clear in recent years in light of the political movements that the Arab world is witnessing in the West Asia and North Africa region. However, through the meaning and concept of the word "Islamic Awakening" from the perspective of the verses of the Holy Qur'an, we can trace the effects of this blessed movement throughout the history of humanity, especially in the wake of reformers and callers to the truth.

How this movement emerged, its historical path, and the type of view on this movement is what concerns us in this research, in which we tried to explain some of the most important theoretical foundations of this topic, taking into account the extensiveness of theoretical research on the foundations of the Islamic awakening, and it is necessary to address the cognitive and collective elements related to this issue. This research aims to present a different point of view based on inference, analysis, and valuable elements related to the theoretical foundations of this issue. Research data and information were collected using objective interpretation (referring to verses of the Holy Qur'an) and relevant hadiths. Based on the definition and explanation of the Islamic Awakening in the research, we found that the Islamic Awakening is a systematic movement that has arisen based on the requirements and circumstances of society, in the presence of great intellectual and jihadist figures and great religious movements.

**KEYWORDS:** The Holy Qur'an, Islamic Awakening, Social and Cognitive Foundations.

---

1- MA, Qur'an and Hadith Sciences, Ilam Education, Ilam, Iran, (corresponding author), sohilahemate726@yahoo.com

2- Master's degree, Qur'an and Hadith Sciences, Ilam Education, Ilam, Iran, fatemeh.ardeshiri96@gmail.com

3- Lecturer Payam Noor University, Islamabad West, Iran, Zahrarezay72@yahoo.com



## مبانی اجتماعی و معرفتی بیداری اسلامی از منظر قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹)

سهیلا همتی مامو<sup>۱</sup>، فاطمه اردشیری<sup>۲</sup>، زهرا رضایی<sup>۳</sup>

### چکیده

هرچند واژه بیداری اسلامی از واژه‌های نوظهوری است که در سده‌ی اخیر به کار گرفته می‌شود و در پرتو جنبش‌های سیاسی جهان عرب در منطقه غرب آسیا و شمال آفریقا، طی سال‌های اخیر تجلی عینی یافته است؛ اما با توجه به معنا و مفهوم‌شناسی واژه بیداری اسلامی از منظر آیات قرآن کریم می‌توان پی به ردیابی این حرکت مبارک در طول تاریخ بشریت مخصوصاً مصلحان و منادیان حق برد. چگونگی پیدایش و سیر تاریخی این حرکت و از چه زاویه و دیدی به این جریان نگریستن، مسئله مهم این پژوهش است که سعی بر آن شده با توجه به گستردگی مبانی نظری بیداری اسلامی، در راستای تبیین برخی از مهم‌ترین مبانی نظری این موضوع، به یکسری عناصر معرفتی و جمعی مربوط به این مسئله پرداخته شود؛ بنابراین هدف این پژوهش، ارائه دیدگاهی متفاوت بر مبنای استنباط و تحلیل و بر اساس عناصر ارزشی مربوط به مبانی نظری این جریان است. داده‌ها و اطلاعات پژوهش، با استفاده از تفسیر موضوعی (مراجعه به آیات قرآن کریم) و روایات مدنظر، گردآوری شده است. با توجه به توصیف و تشریحی که از بیداری اسلامی در متن پژوهش ارائه می‌شود؛ نتیجه‌ای که در پایان به دست می‌آید این است که بیداری اسلامی یک جریان نظام‌مند است که بر اساس اقتضائات و شرایط جامعه، با حضور شخصیت‌های فکری و جهادی بزرگ و جریان ساز دینی پدید آمده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، بیداری اسلامی، مبانی اجتماعی و معرفتی.

۱- کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، آموزش و پرورش ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)،

sohilahemate726@yahoo.com

۲- کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، آموزش و پرورش ایلام، ایلام، ایران، fatemeh.ardeshiri96@gmail.com

۳- مدرس دانشگاه پیام نور، اسلام آباد غرب، ایران، Zahrazzey72@yahoo.com



## ۱. مقدمه

جامعه از یک سو بستر حرکت‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی است؛ از سویی دیگر بازتاب اندیشه‌ها و خیزش‌های متعالی و مؤثر است. بیداری اسلامی که حاصل نگرش و تلاش متفکران و منادیان بیداری از مذاهب مختلف است؛ یکی از همین پدیده‌های مبارکی است که در حقیقت ریشه اجتماعی داشته و بعد به اقتضای بررسی علل آن نام عناوینی چون سیاسی، تاریخی و غیره به خود گرفته و آن را از جوانب گوناگون بررسی و تحلیل می‌نمایند. حال جوامع، زمانی می‌توانند بازتاب‌دهنده حرکت‌های مهمی چون بیداری در لحظات مهم زندگی خویش باشند که افراد آن به سطح وافی از بلوغ فکری رسیده باشند، اما در باب پیدایش تاریخچه بیداری اگر بگوئیم پیشینه‌ای به بلندای خلقت انسان دارد اغراق نکرده‌ایم؛ زیرا از آن هنگام که آدمی از بهشت به زمین هبوط نمود، خداوند متعال، از همان ابتدا عوامل بیداری را نیز به وی گوشزد نمود: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِمَّا يٰۤاَتِيْنَكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ» (بقره: ۳۸). ناگفته پیداست که در اینجا منظور از هدایت الهی، کتب آسمانی و پیامبران یا به عبارت دیگر منادیان بیداری است که همواره از مهم‌ترین عوامل بیداری به شمار می‌روند که همیشه رسالت بیداری، آگاهی بخشی، تعالی و رشد اندیشه آدمی و عملکرد او را نسبت به خویش و وضعیت نامساعد موجود حاکم بر جامعه خود را داشته‌اند.

در آیه دیگری از قرآن کریم به این امر اشاره شده که جوامع در هیچ زمانه‌ای حتی از همان ابتدای تشکیل جامعه، هرچند کوچک، خالی از حضور پیامبران یا منادیان بیداری نبوده است و این حقیقت را خداوند متعال در سوره نحل آیه ۳۶ بیان می‌کند: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنْ اَعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوْتَ»؛ یا اینکه در آیه دیگری می‌فرماید: «وَ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ اِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيْرٌ» (فاطر: ۲۴). براین اساس ناگفته پیداست عنوان یا اصطلاح بیداری اسلامی که امروزه معمول است و آن را به کار می‌برند به‌طور کلی در حرکت پیامبران (اعراف: ۵۹، ۶۵، ۸۵، ۱۵۷؛ عنکبوت: ۱۶؛ هود: ۶۱) و به‌طور خاص ریشه در زندگی پیامبر اسلام (ص) داشته که آن را بنیاد نهاده است؛ زیرا از عنوان جامعه‌ی آن روز عربستان که عصر جاهلیت نام داشت، کاملاً پیداست که رسول اکرم (ص) چه رسالت عظیمی را جهت آگاهی‌بخشی و ارتقای سطح و سبک زندگی جامعه آن روز را به‌سوی جامعه‌ای بیدار، مطلوب و متعالی بر دوش کشیده‌اند. به گونه‌ای که شعاع انقلاب بیداری ایشان امپراتوری روم و ایران را درنوردید. بعد از حرکت انقلابی و بیدارگرانه پیامبر اسلام (ص) با روی کار آمدن امویان که به انحطاط و تخریب دین و شعائر آن اقدام نموده‌اند؛

قیام امام حسین (ع) روی داد که از آن می‌توان به‌عنوان عظیم‌ترین نهضت درون دینی در جهت برانگیختگی افکار و جان‌های خفته نام برد که منشأ پدید آمدن قیام‌های دیگری چون قیام مختار و دیگر قیام‌هایی که در تاریخ مشهود است، برشمرد که هرکدام به‌نوعی موجب تزلزل و ویرانی پایه‌های حکومت جور و ستم شد.

این روند مبارزه و قیام در جهت احیای اندیشه‌ها و برنامه‌های متعالی اسلام و دفع حکام مرتجع ادامه داشت؛ تا اینکه به دلایل خاص یادشده در تاریخ، قدرت مسلمانان رو به افول گرایید و با آغاز جنگ‌های صلیبی و شکست مسلمانان از مسیحیان می‌توان گفت دورانی از فترت و انحطاط سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی بر مسلمانان و ممالک اسلامی گذشت. در ایران با برچیده شدن حکومت صفویه و روی کار آمدن دولت‌های ضعیف و وابسته‌ی قاجار و پهلوی و در شبه‌قاره هند و کشورهای عربی که معمولاً مستعمره قدرت‌های بزرگ غربی بودند؛ رمق رونق را از اسلام و کشورهای اسلامی گرفته بود.

اکنون انقلاب اسلامی ایران با برخورداری از شروط اصلی اسلامی، جمهوریت، استکبارستیزی و آزادی که از ارکان اصلی همه قیام‌ها و انقلاب‌هایی که مصلحان در پی ایجاد آن بوده‌اند را یکجا و بدون وابستگی به غرب و شرق و فقط با اتکای به خداوند متعال و نیروهای مردمی به منصفه ظهور رسانید و شگفتی جهانیان را برانگیخت و تاکنون به پرچم‌داری آیت‌الله عظاما خامنه‌ای رهبر فقیه مسلمین جهان، همچنان با اقتدار و صلابت در غرب آسیا نماد و حامی مظلومین و الگویی برای آنان به شمار می‌رود و حالا بعد از چند دهه دوباره شاهد اعتراضات و انقلاب‌هایی در کشورهای آسیایی و عربی چون تونس، بحرین، مصر، لیبی، یمن و الجزایر و انشعاب آن در عربستان، عراق و سوریه بودیم؛ از این رو در کل با توجه به شعارها و احیای شعائر، می‌توان این اصلاحات و انقلاب‌ها را ملهم از آموزه‌های قرآنی، اسلامی و انقلاب اسلامی ایران دانست.

بنابراین با توجه به تشریح و تبیین این آیات و همچنین پیشینه و سیر تاریخی این جریان می‌توان گفت همین نگرش بیداری اسلامی نسبت به مسائل و انحرافات درونی و بیرونی جوامع، آن را در عصر حاضر به یکی از عظیم‌ترین پدیده‌های سیاسی-اجتماعی تبدیل کرده که بسیاری از دولت‌ها و جریان‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و حتی اقتصادی سطح جهان را متأثر ساخته که بر این اساس لازم است ابعاد گوناگون این خیزش را از جهات مختلف بررسی نمود. این پژوهش سعی بر آن دارد که بگوید مبانی اجتماعی و معرفتی بیداری اسلامی از منظر قرآن کریم کدام‌اند؟ که در متن و بدنه‌ی اصلی مقاله به تشریح و تبیین این سؤال مهم پرداخته می‌شود.

## ۲. مفهوم شناسی

**بیداری:** معادل واژه‌ی بیداری در قرآن کریم «یَقِظُ» است که تقریباً معنی واحدی را برای آن بیان کرده‌اند. ضد خواب و به معنی هوشیاری از خواب (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۷: ۴۶۷). هوشیار شد، برای آن کار هوشیار و بیدار شد (بستانی، ۱۳۷۵: ۲۷۵). ضد خواب و همچنین هنگامی که شخص برای اموری متنبه می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱۴: ۲۶۱). شخص از خواب بیدار شد، او را هوشیار کردم پس بیدار شد (طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۲۹۳). بیداری اسلامی در فارسی مترادف واژه‌های الصحوه، الوعی، یغظ در زبان عربی و بیداری اسلامی جریانی است که در کشورهای اسلامی شکل گرفته است و نوعی هم‌پوشانی با ترابط مفهومی با مقوله‌هایی مانند اصلاح دینی، احیای دینی، اسلام‌گرایی دینی و مانند آن دارد و در زبان عربی معاصر نیز با تعبیر گوناگونی مانند الصحوه الاسلامیه، البعث الاسلامیه، الحركت الاسلامیه و سرانجام الیغظه الاسلامی یا در پیوند با برخی از این مفاهیم از آن یاد شده است (تبرائیان ۱۳۸۴: ۱: ۲۱۷).

حال برای آنکه تعریف بیداری اسلامی کاملاً قابل فهم و مبانی معرفتی و جمعی‌اش شناخته شود، به نظریه‌های موجود از بزرگان در این زمینه با توجه به خیزش‌های اخیر بیداری اسلامی در منطقه و انقلاب اسلامی به‌عنوان نمونه بارز آن می‌پردازیم:

۱. اسلام سیاسی: امام خمینی (ره) ماهیت بیداری اسلام را اسلام سیاسی دانسته و می‌فرماید: «و الله اسلام تامش سیاسی است. اسلام را بد معرفی کرده‌اند. سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱: ۲۷۰). بر اساس این نظریه، اسلام سیاسی بر تفکیک ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار است و از تعبیرهای اسلامی برای تبیین وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌کند و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه حل بحران‌های جامعه معاصر به شمار می‌آورد. بر این اساس اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد که در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن است که در کنار بهره‌گیری از دست آورده‌ای مثبت تمدن غرب از آسیب‌های آن به دور باشد (عباسی و صحافی، ۱۳۹۱: ۳۰).

۲. خیزش تمدنی: آیت‌الله خامنه‌ای مدظله‌العالی درباره خیزش بیداری اسلامی تعبیر گوناگونی چون وعده و نصرت الهی، بیداری فطرت (بیانات مقام معظم رهبری در کنفرانس حمایت از انتفاضه فلسطین ۱۳۹۰/۷/۹ و در حرم مطهر رضوی ۱۳۹۰/۱/۱) داشته‌اند که مهم‌ترین نظریه معظم له را در واقع می‌توان خیزش تمدنی دانست که ایراد فرموده‌اند.

بر اساس این نظریه جریان بیداری اسلامی نهضتی است احیاگر و هویت‌بخش که محصول عبور از مرحله‌ای است که دوران تجربه و عملکرد نام دارد؛ دورانی که انقلاب اسلامی آن را رقم‌زده و بر اثر آن نوعی بیداری تمدنی را که اسلام در مرکز آن قرار دارد ایجاد کرده است. در واقع این نظریه بر یک دوره بندی مفهومی از جریان بیداری اسلامی از صد و پنجاه‌هزار سال پیش تاکنون مبتنی است. جریان بیداری اسلامی در این نظریه، حرکت یکپارچه و مستمری تصور شده است که با گذشتن از مراحل فریاد مبارزه و بعد تجربه و عملکرد به سطح نظام سازی و حرکت در مسیر تکامل به مرحله‌ی خیزش تمدنی رسیده است (مظاهری، ۱۳۹۳: ۱۱۸).

۳. بهار عربی: این نظریه و عمده تحلیل‌های ارائه‌شده در این باره مبتنی بر دیدگاه صاحب‌نظرانی چون گلدستون<sup>۱</sup>، بیات و هانتینگتون<sup>۲</sup> بوده است که عمدتاً نظریه‌های ماتریالیستی و کلان است. البته با وجود اینکه بیات سعی می‌کند با توجه دادن به زندگی روزمره به نظریه‌های فرهنگ‌گرا نزدیک شود، ولی مانند هانتینگتون با تأکید بر روند مدرنیزاسیون، در نهایت تبیینی ماتریالیستی و کلان از تحولات خاورمیانه ارائه می‌دهد. همچنین برخی دیگر از پژوهش‌گران تلاش نموده‌اند تا فارغ از چارچوب‌های نظری رایج یا تأکید بر چند متغیر، تبیین و تفسیری از علل شکل‌گیری و آغاز بهار عربی ارائه دهند. روی هم‌رفته چه در سطح رسانه‌ای و چه در میان نخبگان علمی، بهار عربی به‌عنوان جنبش نیل به دموکراسی، برقراری عدالت و حفظ کرامت انسانی فهم می‌شود چون در کشورهای عربی جنوب غرب آسیا و شمال آفریقا در حال وقوع و پیگیری با این عنوان خوانده می‌شود (ربیعی، ۱۳۹۷: ۱-۳۶).

۴. موج دموکراسی خواهی: این دیدگاهی است که برخی تحلیل‌گران بر اساس نظریه امواج دموکراسی ساموئل هانتینگتون<sup>۳</sup> در کتاب موج سوم دموکراسی مطرح کرده‌اند (هانتینگتون، ۱۳۹۹: ۱۹) تعبیر امواج دموکراسی، متضمن تأثیرپذیری نظام‌های مختلف سیاسی از محیط بین‌المللی و شرایط منطقه‌ای است، نشئت گرفته است. در توضیح وقوع امواج دموکراسی اغلب نویسندگان به نظریه اشاعه تکیه می‌کنند. به این معنا که گذار توفیق‌آمیز به دموکراسی در هر کشوری سرمشقی برای دیگران ایجاد می‌کند که به دموکراسی بپیوندند، به‌ویژه همسایگان در یک منطقه از تأثیر تحولات سیاسی در کشورهای دیگر چندان مصون نخواهند ماند (عمادی، بی‌تا: ۱۳).

1- Goldston

2- Huntington.r

3- Samuel huntington.

۵. بنیادگرایی نوین دینی: پروفیسور کلاوس کینتسلر<sup>۱</sup> با توجه به رخداد انقلاب اسلامی ایران که نمونه بارز بیداری اسلامی است، اصطلاح بنیادگرایی نوین دینی را جایگزین بنیادگرایی کلاسیک معرفی می‌کند و می‌گوید «از مدت‌ها قبل سخن گفتن از بنیادگرایی و تمایلات بنیادگرایانه آن‌هم در کلیه‌ی زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تشدید شده است. تحولات دراماتیک در ایران که به‌وسیله انقلاب اسلامی در سال‌های دهه‌ی ۱۹۸۰ ایجاد شد و به‌عنوان بازگشت به بنیادهای دینی از مرزهای دین اسلام فراتر رفت، افکار عمومی جهان را به این پدیده حساس و درخور توجه معطوف کرد» (کینتسلر، بی تا: ۲).

با توجه به تعاریف و نظریه‌های مختلف اندیشمندان در زمینه بیداری اسلامی که آن را واقعیتی سیاسی-دینی و فراملی انکارناپذیر در رابطه با کاستی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و غیره می‌دانند؛ در کل می‌توان گفت بیداری اسلامی یک نوع هوشیاری و برانگیختگی نسبت به اجحافی است که بر یک جامعه در سطح خرد و کلان روا داشته می‌شود؛ اختصاص به زمان و مکان و جامعه‌ی خاصی ندارد بلکه متعلق به همه زمان‌ها و مکان‌ها، در هر شرایطی و همه جوامع چه اسلامی و غیر اسلامی است. سردمدار این نهضت، اسلام و گفتمان‌های فوق خرد بشری آن است که به رهبری امام خمینی (ره) و پرچمداری انقلاب اسلامی و تلاش مصلحان خیرخواه و طرفداران حقوق بشر و دوستداران عدالت و آزادی به ملت‌های جهان خصوصاً مسلمانان اهداشده است تا بدین‌وسیله الگویی برای دیگر جوامع باشند.

### ۳. پیشینه تحقیق

در زمینه بیداری اسلامی، کتب و مقالات فراوانی تألیف شده که ما به‌اختصار اشاره می‌نماییم: کتاب *بیداری اسلامی دلایل و ریشه‌ها* نوشته سعدالدین ابراهیم (۱۳۹۱): در این کتاب که شامل هفت فصل است طرح آرمان‌گرایی چشم‌انداز آینده جهان عرب را با هدف بررسی علمی و جامع وضعیت سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جهان عرب و چشم‌انداز آینده آن اجرا شده است. این پژوهش‌نامه بیشتر به یک دانش‌نامه سیاسی-اجتماعی و تحولات جهان عرب شبیه است تا به یک کتاب عامه.

کتاب *مبانی نظری بیداری اسلامی در قرن اخیر* یوسفی (۱۳۹۱): در این کتاب در قدم اول اصول کلی بیداری اسلامی بیان و سپس به ذکر مبانی اصول بیداری در میان متفکران اهل سنت

می‌پردازد. در فصل دوم، نگاهی جدید به جریان‌های سیاسی معاصر ایرانی شده و تا وقایع قبل از پیروزی انقلاب ادامه می‌یابد. در این کتاب دیدگاه امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری در زمینه بیداری اسلامی پرداخته و مصادیق بارز آن بیان شده است.

مقاله «بیداری اسلامی ملت‌های مسلمان و تغییر رژیم در کشورهای عربی» اکاکاشمشادی (۱۳۹۳): این پژوهش از منظر تاریخی و جامعه‌شناسی به تبیین عوامل تغییر رژیم در جوامع عربی خاورمیانه در جریان تحولات بیداری اسلامی می‌پردازد.

«بیداری اسلامی و علل آن با تأکید بر نظرات مقام معظم رهبری» اخوان کاظمی (۱۳۹۲): در این پژوهش ضمن تعریف بیداری اسلامی، اندیشه مقام معظم رهبری و ریشه تحولات خاورمیانه و شمال آفریقا در دو گروه عوامل درون‌زا و عوامل برون‌زا از نگاه معظم له، بررسی شده است. با توجه به محتوای کتب و مقالات ارائه‌شده در این زمینه باید گفت که این مکتوبات، مسئله بیداری اسلامی را صرفاً از جنبه‌های سیاسی، اجتماعی یا دینی صرف، بر اساس دیدگاه‌های گوناگون و همچنین سیر تاریخی این امر را بر اساس همان ابعاد مذکور تا عصر معاصر بررسی نموده‌اند. حال ضمن احترام، تأیید و صحه گذاشتن بر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های فوق‌الذکر، پژوهش حاضر بر آن است که این تحقیق در چند مورد اساسی با تألیفات مذکور تفاوت دارد که به صورت موردی به آن اشاره می‌شود:

اولین تفاوت اساسی اینکه این پژوهش، مسئله بیداری اسلامی را علاوه بر بعد اجتماعی از جنبه معرفتی، آن‌هم با تأکید بر آیات و روایات بررسی نموده است. باور نویسنده بر آن است که از زاویه معرفتی به این مسئله نگرستن، سبب فهم بهتر این مسئله به صورت منطقی و استنباطی و همچنین زمینه‌های احیا و تداوم این جریان و تأثیرگذاری بهتر آن در ذهن افراد و به تبع، انعکاس آن در جامعه می‌شود.

تفاوت دیگر این پژوهش با مؤلفات فوق‌الذکر در بحث مبانی این است که نویسنده، مبانی بیداری اسلامی را پیش‌درآمد اصولی و مهم این جریان دانسته که در مؤلفه‌های بینشی، گرایشی و کنشی قابل دستیابی است.

با توجه به مطالعات انجام‌شده و استنباط حاصل شده، به نظر می‌رسد نویسندگان یادشده به مسئله بیداری، به‌عنوان یک اتفاق ایجابی که بر اساس یکسری شرایط تحصیلی که در برهه یا برهه‌هایی از زمان رخ می‌دهد نگرسته‌اند؛ و با توجه به همین نگرش به بررسی ساختاری آن و نتیجه‌ی انعکاس آن در برهه‌های بعدی زمان در آن جامعه یا جامعه‌های تحت تأثیر پرداخته‌اند.

حال آنکه نویسنده پژوهش حاضر بر آن است که مسئله بیداری، یک جریان جاری در فطرت آدمی یا به عبارتی در ذهن و زمان است که به عللی به فراموشی سپرده شده است (نتیجه نگرش معرفتی) بر همین اساس زمینه‌های بیداری این جریان ابتدا باید در افراد جامعه بر اساس آگاهی‌های لازم صورت گیرد تا تبلور آن در جامعه نمایان شود. لازم است هنگام یادآوری یا به عبارت بهتر به هنگام بیدار شدن نسبت به این امر، به احیا و استمرار این جریان در همه‌ی امور همت گماشته شود.

تفاوت پایانی این پژوهش آن است که نویسنده، نگرش درون دینی نسبت به این مسئله دارد نه دینی صرف. به این معنا که گرچه بیداری اسلامی فقط مربوط به جوامع اسلامی نیست، ولی جوامع دینی به جریان بیداری اسلامی به‌منظور حاکم شدن دین، اقدام نمی‌کنند بلکه سبب انگیزش این جوامع، جهت بهتر حاکم شدن احکام و ارزش‌های دینی و عوامل مرتبط نسبت به تثبیت مسئله بیداری اسلامی است.

#### ۴. روش تحقیق

اثر حاضر با بهره‌گیری از روش اسنادی - کتابخانه‌ای و با استخراج سرفصل‌ها و نمونه‌های قرآنی از طریق مراجعه به آیات قرآن کریم و کتب معتبر تفسیری و منابع دست‌اول و مقالات علمی، جمع‌آوری شده است. این پژوهش از تفسیر موضوعی استفاده کرده است، موضوعی که از جامعه گرفته شده و به قرآن عرضه می‌شود که با ایجاد پرسش اجتماعی و دریافت پاسخ قرآنی درصدد آن است که همبستگی ارتباطی میان نیاز جامعه و آیات به وجود آورد و میان آن‌ها همبستگی ایجاد کند.

در ادامه علاوه بر بیان هدف و پیشینه‌ای از تحقیق و برشمردن تفاوت‌های پژوهش موردنظر با تألیفات مذکور، به طرح چند سؤال در ذیل عنوان هدف تحقیق پرداخته شده که محقق در ضمن پژوهش و سیر علمی مقاله با آن سؤالات روبرو شده و سعی بر آن نموده پاسخ این سؤالات را با یک برداشت استنباطی و تحلیلی، در یک بخش از مقاله، تحت عنوان یافته‌های تحقیق ارائه نماید؛ بنابراین هر حرکت اجتماعی که اتفاق می‌افتد دارای یک سری مبانی نظری است که افراد جامعه با اتکا و عمل به آن مبانی، شروع به خلق و ایجاد حرکت تحول‌انگیز و مؤثر خویش می‌نمایند؛ به عبارت دیگر رویکرد عملی یک جامعه نشئت گرفته از آن مبانی است؛ حال بیداری اسلامی نیز مانند دیگر جنبش‌های اسلامی مستثنا از این قاعده نیست و قطعاً دارای یک سری

مبانی جمعی و معرفتی است که در اینجا به معرفی بارزترین مبانی نظری این حرکت‌ها، از منظر قرآن کریم می‌پردازیم:

## ۵. یافته‌های تحقیق

برای رسیدن به عمق و کنه حقیقت و معنای یک مسئله یا جریان، باید از چگونگی شکل‌گیری ساختار ظاهری آن عبور کرد و برای نیل به چنین هدفی باید به چگونگی شکل‌گیری ماهیت حقیقی و واقعی آن، جهت عدم رکود و استمرار همیشگی، نگرش خویش را از سطح عوامل ظاهری و مادی فراتر برد تا بتوان آن مسئله را آن‌طور که باید هست درک و فهم نمود که بیدار اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ بنابراین برای نیل به حقیقت و واقعیت بیداری اسلامی دو مسئله پیش رو است: ۱. ماهیت اصلی بیداری اسلامی ۲. چگونگی استمرار بیداری اسلامی.

۱. در پاسخ به سؤال نخست که در ذیل هدف تحقیق مطرح شده، باید گفت: گرچه برخی از سیاسیون و صاحب‌نظران ماهیت بیداری را دینی، سیاسی، اقتصادی، ملی و غیره دانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد همه این موارد با هم یا هرکدام به نوع خودش نمی‌تواند بیانگر ماهیت بیداری اسلامی باشد؛ به عبارت دیگر بیداری اسلامی می‌تواند دربرگیرنده‌ی همه این موارد باشد، ولی این موارد نمی‌تواند به‌خودی‌خود بیانگر ماهیت بیداری اسلامی باشد.

بنا بر مطالعات انجام‌شده و استنباط حاصل شده در مورد اندیشه‌های روشنفکران دینی و خط‌مشی مصلحان و رهبران بیداری اسلامی و دعوت آن‌ها که معمولاً محصول نوع اندیشه‌های آنان نسبت به وضع جامعه‌ی زمانه‌شان بوده و همچنین عمق واژه بیداری، چنین به نظر می‌رسد ماهیت بیداری اسلامی، معرفتی و اجتماعی است؛ زیرا این گونه به نظر می‌رسد تا رهبران و الگوهای دینی خود از این موهبت الهی یعنی بیداری برخوردار نباشند، نمی‌توانند به جامعه زمانه‌شان سمت‌وسوی بیدارگرانه بدهند؛ بنابراین آنان ابتدا خود با برخورداری از این موهبت توانسته‌اند به شناخت نقایص دینی، سیاسی و اقتصادی از سوی حاکمان و جهل و رخوت و بی‌تفاوتی جامعه‌ی زمانه‌شان پی برده و سپس بر روی این نقایص تأکید و به آگاهی‌بخشی در این امور پرداخته‌اند.

از آنجاکه جوامع ضامن بقای حیات یا عدم بقای حیات بسیاری از پدیده‌های رخ داده یا در حال وقوع است، می‌توان بیداری اسلامی را نیز مانند دیگر پدیده‌های رخ داده اجتماعی دانست. چراکه این جامعه است که با پذیرش و استقبال یا عدم پذیرش و همراهی دعوت منادیان بیداری

می‌تواند سعی در بازتاب مستمر این جریان یا عکس آن را داشته باشد. واقعیتی که در طول تاریخ همواره شاهد آن بوده‌ایم و دال بر این ادعاست. مثلاً جامعه جاهلی آن زمان عربستان با استقبال از ندای پیامبر (ص) دعوت ایشان به بار نشست و همین جامعه سال‌ها خود را از پذیرش امامت حضرت علی (ع) محروم نمود و در پاسخ به دعوت امام حسین (ع) ناکام ماند و در عصر معاصر جامعه‌ی ایران با استقبال از ندای امام خمینی (ره) منجر به بار نشستن انقلاب اسلامی شد اما دعوت منادیانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، محمد رشید رضا و غیره از سوی جامعه زمانه‌شان ناکام ماند

۲. در پاسخ به سؤال آخر این مسئله باید گفت: با توجه به استنباط حاصل شده به نظر می‌رسد که به مسئله بیداری اسلامی نباید به‌عنوان جریان سیاسی گذرا یا انقلاب و اصلاحاتی که ممکن است در یک برهه از زمان در یک کشور یا جامعه‌ای رخ دهد، نگریده شود؛ بلکه باید به این مسئله به‌عنوان یک ایدئولوژی درون دینی نظر شود؛ چراکه با این نوع نگرش، موجبات پایداری و استمرار این مسئله فراهم می‌شود و از آنجا که هر ایدئولوژی، دارای جهان‌بینی و مبانی نظری خاص به خود است؛ این امکان را به آدمی می‌دهد که به تجدید حیات مجدد اصل فوت شده یا کمرنگ شده اما با کارایی بهتر و اثربخشی مؤثرتر پردازد. لذا افراد یک جامعه با عمل کردن به چنین ایدئولوژی‌ای که مبانی‌اش برگرفته از خود دین است، می‌توانند در هر برهه از زمان و مکان هرگونه اجحافی نسبت به خود یا جامعه احساس کنند با یک حالت بیدار گونه با آن برخورد کنند؛ و بدین وسیله موجبات ظلم‌ستیزی، آزادی و دیگر مسئولیت‌هایی که یک فرد در مقابل سرنوشت خویش و جامعه‌اش داشته باشد؛ پردازد.

### الف) مبانی اجتماعی بیداری اسلامی

این دسته از مبانی اجتماعی ریشه در کنش‌ها و رفتارهای یک جامعه نسبت به ناهنجاری‌ها و ناگواری‌های نامطلوب دارد که معمولاً با دیدن آن‌ها موجب برانگیختگی و عکس‌العمل جوامع نسبت به آن‌ها می‌شود که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

**آگاهی بخشی:** به‌طور قطع همیشه در میان ملل، کسی یا کسانی بوده‌اند که به بیداری مردم پردازند و به این امر مهم همت گمارند: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر: ۲۴). هیچ امتی از گذشته نیست مگر آنکه نذیری در میان آن‌ها بوده است و این فرستادن بشیر و نذیر از سنت‌های جاری خدا است که همواره در خلقتش جریان دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۵۱).

در هر صورت اصطلاح آگاهی بخشی معمولاً در قرآن با دو کلمه «إذکار» (فَدَكْرُ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ؛ غاشیه: ۲۱)؛ و «إنذار» که ذیلاً به بررسی آن می پردازیم، به کار رفته است. در تفسیر آیه فوق آمده است که «خرد آدمی به تنهایی برای او کافی نیست؛ و پیامبر و کسانی که بر راه او می روند، نقش کسی را دارند که یادآوری (آگاهی بخشی) می کنند» (مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۸: ۷۲) که معمولاً طبق بررسی آیات، این حرکت بیدارگرانه در سه حوزه صورت می گیرد و آن به دلیل تأثیرگذاری که این سه حوزه در رشد و بالندگی افراد و جامعه دارد، تأکید می شود.

در سطح محدود «خانواده»: بدون تردید مهم ترین رکن و نهاد هر اجتماع که تأثیر بسزایی در کل جامعه را داراست، خانواده است؛ زیرا این دو بر همدیگر تأثیر دوسویه دارند. به همین دلیل پیامبران رسالت بیدارگرانه خویش را از خانواده‌ی خود آغاز کرده اند: «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (انبیاء: ۵۲). ابراهیم (ع) پس از رشد و اتصاف او به مقام نبوت در مقام ارشاد به عمو و قومش برآمد و در مقام اعتراض به عمو و قومش برمی آید که این مجسمه‌ها و تمثال‌ها چیست که شما نزد آن‌ها معتکفید و آنان را پرستش می نمایید (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ۸: ۲۷۰). همچنان که به پیامبر اکرم (ص) دستور داده شد که این امر بیدارگرانه (آگاهی بخشی) را از خانواده‌اش آغاز کند: «أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» (شعرا: ۲۱۴).

در سطح ملی (جامعه): ارسال پیامبران و تلاش مصلحان همه در راستای اصلاح جامعه، ایجاد عدالت و شوراندن مردم علیه پلیدی‌های حاکم بر اجتماع است؛ لذا خداوند متعال برای حصول این امر به پیامبر خویش دستور بیداری می دهد: «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ» (مدثر: ۱ و ۲). انذار تأثیر عمیقی در بیدار کردن ارواح خفته دارد که این در حقیقت برای بیان عمومیت است؛ یعنی درباره‌ی بت پرستی، شرک، ظلم، بیدارگری، فساد، عذاب الهی، حساب محشر و... به مردم هشدار ده. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۵: ۲۰۹ و ۲۱۰).

خداوند در آیه‌ای دیگر به همین امر بیدارگرانه یعنی آگاهی بخشی در سطح جامعه به حضرت نوح (ع) فرمان می دهد که به این امر همت گمارد: «إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ» (نوح: ۱) که به دلیل اطاله کلام از آوردن تفسیر آیه که تقریباً همین مضمون بالا را دارد خودداری می کنیم.

امام علی (ع) در مورد چنین افراد بیدارگر می فرمایند: «کجایند آزاد مردانی که به حمایت مردم خویش برخیزند؟ کجایند غیور مردانی که هنگام نزول بلا و مشکلات مبارزه کنند؟» (دستی، ۱۳۸۷: ۲۳۱).

در سطح فراملی (جهانی): مرحله بعد حرکت بیداری و آگاهی بخشی هنگامی است که جامعه‌ای که خود این امر را در جامعه‌ی خویش محقق ساخته و افراد آن به آزادی دست یافته‌اند؛ حال باید این موهبت الهی را به دیگر جوامع منتقل کند؛ زیرا این یک رسالت الهی است و افراد بیدارگر و ملل بیدار شده، در پیشگاه خدا موظف به انجام این مهم است. همان گونه که خداوند متعال پیامبر خویش را موظف به این وظیفه نموده است: «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) بیان غرض از رسالت رسول (ص) و تأسیس مکتب عالی قرآن این است که عموم بشر را تا پایان جهان دعوت نموده و هدایت بخشد و رسالت رسول بر دعوت عموم بشر به ارکان توحید و اصول اعتقادی و وظایف عملی و فضیلت اخلاقی است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق، ۱۷: ۴۳۰).

نمونه این گونه حرکت‌ها را علاوه بر سیره پیامبر اکرم (ص) و دیگر اولیا و مصلحان گذشته، در سخنان گوهر بار امام خمینی (ره) است که می‌فرمودند: «باید کاری کرد که ملت‌ها هر جا که هستند، ملت‌ها بفهمند تکلیف خودشان را. اگر بخواهید و بخواهند و دانشمندان بخواهند و علمای اسلامی و دانشگاه‌ها بخواهند مشکل اسلام و ممالک اسلامی حل بشود، باید مردم را بیدار کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ۱۳: ۸۵).

از آیات و روایات این گونه برداشت می‌شود که انذار و اذکار مردم در سطح خانواده، جامعه و فراملی از سنت‌های الهی که در هر برهه از زمان و مکان باید مصلحانی بنا به تأسی از این سنت الهی، به این امر همت گمارند و به مردم زمانه‌ی خود حیات دوباره ببخشند.

**مسئولیت‌پذیری:** رابطه‌ی وجودی انسان از دیدگاه قرآن، رابطه‌ی انسانی با دیگران است. قرآن انسان را به‌عنوان موجودی مجزا از دیگران در نظر نگرفته، بلکه او را در رابطه با دیگران مطرح ساخته و وظایفی را برای او تعیین نموده است. قرآن انسان را موجودی مسئول و متعهد می‌داند که نمی‌تواند در رابطه با جامعه بی تفاوت باشد، بلکه انسان باید هموعانش را که در انحراف، قبايح و فسادها دست‌وپا می‌زنند، احیا و بیدار کند و به‌سوی حق راهنمایی کند. نمونه‌ی داشتن چنین احساسی را در وجود شخصیت مبارک پیامبر (ص) می‌توان یافت که خداوند متعال درباره‌ی ایشان می‌فرماید: «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸).

در تفسیر آیه مبارکه فوق آمده است که «دشوار است بر او آنچه در رنج افتید بدان از کفر و ضلالت و به جهت آن معذب شوید؛ یعنی لطف، مرحمت و شفقت او نسبت به شما بر وجهی است که نمی‌خواهد که به سبب صدور عمل بدی گرد اذیتی و غبار بلیتی به دامن شما نشیند

و به جهت این پیوسته درصدد تزکیه شماست و همه‌ی همت او آن است که هیچ کردار بد از شما ظاهر نشود تا موجب ضرر و عذاب شما نگردد؛ و بر اسلام شما و صلاح نیت شما حریص است» (کاشانی، ۱۳۷۳، ۲: ۲۷۲).

پس این مهم نمایانگر احساس مسئولیت و وظیفه نسبت به همدیگر است و از این طریق می‌توان شرایط را برای بیداری همدیگر فراهم کرد. در این زمینه خداوند متعال تشبیه جالبی دارد: «فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲). مراد از زنده کردن یک انسان «آفریدن یک انسان زنده» یا «زنده کردن یک انسان مرده» نیست؛ بلکه مراد از آن، چیزی است که در عرف عقلا «احیا» شمرده می‌شود، است. عقلاً وقتی طیب بیماری را معالجه می‌کند یا غواصی، غرقی را نجات می‌دهد، می‌گویند فلانی، فلانی را زنده کرد (می‌گویند حق حیات به او داد)، خدای متعال نیز در کلامش از این گونه تعبیرها دارد؛ مثلاً هدایت به‌سوی حق را احیا خوانده است. پس به حکم این آیه اگر کسی، فردی را به‌سوی ایمان راهنمایی کند، او را زنده کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۱۸).

حضرت علی (ع) به ترتیب در خطبه‌های ۱۰۷ و ۱۲۳ نهج البلاغه، در مورد کسانی که به‌ظاهر در اجتماع حضور دارند، اما نسبت به همه چیز بی تفاوت هستند و هیچ عکس‌العمل بیدارگرانه‌ای نسبت به رخدادهای جامعه از خود اظهار نمی‌دارند، می‌فرماید: «به تن حاضر و به دل غایب، توان دیدنتان هست و چون کوران نمی‌بینید، توان شنیدنتان هست و چون کران نمی‌شنوید، توان سخن گفتنتان هست و چون لالان هیچ نمی‌گویید؛ و نه درصدد گرفتن حقی هستید و نه در خیال رفع ستمی» (پورعزت، ۱۳۸۸، ۸۳).

لذا انسان باید نسبت به اجتماع خویش احساس وابستگی کند و از آگاهی کافی نسبت به وضع و سرنوشت جمعی خویش برخوردار باشد و در حیات و حرکت جامعه‌اش در جهت بیداری سهیم باشد و با تمام قوا، اعضا و جوارحش به این مهم پردازد. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶) اعضا و جوارح انسان هرکدام در محدوده‌ی وجود خودشان وظایف و تکالیفی دارند که لازم است طبق آنچه موظف هستند عمل کنند و در روز قیامت از آن‌ها بازخواست می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۱۳: ۱۹۰).

پیامبر اکرم (ص) در روایتی مسئولیت را مخصوص قشری خاص ندانسته و همگی را در این امر بیدارگرانه سهیم دانسته و می‌فرماید: «همه شما نسبت به آنچه عهده‌دار شده‌اید مسئولید» (پاینده، ۱۳۸۲: ۶۱۱). در روایت دیگری نیز در اهمیت این عنصر مهم بیداری یعنی مسئولیت‌پذیری،

امام صادق (ع) فرموده‌اند: «کسی که صبح کند و به امور مسلمین اهتمام نداشته باشد مسلمان نیست» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۹: ۳)؛ بنابراین مسئولیت، مخصوص قشری خاص نیست، بلکه همه در این امر بیدار گونه سهیم است، چرا که خداوند انسان‌ها را آزاد آفریده که مردم خود، سرنوشت خویش را رقم زنند.

**نظارت همگانی:** یکی از مبانی عمومی که باید بین همه مردم (اعم از مسئولین و عامه) مشترک و به آن ملتزم باشند، حس اصلاح‌گری و بیدارگری نسبت به همدیگر است. این احساس وظیفه در قبال همدیگر صورت نمی‌گیرد، جز با دعوت و سفارش کردن همدیگر نسبت به معارف و اجتناب یکدیگر از معاصی، قبیح و فرورفتن در غفلت که این امر به دو شکل انجام می‌گیرد:

۱. به صورت عمومی: به این معنی که گاهی اتفاق می‌افتد که عمل یا سنتی مخرب یا بدعت و انحراف به عمد یا سهواً در درون جامعه‌ی اسلامی رخ می‌دهد، به طوری که آتشی که از این عوامل ویرانگر برمی‌خیزد، فقط دامن برپاکنندگان آن را نمی‌گیرد؛ بلکه فراگیر شده، موجب به ورطه کشیدن یک جامعه در فساد، هلاکت و مشقت می‌شود که اگر از آن جلوگیری به عمل نیاید، ممکن است مردم سال‌ها با آن گریبان گیر شوند. در این صورت وظیفه‌ی عموم مردم است که به طور دسته‌جمعی علیه آن عوامل مخرب قیام و به بیدارگری پردازند. خداوند می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۱۰)؛ «کنتم» در اینجا به معنی «هستید» است نه «بودید» مراد از «الناس» عموم انسان‌ها است؛ یعنی شما بهترین امتی هستید که تشکیل یافته‌اید تا دیگران از شما پیروی کنند، علت «بهرتر» بودن ایمان به خدا، گسترش دادن نیکی‌ها و مهار کردن بدی‌ها است، هر قومی که دارای این عوامل باشند بهترین امت خواهد بود (قرشی، ۱۳۷۷، ۲: ۱۵۵).

۲. به صورت گروهی: گاهی نیز این امر خطیر را گروهی از ناس به منظور جلوگیری از هرج و مرج و به نمایندگی مردم، به عهده می‌گیرند و این گروه خالصانه نقش بیدارگری خویش را ایفا و به دفع کج‌روی‌ها و اصلاح آن‌ها می‌پردازند. خداوند در این باره می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴)؛ «من» در «منکم» را به معنی تبعیض گرفته‌اند؛ یعنی گروهی از شما باید چنین باشند که این امر به معروف، غیر از امر به معروف عمومی است، بلکه این گروهی است که از طرف حکومت برای ارشاد و پاک نگه‌داشتن جامعه قیام می‌کنند تا در کارها نظارت کنند (همان: ۱۵۳).

پیامبر اکرم (ص) نیز در مورد اهمیت این وظیفه خطیر فرمودند: «همواره امت من در خیر و خوبی به سر خواهند برد مادامی که امر به معروف و نهی از منکر نموده و در کارهای نیک همکاری داشته و اگر این امور را ترک کنند برکت از میان آن‌ها خواهد رفت» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ق، ۱۶: ۱۳۵).

امام خمینی (ره) نیز بارها با استشهاد به آنچه در زمان خلیفه دوم رخ داد و مسلمانی با شجاعت در برابر او ایستاد گفت: «اگر از راه اسلام منحرف شوی، با همین شمشیر تو را راست می‌کنیم؛ می‌فرمودند: باید این‌طور باشد، باید مسلمان این‌طور باشد، هر که می‌خواهد باشد، خلیفه مسلمین، هر که می‌خواهد باشد، اگر دید پایش را کج گذاشت، شمشیرش را بکشد که بگوید پایت را راست بگذار» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ۷: ۳۴)؛ بنابراین بر مردم است که به صورت عمومی با حفظ وحدت یا گروهی، به دفع منکرات پردازند.

**حق محوری و پرهیز از تقلید کورکورانه:** از دیگر مبانی که ارتباط تنگاتنگی با بیداری دارد که بر شخص و جامعه فرض است؛ حق محوری است. اگر جامعه‌ای شالوده‌ی عملی و رفتاری خود را بر اساس و ساختار این مهم پی‌ریزی نماید، قطعاً به بیداری نائل خواهد شد. به طوری که می‌توان گفت عدم نتیجه دادن تلاش پیامبران و مصلحان در راستای زدودن موانع بیداری در جامعه، به خاطر این بوده که مخاطبینشان معمولاً عملکردشان را بر این مبنا استوار نکردند و با وابستگی به آبا و اجداد و دنباله‌روی از اکثریت، در راه اهداف آنان مانع ایجاد می‌کردند؛ بنابراین این کلمه از مقدس‌ترین واژه‌هایی است که در اسلام از اساسی‌ترین معیارهای ارزشی قرار گرفته است و از نظر اسلام هیچ چیز نباید مانع از حق جویی، حق‌گویی و حق‌پذیری انسان شود.

حال با توجه به این توضیح مختصر، با استناد به آیاتی از قرآن کریم که موانع تحقق حصول این ارزش الهی را برمی‌شمرد اشاره می‌کنیم: «وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (انعام: ۱۱۶). اکثریتی از مردم که بر روی زمین‌اند، کسانی هستند که گمراهی و کوری را بر هدایت ترجیح می‌دهند و اگر آن‌ها را پیروی کنی تو را از راه مستقیم و از دین استواری که خداوند برای بندگانش تشریح کرده، گمراه می‌کنند. برای اینکه آن‌ها جدال کنندگان‌اند که در سخنان، اعتقادات و اعمالشان فقط از ظن و گمان پیروی می‌کنند؛ به این سبب که هواهایشان آن را برای آن‌ها زینت داده است (طنطاوی، بی‌تا، ۵: ۱۶۳).

همچنین در آیه‌ی دیگری از قرآن کریم به یک مانع دیگری از حق‌محوری اشاره شده است:

«وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب: ۶۷)؛ یعنی کافران هنگامی که در عذاب جهنم هستند می گویند: خدایا! ما در شرک و کفر رهبران و رؤسا و عالمانمان را اطاعت کردیم و با رسولان درحالی که می دانستیم که به آنچه می گویند به حق هستند، مخالفت نمودیم. پس در انتخاب راه خطا کردیم و از طریق هدایت گم شدیم؛ زیرا آن‌ها برای ما کفر به خدا و رسول و عدم اقرار به وحدانیت و اخلاص طاعت خداوند را زینت دادند (زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ۲۲: ۱۱۷).

در روایت ذکرشده که در تبعیت از حق نباید از کمی پیروان هراس به دل راه داد، بلکه در این صورت نیز حق سزاوار به تأسی است. امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «ای مردم در طریق حق از کمی افرادش وحشت نداشته باشید» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق: ۳۱۹).

درواقع، تعصب خام و عشق نسنجیده نسبت به شخصیت‌ها، یکی از عوامل عدم پیروی انسان‌ها از پیامبران بزرگ الهی و مصلحان نیز بوده است. چه بسا راز بسیاری از عقب ماندگی‌های جوامع بشری در عشق‌های کورکورانه و تعصب‌آمیز افراد آن جامعه به شخصیت‌ها و بزرگان آن‌ها نهفته است. به همین لحاظ قرآن مجید، انسان‌ها را به استقلال در اندیشه دعوت می کند و پیروی‌های کورکورانه و تعصب‌آمیز را موجب شقاوت ابدی می داند (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۳۶)؛ لذا اگر انسان‌ها بخواهند که به این امر یعنی حق محوری نائل شوند و به تبع آن از روحی آزاد و متنبه برخوردار باشند، باید از تقلید کورکورانه و تبعیت از بزرگان و نیاکان خویش که بر روش اشتباهی‌اند، به شدت پرهیز نمایند؛ زیرا این امور موجب می شود که اندیشه نو، برای یافتن و عمل کردن به حق حاصل نشود و زمینه برای تحقق بیداری فراهم نشود.

## ب) مبانی معرفتی

این دسته از مبانی معرفتی بیداری، ریشه در فطرت و بینش و حتی گرایش‌های انسان‌ها دارد که با رجوع به این مبانی موجبات بیداری شخص و جامعه در جلب امورات ارزشی و دفع امورات مذموم را فراهم می کند که عبارت‌اند از:

**خودآگاهی:** از جمله مبانی که موجب بیداری شخص و به تبع آن جامعه می شود، خودآگاهی است که به معنای بازیافتن خود حقیقی و انسانی بوده و این در واقع همان بیداری اصیل است. همان «خودی» که می تواند جانشین خدا بر روی زمین قرار گیرد که بر مبنا و اساس فطرت الهی نهادینه شده است: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم: ۳۰). این عبارت در

تقدیر یا الزموا یا علیکم فطرت الله بوده است؛ که در هر صورت معنا این است که بر شما لازم است که بر فطرت خدا باشید (مدرسی، ۱۳۷۷، ۵: ۳۸).

این «خود» اگر سالم بماند جامعه‌ای را احیا خواهد کرد و اگر دچار مسخ شود ملتی را نابود خواهد ساخت؛ به همین دلیل خداوند در قرآن کریم برای این مهم ارزش فوق‌العاده قائل بوده و بر روی آن انگشت اثر و تأکید گذاشته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵)؛ ای مردم مؤمن خود را از معصیت‌ها و اصرار بر گناه حفظ کنید؛ و به کار خویشتن ملزم باشید که خداوند شما را ملزم کرده است امرش را اطاعت و وصیتش را حفظ کنید و در این صورت گمراهی کسانی که گمراه بوده‌اند اعم از پدرانان یا دیگران، برای شما که اهل هدایت هستید ضرر ندارد (طبرسی، ۱۳۶۰، ۸: ۲۰۷).

در جای دیگری از قرآن کریم باز خداوند اهمیت پرداختن به این خودآگاهی و خویشتن را نسبت به دیگران در اولویت قرار می‌دهد: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۴۴)؛ دیگران را به راست گفتن فرمان می‌دهید و خود دروغ می‌گویید، به وفا می‌فرمایید و خود عهد می‌شکنید، به اقرار می‌فرمایید و خود انکار می‌کنید، به گواهی دادن می‌فرمایید و خود پنهان می‌کنید، به نماز خواندن و زکات می‌فرمایید و خود انجام نمی‌دهید (مبیدی، ۱۳۷۱، ۱: ۷۱).

در این باره روایتی از پیامبر گرامی اسلام (ص) آمده است: «در شبی که به معراج رفتم، بر گروهی گذشتم که لب‌هایشان به وسیله‌ی آتش می‌بریدند، گفتم اینان چه کسانی‌اند یا جبریل؟ گفت: اینان خطیبانی از قوم توادند که مردم را به نیکی امر می‌کنند و خودشان را فراموش می‌کنند» (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۱).

امام خمینی (ره) در رابطه با این «خود» می‌فرماید: «لکن پیروزی این نیست که ما فقط طاغوت را از بین ببریم، پیروزی اصیل آن است که ما بتوانیم متبدل شویم به یک موجود انسانی، الهی، اسلامی که همه کارهایمان، همه عقایدمان و همه اخلاقیاتمان، همه اسلامی باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ۸: ۲۷۱)؛ بنابراین اگر انسان سعی کند شخصیت انسانی و الهی خویش را دریابد و به آنچه از خوبی‌ها می‌داند عمل کند و فقط به موعظه دیگران نپردازد، مسلماً به آن خود حقیقی و آگاهی نائل خواهد شد. چنین کسی قطعاً بر همان فطرت الهی است و می‌تواند به دیگران که در غفلت و خواب به سر می‌برند حیات ببخشد و آن‌ها را از ورطه‌ی سقوط‌رهای بی‌بخشد و شاید به همین دلیل است که در اسلام تأکید فراوانی بر خودشناسی یا خودآگاهی شده است و آن را مقدمه‌ی خداشناسی دانسته‌اند.

**علم محوری:** از دیگر مبانی که موجب بیداری انسان می‌شود، بدون تردید داشتن علم و دانش است. اساس تفکیک بین انسان و حیوان، دارا بودن همین مزیت است. انسان از ابتدای خلقت، خداوند او را مزین به این زینت نوربخش و بیدارکننده نموده: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)؛ «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» (علق: ۵). همان گونه که مشاهده می‌شود خداوند متعال بر «آموختن» و «علم»، از همان ابتدا تأکید داشته است. شرط بیداری این است که آدمی در تحصیل علم ساعی باشد؛ و از جهل و انواع ضعف‌های فکری که ریشه‌ای جز نادانی ندارد، گریزان باشد. بر همین اساس جهل اولین دشمن و سنگین‌ترین حائل بر سر راه بیداری شخص و به تبع آن جامعه است و اسلام با تمام قوا با آن به مبارزه برخاسته است.

قرآن کریم برای نشان دادن نقش و اهمیت علم، به یک قیاس بین عالم و جاهل می‌پردازد و می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹)؛ از این تذکر تنها کسانی متذکر می‌شوند که صاحبان عقل‌اند و این جمله در مقام تعلیل مساوی نبودن دو طایفه است، می‌فرماید: اینکه گفتیم مساوی نیستند، علتش آن است که اولی به حقایق امور متذکر می‌شوند و دومی نمی‌شوند، پس برابر نیستند، بلکه آن‌ها که علم دارند بر دیگران رجحان دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۷۱).

در مورد اهمیت علم محوری در احادیث نیز آمده، پیامبر (ص) می‌فرماید: «فضیلت عالم بر عابد مانند فضیلت ماه بر دیگر ستارگان است، در هنگامی که ماه کامل است» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۷). در حدیث دیگری منشأ هرگونه شر و بدی که در واقع با بیداری ناسازگار است را جهل و عدم علم محوری دانسته شده، امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «جهالت منشأ و اصل و زیربنای هر شر و بدی است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۷۳).

در حقیقت دانش، مشعل فروزانی است که جهل انسان و پندارهای غلط تنیده بر ذهن آن‌ها را می‌زداید و حقیقت را می‌نمایاند؛ و به انسان چشمی بینا و هوشی تیز می‌دهد تا در پرتو آن، حجاب‌های بازدارنده را ببیند و درک کند که به تجزیه و تحلیل مسائل پیرامون مسائل خود پردازد (صفا تاج، ۱۳۸۳: ۶۵)؛ بنابراین مزین شدن به نور تابناک علم موجب می‌شود که آدمی در مسائل مختلف موانع اقتدار و عزت خویش را که با اصل بیداری در تعارض است، از میان ببرد.

**اندیشه‌ورزی:** از دیگر مبانی که بدون شک موجب بیداری انسان می‌شود، تفکر و تعقل است. چرا که انسان یک موجود متفکر است که با اندیشه، کار و زندگی می‌کند؛ و اگر سود و زیانی به وی می‌رسد، از راه اندیشه‌اش است. لذا وحی آسمانی که برای هدایت انسان آمد،

می‌کوشد که از راه فکر، منافع مادی و معنوی و امور زیان‌بار را به او تفهیم کند تا هر چه در سعادت او نقش دارد از راه فکر به او بفهماند و او را نسبت به این مسائل آگاه کند. قرآن کریم عبارت تفکر را با تعابیر مختلفی از جمله «تفکر»، «تعقل» و «تدبر» بیان می‌کند. خالق یکتا برای اینکه انسان‌ها را به تفکر وادار کند، معمولاً خطاب خویش را با استفهام بیان می‌کند تا اهمیت اندیشه‌ورزی را به انسان بنمایاند: «أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ» (انعام: ۵۰)؛ چرا نمی‌اندیشید تا منصفانه داوری کنید، منظور این است بیندیشید و تشخیص دهید که کور و بینا مساوی نیستند (طبرسی، ۱۳۶۰، ۸: ۹۸).

همچنین کسانی را که تفکر خود را برای تنبه خویش و تشخیص صحیح و سقیم و حق و باطل به کار نمی‌برند، به شدت نکوهش کرده و می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال: ۲۲). در تفسیر این آیه آمده که: اصم کسی است که نمی‌شنود؛ و «ابکم» کسی است که صحبت نمی‌کند؛ و برای جنبندگان گوش‌هایی است که به وسیله‌ی آن بشنوند اما آن‌ها کلامی را که به آن‌ها شنوایده می‌شود فهم نمی‌کنند و زبان‌هایی که نمی‌توانند با آن صحبت کنند. پس کسی که سخن و کلام خدا و رسول را می‌شنود اما هدایت نمی‌یابد مثلش، مثل همان جنبنده‌ی کر و لالی است که می‌شنود اما به او هیچ سودی نمی‌دهد (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۳: ۴۶۴).

درباره‌ی اهمیت تفکر در روایات نیز آمده؛ رسول (ص) می‌فرماید: «ای علی... هیچ عبادتی مانند تفکر نیست» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ۴: ۳۷۲)؛ لذا اگر انسان عادت به عدم تعقل کند، تبدیل به شخصی بی‌اراده و مطیع می‌شود که به هر طرف او را بخوانند، به همان سمت متمایل می‌شود؛ یعنی همان‌گونه می‌شود که معاویه درباره‌ی پیروانش می‌گفت: آنان نمی‌توانند شتر ماده را از شتر نر تشخیص دهند و به همین دلیل به یکی از کوفیان گفت: به علی بگو که من با یک صد هزار نفر با او مقابله می‌کنم که حتی در میان آنان یک نفر وجود ندارد که میان شتر نر و شتر ماده فرق بگذارد او در این سخن خویش به پیروانی اشاره می‌کند که برده‌اند و گوش به فرمان، نه مناقشه می‌کنند و نه استدلال (پورعزت، ۱۳۸۸: ۵۲۹)؛ بنابراین انسان باید این موهبت خدادادی را که در وجودش نهادینه نموده، به کار بندد تا بین امور صحیح و سقیم، حق و باطل، آنچه حق است و موجب بیداری می‌شود را برگزیند.

**منطق اندیشی:** منطقی‌اندیشی، کوششی فکری است که با استقلال فکر به دست می‌آید که به تفکیک و تشخیص دو امر صحیح و سقیم، حق و باطل می‌انجامد و در نهایت منجر به

گزینش و رفتاری در جهت بیداری حقیقی خواهد بود؛ یعنی همان گونه می شود که ساحران زمان فرعون عمل کردند. بدین نحو که اندیشه‌ی خویش را بر منطق بنا نهادند و بین حق و باطل، حق را انتخاب کردند؛ و بر طریقتی که در زندگی خویش برگزیدند، ایستادگی کردند و به این صورت به بیداری اصیل نائل شدند. خداوند در مورد آنان می فرماید: «فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى» (طه: ۷۰)؛ آنچه در دست حضرت موسی بود، پس ماری شد که آنچه را که ساخته بودند می بلعید؛ و هنگامی که واقعیت امر برای ساحران آشکار شد و دانستند که این شیبه سحر نیست و از فنون سحری که به آن مهارت داشتند و از انواع حيله‌ای که آن‌ها را می شناختند، نیست و این همان حقی است که نباید در آن شک کرد، پس در آن هنگام به سجده افتادند و گفتند به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردیم (مراغی، بی تا، ۱۶: ۱۲۹)؛ لذا لازمه‌ی اینکه اگر انسان بخواهد به چنین هدفی یعنی بیداری‌ای که اساسش منطقی‌اندیشی باشد، نائل شود، این است که به سخنان مختلف گوش فرا دهد: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر: ۱۸). کلامی عام است که همه‌ی سخنان را در برمی گیرد و مقصود از این گفته ستایش افرادی است به خاطر تیزبینی و نفوذ بصرشان و نگاه مستحکمشان؛ هنگامی که سخنی را می شنوند، آن را از هم تمیز و تفکیک می دهند و بهترینش را برمی گزینند و پیروی می کنند (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ۵: ۸۵).

از آنجا که در محیط آزاد تفکر و اندیشه است که انسان به رشد دست می یابد، در حدیثی نیز از امام علی (ع) به همین مضمون اشاره شده است: «حکمت را بگیر گرچه در نزد مشرکین باشد» (طبرسی، ۱۳۴۴ ق: ۱۳۴). باز در این مورد از این امام همام آمده است: «أَنْظُرُوا إِلَى مَا قَالَ لَا تَنْظُرُوا إِلَى مَنْ قَالَ» به اینکه چه کسی سخن می گوید، گوش نکنید، نگاه کنید به آنچه می گوید» (جزایری، ۱۴۰۸ ق، ۱: ۴۷۵). پس با توجه به آیات و روایات «انسان می بایست برای عقیده و رفتار و کردار خود دلیل محکم و استوار داشته باشد و بر اساس آن عمل و عکس‌العملش استوار باشد» (صدر محلاتی، ۱۳۷۱: ۱۵ و ۱۶).

لذا اشخاص باید حق جویی را ملاک خودشان قرار دهند و در برخورد با آرای مخالف، سعی صدر داشته باشند و به اندیشه‌های مخالف احترام بگذارند. چراکه اندیشه در تضارب آرا و مواجه شدن با دیگر اندیشه‌ها در فضای آزاد است که به کمال خود نائل می شود و دستخوش محدودیت، حصاربندی و یک‌سونگری نمی شود؛ و از اندیشه‌ای ژرف و جهان‌بینی جامع و کاملی برخوردار خواهد گشت (صفا تاج، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

خلاصه آنکه این بیانات از آیات و روایات این فهم را می‌رساند که وظیفه‌ی هر فردی برای تشخیص حق و حقیقت که منجر به بیداری می‌شود؛ این است که سخنان مختلف و مخالف را استماع کند و از بین آن‌ها بهترین را تبعیت نماید. تا بدین وسیله آنچه لازم است از ارزش‌ها و حقایق در جهت حاکمیت بیداری حاکم شود.

### نتیجه

با توجه به سیر تاریخی جریان بیداری اسلامی در طول تاریخ و دوره‌های زمانی متفاوت و ردپای این جریان در آموزه‌های دینی و قرآنی، این گونه برداشت می‌شود که بیداری اسلامی علاوه بر ظاهر مقتدر و تحول‌آفرین سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی که در جوامع مختلف در قالب انقلاب و اصلاحات و نهضت‌ها و حرکت‌های جهادی که در جهت آزادی و بیداری و اعتلای مقام و کرامت انسانی ایجاد کرده است؛ دارای معانی‌ای ژرف و مبانی ارزشی دینی و فطری است که به‌طور کل می‌توان ریشه مبانی این جریان را در سه حوزه بینشی، گرایشی و کنشی جستجو کرد. در توضیحی بیشتر می‌توان گفت که علل و عوامل بیداری یا از سوی خود فرد با تمسک به یکسری مبانی معرفتی و بینشی مانند خودآگاهی، منطق اندیشی و علم محوری یا اینکه از سوی جامعه با دیدن ناملازمات و ناهنجاری‌های اجتماعی، فرد یا جامعه را مجبور به برانگیختگی رفتار و کنش‌هایی ارزشی مانند مسئولیت‌پذیری، حق محوری، ظلم‌ستیزی و امر به معروف و نهی از منکر در قبال آن امورات مذموم می‌کند؛ به دست می‌آید؛ بنابراین از زاویه‌ی معرفتی به مبانی اجتماعی این مسئله نگریستن، علاوه بر اینکه باعث می‌شود با افق دید وسیع‌تری با این جریان برخورد شود؛ موجب تأثیرگذاری بیشتری در فرد و جامعه و تجدید حیات مؤلفه‌های ارزشی دینی و اجتماعی و بازگشت جوامع به هویت اصیل و اسلامی خویش می‌شود.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

- ۱- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
- ۲- احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم، (۱۴۰۵ ق)، عوالی الآلی، قم، انتشارات سیدشهداء.
- ۳- بابایی، احمد علی، (۱۳۸۲)، برگزیده تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب اسلامیة.
- ۴- بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۸، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- ۵- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ ق)، المحاسن، چاپ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- ۶- بستانی، مهیار، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۷- بهی، محمد، (۱۳۷۷)، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، حسین سیدی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۸- بیداری اسلامی، (۱۳۹۰)، تهیه و تدوین: معاونت فرهنگی و سازمان اوقاف و امور خیریه.
- ۹- پاینده، ابو القاسم، (۱۳۸۲)، نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار پیامبر اکرم)، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش.
- ۱۰- پورعزت، علی اصغر، (۱۳۸۸)، مختصات حکومت حق مدار در پرتو نهج البلاغه امام علی (ع)، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۱- تیراثیان، محمد حسن، (۱۳۸۴)، مجموعه مقالات هفدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی، مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
- ۱۲- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، وسایل الشیعه، قم: انتشارات موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ۱۳- حسینی همدانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ ق)، انوار درخشان، تهران، کتاب فروشی لطفی.
- ۱۴- دشتی، محمد حسین، (۱۳۸۷)، نهج البلاغه، چاپ ششم، قم، ناشر اندیشه هادی.
- ۱۵- ربیعی، کامران، (۱۳۹۷)، تبیین شرایط تکوین بهار عربی و زمینه های فروپاشی رژیم های سیاسی در تونس و مصر، فصلنامه دولت پژوهش مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۴، صص ۱-۳۶.
- ۱۶- رشید الدین میدی، احمد بن ابی سعید، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۷- شامی، مجیب الرحمان، روزنامه نگار، مجله حضور، ش ۳۴، ص ۱۳.
- ۱۸- شریعتی، علی، (۱۳۸۸)، شیعه، چاپ چهارده، تهران، انتشارات الهام.
- ۱۹- صدرمحللاتی، اسماعیل، (۱۳۷۱)، سه مقاله، قم، نویسنده.
- ۲۰- صفاتاج، مجید، (۱۳۸۳)، آزادی اندیشه، تهران، انتشارات آرون.
- ۲۱- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ج ۱، تهران، انتشارات الاعلمی.

- ۲۲- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *المیزان*، مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۲۳- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات فراهانی.
- ۲۴- طریحی، فخر الدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، محقق: حسینی اشکوری، احمد، چاپ سوم، ناشر: مرتضوی.
- ۲۵- طنطاوی، سید محمد، (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*.
- ۲۶- عباسی و صحاف، روح الله و مجید، (۱۳۹۱)، *بازگشت به اسلام*، ماهیت بیداری، تهران، دفتر علم.
- ۲۷- عمادی، عباس، (بی تا)، *امواج دموکراسی* در: [www.pajoohe.com/fa/index.php=definition.lid](http://www.pajoohe.com/fa/index.php=definition.lid)، ۴۳۹۱۸.
- ۲۸- قرائتی، محسن، (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۲۹- قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ ق)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دارالکتب اسلامیة.
- ۳۰- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۳)، *شرح منازل السائرین*، ج ۲، قم، بیدار.
- ۳۱- کینتسler، کلاوس، (بی تا)، *بنیادگرایی دینی*، بی جا، بی تا، بی جا.
- ۳۲- مجلسی، محمد بن باقر، (۱۴۰۴ ق)، *بحارالانوار*، بیروت- لبنان، انتشارات موسسه الوفاء.
- ۳۳- مدرسی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، *تفسیر هدایت*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۳۴- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۵- مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، تهران، انتشارات صدوق.
- ۳۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲)، *جاذبه و دافعه علی (ع)*، تهران، انتشارات صدرا.
- ۳۷- مظاهری، ابوذر، (۱۳۹۳)، *بیداری اسلامی*، خیزش تمدنی اسلام تبیین نظریه مقام معظم رهبری در باب بیداری اسلامی، فصلنامه معرفت سیاسی، سال ششم، شماره اول. صص ۱۱۸-۱۲۵-۱۴۳.
- ۳۸- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب اسلامیة.
- ۳۹- موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۸)، *صحیفه امام (مجموعه آثار)*، ج ۱، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴۰- هانتینگتون، ساموئل، (۱۳۹۹)، *موج سوم دموکراسی*، ترجمه احمد شهسا، چاپ هفتم، تهران، روزنه کار.

## REFERENCES

\* The Holy Qur'an.

1. Abbasi, Ruhollah; Sahhaf, Majid, (1391), Returning to Islam, the nature of awakening, Tehran, Daftar Elm.
2. Al-Hurr Al-Amili, Muhammad bin Hassan, (1409 A.H.), Wasa'il Al-Shi'a, Qom: Publications of Aal al-Bayt li Ihya al-Turath Institute.
3. Al-Ihsai, Muhammad bin Ali bin Ibrahim, (1405 A.H.), Awali Al-Liali, Qom, Seyyed al-Shuhada Publishing House.
4. Babaei, Ahmad Ali, (1382), Monakhab of Tafsir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
5. Banu Esfahani, Sayeda Nusrat Amin, (1361), Makhzan Al-Irfan dar Tafsir Al-Qur'an, Vol. 8, Tehran, Muslim Women's Movement.
6. Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid, (1371 AH), Al-Mahasin, 2nd edition, Qom, Dar al-Kutub al-Islamiyah.
7. Behi, Mohammad, (1377), New Islamic Thought in the Confrontation with Western Colonialism, Hossein Seidi, Mashhad, Aftan Quds Razavi Publications.
8. Boštani, Mahyar, (1375), Farhang Abjadi, 2nd edition, Tehran: Islami Publications.
9. Dashti, Mohammad Hossein, (1387), Nahj al-Balagha, 6th edition, Qom, Andisheh Hadi publisher.
10. Emadi, Abbas, (n.d), Waves of Democracy in: [www.pajooh.com/fa/index.php=definition.lid=43918](http://www.pajooh.com/fa/index.php=definition.lid=43918)
11. Hosseini Hamdani, Mohammad Hossein, (1404 AH), Anwar Derakhshan, Tehran, Lotfi bookstore.
12. Huntington, Samuel, (1399), The Third Wave of Democracy, translated by Ahmad Shahsa, 7th edition, Tehran, Rozanehkar.
13. Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukarram, (1414 AH), Lisan al-Arab, 3rd edition, Beirut, Dar al-Sadir.
14. Islamic Awakening, (1390), preparation and editing: Cultural Assistant and Endowment and Charitable Affairs Organization.
15. Kashani, Abd al-Razzaq, (1373), Sharh Manazil al-Saerin, Vol. 2, Qom, Bidar.
16. Kintzler, Klaus, (n.d), Religious Fundamentalism, (n.p).
17. Majlisi, Muhammad bin Baqir, (1404 AH), Bihar al-Anwar, Beirut-Lebanon, Al-Wafa Institute Publications.
18. Makarim Shirazi, Nasir, (1374), Tafsir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyya.
19. Mazaheri, Abuzar, (1393), Islamic Awakening, Islamic Civilization, Explaining the Supreme Leader's Theory about Islamic Awakening, Political Knowledge Quarterly, 6th year, No. 1, pp. 118-125-143.
20. Motahari, Morteza, (1362), Jazibah and Daf'ah of Ali (AS) [Ali's Attraction and Repulsion], Tehran, Sadra Publications.
21. Mousavi Khomeini, Ruhollah, (1388), Imam Khomeini's Sahifa (collection of works), Vol. 1, 3rd edition, Tehran, Institute for Editing and Publishing Imam Khomeini's Works.

22. Mudsrrisi, Muhammad Taqi, (1377), Tafsir Hidayat, Mashhad, Aftan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
23. Mustafawi, Hasan, (1368), Al-Tahqiq fi kalimat al-Qur'an al-Karim, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
24. Mustafawi, Hasan, (1380), Tafsir Roshan, Tehran, Sadouq Publications.
25. Payandeh, Abu al-Qasim, (1382), Nahj al-Fasaha (Collection of Aphorisms of the Holy Prophet), 4th edition, Tehran, Doniy-e Danesh.
26. PourEzzat, Ali Asghar, (1388), The Coordinates of Righteous Government in the Light of Imam Ali's Nahj al-Balagha, 2nd Edition, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company.
27. Qiraeti, Mohsen, (1383), Tafsir Noor, Tehran, Cultural Center of Lessons from the Qur'an.
28. Qoreshi Bonabi, Ali Akbar, (1412 AH), Qamoos Qur'an, 6th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyah.
29. Rabiei, Kamran, (1397), Explaining the conditions of the emergence of the Arab Spring and the causes of the breakdown of political regimes in Tunisia and Egypt, Dolat Pajouhesh Quarterly, Journal of the Faculty of Law and Political Sciences, 4th year, No. 14, pp. 1-36.
30. Rashid al-Din Meibodi, Ahmad bin Abu Saeed, (1371), Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrar, Tehran, Amir Kabir Publications.
31. Sadr Mahallati, Ismail, (1371), Three Articles, Qom, Author.
32. Safa Taj, Majid, (1383), Azadi Andisheh, Tehran, Arvan Publications.
33. Saffar, Muhammad bin Hasan, (1404 AH), Basa'ir al-Darajat fi Fadha'il Aal Muhammad, Vol. 1, Tehran, Al-Alami Publications.
34. Shami, Mujb al-Rahman, Journalist, Hozour Magazine, Vol. 34, p. 13.
35. Shariati, Ali, (1388), Shia, 14th edition, Tehran, Elham Publications.
36. Tabarraian, Mohammad Hasan, (1384), Proceedings of the 17th International Conference on Islamic Unity, Taqrib Assembly of Islamic Denominations.
37. Tabarsi, Fadhl bin Hasan, (1360), translation of Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Farahani Publications.
38. Tabatabaei, Muhammad Hussein, (1374), Al-Mizan, translator: Mousavi Hamdani, Mohammad Baqir, Qom, Islamic Publications Office of the Seminary Teachers' Association.
39. Tantawi, Seyyed Muhammad, (n.d), Al-Tafsir al-Wasit li al-Qur'an al-Karim.
40. Turaihi, Fakhruddin, (1375), Majma' Al-Bahrain, researcher: Hosseini Eshkavari, Ahmad, 3rd edition, Mortazavi.



## Social Effects of “Haram Eating” in Economic and Cultural Aspects from the Perspective of the Holy Qur’an

(Received: 2023-08-29 / Accepted: 2024-01-20 )

Hasan Noormohammadi<sup>1</sup> , Mohammad Mahdi Firoozmehr<sup>2</sup>

### ABSTRACT

Haram eating and its social consequences, considering the importance of the health and well-being of society in all its dimensions are among the essential and vital issues addressed in the Holy Qur’an and emphasized by the Islamic religion. In today’s society, since there are many harms and threats in social dimensions, the prosperity and health of society and human beings are more important in the context of society. Haram eating and its social effects are important matters that affect happiness and social health, especially in current era. This article discusses the concept of haram eating from the perspective of the Holy Qur’an, and explains its economic and cultural consequences based on divine verses. In this work, the social consequences of haram eating in economic and cultural aspects have been described and analyzed through a descriptive-analytical approach by referring to the Quranic verses and interpretations related to the concept of haram eating. There are two kinds of haram eating: direct and indirect. Indirect haram eating is possession of things that are not forbidden themselves, but rather because they have no correct and legitimate relation to the one who possesses them, and Sharia does not consider all the ways of their possession to be permissible, so obtaining and consuming them is forbidden indirectly, such as usury, bribery, and underselling.

The results obtained from this research show that the social consequences of haram eating effect society in economic aspects such as corruption of the pillars of Islamic economy, economic oppression, creation of class distance,

---

1- PhD student, Philosophy of Social Sciences, Baqer Uloom University, Qom, Iran (corresponding author), hasannor66@gmail.com

2- Assistant Professor, Commentary Department, Research Institute of Qur’anic Culture and Education, Qom, Iran, m.firoozmehr@gmail.com





فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی  
سال سوم / شماره ۳ / پاییز ۱۴۰۲ / پیاپی ۱۱

deprivation of economic security and confidence, and deterring society from economic effort: and finally in the cultural aspect through the challenges such as destroying the culture of donation, the spread of the culture of oppression, and the disappearance of the culture of Qardh al-Hasana.

**KEYWORDS:** Qur'an, Indirect Haram Eating, Effects and Consequences, Socio-Economic, Socio-Cultural.

## پیامدهای اجتماعی حرام‌خواری در ابعاد اقتصادی و فرهنگی از منظر آموزه‌های قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰)

حسن نورمحمدی<sup>۱</sup>، محمد مهدی فیروز مهر<sup>۲</sup>

### چکیده

سلامت و سعادت جامعه در تمام ابعاد آن از جمله مسائل مهمی و حیاتی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است و مورد تأکید دین اسلام است. در جامعه کنونی با توجه به وجود آسیب‌ها و تهدیدهای مختلف در ابعاد اجتماعی، سعادت و سلامت اجتماع و انسان در بستر جامعه بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. حرام‌خواری و آثار اجتماعی آن از جمله موارد مهمی است که سعادت و سلامت اجتماعی و به‌خصوص انسان کنونی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مقاله حاضر به بررسی مفهوم حرام‌خواری با واسطه از دیدگاه قرآن پرداخته و پیامدهای حرام‌خواری از حیث اقتصادی و فرهنگی آن را با تکیه بر آیات الهی بیان می‌کند. در این اثر با روش اسنادی با مراجعه به آیات قرآن کریم و تفاسیر در ذیل آیات با رویکردی توصیفی - تحلیلی حرام‌خواری و پیامدهای حرام‌خواری اجتماعی تبیین شده است. حرام‌خواری با واسطه تصرف و خوردن چیزهایی است که به‌صورت فی‌نفسه حرمت ذاتی ندارد، اما چون با حرام‌خوار ارتباط صحیح و مشروعی ندارد و شارع همه راه‌های تصرفان را حلال نمی‌داند و بعضی راه‌های کسب و خوردن آن را حرام می‌داند، لذا تصرف و خوردن آن حرام عرضی است؛ مانند ربا، رشوه و کم‌فروشی. نتایج به‌دست‌آمده از این تحقیق نشان می‌دهد حرام‌خواری جامعه را در حیث اقتصادی با چالش‌هایی چون فساد ارکان اقتصاد اسلامی، ظلم اقتصادی، ایجاد فاصله طبقاتی، سلب امنیت و اعتماد اقتصادی، بازدارنده از تلاش اقتصادی و در حیث فرهنگی با چالش‌های از بین رفتن فرهنگ انفاق، رواج فرهنگ ستمگری و از بین رفتن فرهنگ قرض‌الحسنه، مواجه و گریبان‌گیر می‌سازد.

**واژگان کلیدی:** قرآن، حرام‌خواری با واسطه، اجتماعی اقتصادی، اجتماعی فرهنگی.

۱- دانشجوی دکتری، فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقر العلوم، قم، ایران (نویسنده مسئول)، hasannornor66@gmail.com

۲- استادیار گروه تفسیر، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، قم، ایران، m.firoozmehr@gmail.com



## ۱. مقدمه

انسان به صورت طبیعی اولین نیازهای خود را در تأمین خورد و خوراک می‌داند و این امر در اجتماع نیز رخ می‌دهد و در این راستا تلاش می‌کند؛ از این رو، باید دانست که چه خوردن و خوراک‌های در این مسیر، هم نیازهای انسان را رفع می‌کند و هم این که سعادت و سلامت اجتماع او را تأمین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱۸ - ۱۲۵) از یک سو حرام‌خواری و آثار اجتماعی از حیث اقتصادی و فرهنگی جز مسائل مهمی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است. این توجه و پرداختن قرآن کریم اهمیت و تأثیر این مسئله را در سعادت و سلامت جامعه و افراد آن را آشکار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۶۳۹ و ۶۴۴-۶۴۶). از سویی دیگر با توجه به پیچیدگی امور به خصوص برای انسان کنونی و آگاهی کافی نداشتن به مسئله حرام‌خواری و توجه نداشتن بر آثار مخرب اقتصادی و فرهنگی و دیده شدن و بروز آثار حرام‌خواری در جامعه کنونی، ما را بر این داشت که به بررسی حرام‌خواری و آثار اجتماعی آن بپردازیم؛ به عبارت دیگر حرام‌خواری و آثار اجتماعی آن از اموری است که گریبان‌گیر جامعه و افراد آن است و از سویی دیگر مسئله دوری از حرام‌خواری به خاطر آثار آن از دغدغه‌های اسلام برای سعادت و سلامت جامعه و آحاد امت اسلام است. در این راستا به خاطر نگاه‌شده نشدن اثری تام در ابعاد اجتماعی از حیث اقتصادی و فرهنگی و به تبع نبود آگاهی کافی در این مسئله، ما را بر این داشت که به بررسی حرام‌خواری و آثار اجتماعی از حیث اقتصادی و فرهنگی آن پرداخت کنیم. روش مورد استفاده در این تحقیق، روش و شیوه توصیفی - تحلیلی است. در بخش توصیفی، محقق می‌کوشد آیات مطرح در زمینه حرام‌خواری عرضی را از بیان قرآن کریم و تفسیرهای مفسران مورد بررسی و جمع‌آوری قرار دهد و همچنین پیامدهای حرام‌خواری عرضی را که در آیات قرآن کریم مطرح شده یا در بیان مفسران آمده، توصیف می‌کند. سپس ابعاد اقتصادی و فرهنگی هر یک از آنها را روشن سازد. همچنین در این قسمت، محقق دیدگاه قرآن کریم را در رابطه با مفهوم حرام‌خواری عرضی مشخص می‌سازد. سپس در بخش تحلیلی نیز محقق با توجه به بیان آثار حرام‌خواری عرضی در آیات قرآن کریم و تفسیر مفسران و جمع‌بندی عبارات آنها به پیامدهای اقتصادی و فرهنگی می‌پردازد و می‌کوشد پیامدهای اجتماعی حرام‌خواری عرضی را از منظر قرآن کریم مشخص سازد.

## ۲. پیشینه بحث

در کتب تفسیری مانند مجمع‌البیان، البرهان، نورالثقلین، المیزان فی تفسیر القرآن و تسنیم در ذیل آیاتی که حرام‌خواری یا واژگان همسو با حرام‌خواری در آنها آمده است، مطالبی در خصوص عنوان

حرام‌خواری بیان شده است و در مواردی به بیان اثرهای مختلف آن‌ها اشاره شده است. همچنین در کتب روایی، تعداد زیادی احادیث مربوط به حرام‌خواری بیان شده‌اند و در کتب اخلاقی مانند جامع السعادت و گناهان کبیره نیز مباحث مربوط به حرام‌خواری مورد بررسی قرار گرفته است، اما تحقیق جامعی درباره حرام‌خواری با واسطه و تقسیمات جامع و آثار مختلف آن از حیث اجتماعی صورت نپذیرفته است. در زیر به برخی از پژوهش‌هایی که با موضوع حرام‌خواری یا عناوینی همسو با حرام‌خواری انجام گردیده اشاره شده و سپس وجه تمایز این مقاله بیان می‌گردد.

۱. محمدجواد نوری همدانی (۱۳۹۳) کتاب «ربا و حرام‌خواری سبک زندگی شیطانی» را به رشته تحریر درآورده است. در این اثر اصالت شرافت انسانی و رابطه انسان با دنیا مورد بررسی و واکاوی قرار گرفته است. سپس به بیان عنوان حرام‌خواری پرداخته شده است. محقق در ادامه به بیان کسب حلال و حرام پرداخت است. پس از آن با تمرکز بر روی یک مصداق خاص از حرام‌خواری یعنی ربا به تحلیل ربا در آیات و روایات پرداخته‌اند و در حیطه مفهوم ناظر به کسب حرام بوده است. در ادامه به تبیین آثار دنیوی و اخروی حرام‌خواری ربا اشاره شده است. در این اثر بعد از بیان آثار ربا به راه کارهای مقابله با ربا پرداخته شده و بیشتر تمرکز تحلیل آثار روی روایات برده شده است.

۲. حمید پورعیسی (۱۳۹۵) پژوهشی با عنوان «مال حرام و آسیب‌های اجتماعی» در مجله علمی تخصصی علوم اسلامی انسانی به چاپ رسانده است. در این پژوهش بایان مال حرام و پرداختن به یکی از مصادیق حرام‌خواری یعنی ربا، به آثار و آسیب‌های اجتماعی حرام‌خواری پرداخته شده است، در این پژوهش با محوریت آیات و روایات به آسیب‌شناسی اجتماعی حرام‌خواری پرداخته شده است و رویکردی آسیب‌شناسانه بر یکی از مصادیق اجتماعی روز دارد.

۳. مصطفی همدانی (۱۳۹۳) در مقاله «حرام‌خواری» به بیان معنای حرام‌خواری پرداخته است، حرام‌خواری را در لغت یعنی کسب درآمد از راه‌های غیرشرعی مانند رشوه، نزول، کم‌فروشی معنی کرده‌اند. در ادامه به بیان آثار دنیوی و اخروی حرام‌خواری پرداخت کرده‌اند و تفکیکی بین پیامدهای مطرح شده در ابعاد اجتماعی صورت نگرفته است. پس از آن به راه کارهای پرهیز از حرام‌خواری اشاره شده است.

عمده تفاوت پژوهش حاضر نگاه به آثار حرام‌خواری با واسطه است با لحاظ تمامی مصادیق و دلالت‌های اجتماعی حرام‌خواری است و از سویی تفکیک ابعاد آثار اقتصادی و فرهنگی حرام‌خواری را دارا است و دیگر نه ناظر بر جهت مصداق خاص یا معنای عامی از حرام‌خواری است و رویکردی آسیب‌شناسانه و راه کارهای پرهیز یا مصداق خاصی مانند ربا نیست؛ بلکه ابتدا حرام‌خواری با واسطه تعریف شده سپس به تفکیک آثار اجتماعی حرام‌خواری در ابعاد اقتصادی و فرهنگی تبیین می‌گردد.

## ۳. مفهوم شناسی

حرام‌خواری: حرام‌خواری در لغت را این‌گونه تعریف کرده‌اند که کسب درآمد از راه‌های غیرشرعی مانند رشوه، ربا، کم‌فروشی و امثال آن؛ (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۱۲۰) خوردن در واژه ترکیبی حرام‌خواری، یعنی هرگونه گرفتن و تصرف در مال چه برای پوشاک و تغذیه و چه ازدواج و مسکن و مانند آن و نه فقط صرف غذا و خوراکی باشد، لذا مطلق بودن واژه خوردن به این دلیل است که اولین عملی که بدان مشغول می‌شود، تغذی است سپس رفته‌رفته به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل لباس و مسکن و ازدواج پی می‌برد. این شیوه استعمال مخصوص زبان عربی هم نیست؛ بلکه در سایر زبان‌ها نیز چنین است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۵۱).

حرام‌خواری اصطلاحی همسو با معنای لغوی به معنی مطلق تصرف است؛ خواه به مصرف خوردن و آشامیدن برسد یا به مصرف لباس و مسکن و غیره یا اینکه آن را مصرف نکند؛ ولی آن را به صاحبش نرساند؛ در تمام این موارد گفته می‌شود که حرام‌خواری صورت گرفته است و مال حرام خورده شده است، همچنان که مراد از خوردن مال یتیم و مال ربوی حرام بودن تمام تصرفات است (دستغیب، ۱۳۸۸، ۱: ۳۸۴).

نتیجه سخن این که مفهوم حرام‌خواری با واسطه در حیطه تصرف و خوردن چیزهایی که حرمت ذاتی دارد، نیست؛ بلکه فی‌نفسه حلال است؛ لیکن چون با خورنده ارتباط صحیح و مشروعی ندارد، تصرف و خوردن آن حرام است؛ مانند ربا، رشوه و کم‌فروشی که در این تحقیق موردبررسی قرار می‌گیرد.

## ۴. آثار اجتماعی

ابعاد اقتصادی و فرهنگی از اموری اجتماعی بسیار مهمی است که در کل شاکله دین مبین اسلام به آن پرداخته شده است و در منابع دینی از جمله قرآن کریم تصریح به این ابعاد شده است. ابعاد اقتصادی و فرهنگی از امور اولیه و ابتدایی که انسان و جامعه به‌طور طبیعی و بالفطره با آن مواجه هستند. این امر در تمام جوامع اسلامی و غیر اسلامی چنان موردتوجه است که سخن از اصل و فرع بودن هریک از ابعاد اقتصادی و فرهنگی جوامع شده است؛ از این رو، به‌طوری‌که تاریخ و آثار مشهور نشان می‌دهند، انسان پیوسته در حال اجتماع با ابعاد موردنیاز زندگی می‌کرده است. این آثار حکایت از قدیمی‌ترین عصری دارد که انسان در زمین زندگی و حکمرانی داشته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۸).

بیشتر آیات حرام‌خواری ناظر به آثار ابعاد اجتماعی در ابعاد اقتصادی و فرهنگی و مسائل آن است که ارکان اجتماعی هر جامعه و از مهم‌ترین ابعاد اجتماعی هستند که با توجه آیات مشکلات جامعه را شناسایی کرده و راهکار مطلوب را ارائه می‌دهد. لذا آثار اجتماعی حرام‌خواری در دو بعد حیاتی و ضروری یعنی اقتصادی و فرهنگی در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد.

## الف) اقتصادی

فساد ارکان اقتصاد اسلامی: عدل و قسط از نمادهایی است که کل شریعت مقدس اسلامی بر پایه آن استوار شده است؛ لذا دین مبین اسلام خود را داعیه‌دار آن می‌داند و یکی از شاخص‌های اصیل دین مبین اسلام عدل است، به گونه‌ای که یکی از مسائلی که در علم کلام مورد بحث واقع شد مسئله عدل الهی است که آیا خداوند عادل است یا نه؟ این مسئله خیلی اهمیت پیدا کرده و شاخه‌ها و متفرعات زیاد پیدا کرده؛ دامنه‌اش قهراً به مسئله اصل عدالت اجتماعی نیز کشیده شد (مطهری، ۱۳۶۸، ۴: ۸۱۲).

این رکن یعنی عدالت در دو بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد یکی این که آیا خلقت و تکوین عالم از آسمان و زمین، از جماد و نبات و حیوان، از دنیا و آخرت، بر موازین عدالت و موافق عدالت است و در خلقت و آفرینش به هیچ موجودی ظلم نمی‌شود و این عالم به عدل برپاست؟ یا اینکه خداوند چون اراده و مشیتش مطلق است و هیچ چیز نمی‌تواند اراده او را محدود کند، فعال مایشاء است. قسمت دیگری مربوط به نظام تشریح است. مربوط به دستورهای دینی است، مربوط به این است که دستورهای الهی که به وسیله پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده و به نام شریعت و قانون اسلامی خوانده می‌شود (همان).

لذا قسط و عدالت ورزی از اموری است که اسلام به برپاداشتن آن بسیار اهتمام دارد، هر چند که آن را در آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) هدف میانی بعثت پیامبران برای توده مردم می‌شمارد و هدف نهایی را در آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱) نورانی کردن مردم دانسته است. به لحاظ همین اهتمام با بیان‌های گوناگون از اُمت خواسته است که برای اقامه آن اقدام کنند؛ مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (مائده: ۸) آمده، رساترین تعبیر است که می‌تواند عدالت را کاملاً برپا کند و انسان در پرتو آن از مسئولیت‌های مختلف سرفراز بیرون آید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۱: ۱۰۸).

طبق بیان فوق عدل و قسط به طور ویژه جایگاه خاصی در نظام دینی و معرفتی دارد، لذا عدل و قسط در امور مالی و اقتصادی به صورت مهم‌تری مورد تأیید شارع حکیم است؛ لذا قرآن کریم، طبق آیات قبل که در رابطه با بیان اقتصادی جامعه اسلامی است، امر به برقراری عدل و قسط در مسائل مالی می‌کند و به این امر به شدت توصیه می‌کند که از عدل و قسط خارج نشوند.

درواقع از یک طرف توصیه به ایجاد عدل در امور اقتصادی جامعه می‌کند و از طرف دیگر در امثال آیات زیر به بیان دوری از خروج از عدل و قسط می‌پردازد؛ از این رو بیان می‌کند مُطَفَّفٌ با کم گذاشتن در خرید و فروش از عدل خارج می‌گردد و با طغیان و خروج از عدالت باعث فساد و افساد می‌گردد و تأکید می‌کند بدا به حال کم‌فروشان، زمانی که برای خود پیمانانه پر می‌کنند، نصیب خود را به صورت وافی و کامل می‌گیرند؛ لکن زمانی که برای دیگران پیمانانه یا وزن می‌کنند، به صورت ناقص و کم می‌گذارند (مطففین: ۱-۳) و در جای دیگر این گونه است که و ای قوم من! پیمانانه و ترازو را با دادگری، تمام بپیمایید و چیزهای مردم را به آنان کم ندهید و در زمین تبه‌کارانه آشوب نورزید (هود: ۸۵). قرآن کریم با صدایی رسا می‌گوید در امور مالی وزن را بر اساس عدل برپا دارید و میزان را کم نگذارید (همان: ۹).

جمع بین دو قاعده کلی که از یک طرف به عدل توصیه و امر می‌کند و از طرف دیگر نهی به دوری از نا عدالتی امور اقتصادی می‌کند، بیان این مطلب است که ارکان اقتصاد اسلامی با برقراری عدل و قسط حفظ می‌شود و چنان چه خطوط کلی اقتصاد اسلامی را، قسط و عدل ترسیم می‌کند که رسم کننده همه خطوط دینی است. از طرف دیگر طغیان و خروج از قسط در امور اقتصادی باعث ویرانی و افساد بنیان‌ها و ارکان اقتصاد اسلامی می‌گردد.

از دیگر موارد حرام‌خواری با واسطه رباخواری است که خداوند به حرمت رباخواری این گونه اشاره کرده‌اند: آنان که ربا می‌خورند جز به گونه کسی که شیطان او را با بر خورد، آشفته سر کرده باشد (به انجام کارها) بر نمی‌خیزند؛ این (آشفته سری) از آن روست که آنان می‌گویند خرید و فروش هم مانند رباست در حالی که خداوند خرید و فروش را حلال و ربا را حرام کرده است (بقره: ۲۷۵) در تفسیر آیات ربا بیان شده است که با شیوع رباخواری سرمایه‌ها در مسیرهای ناسالم می‌افتد و پایه‌های اقتصاد که اساس اجتماع است متزلزل و فاسد می‌گردد، در حالی که تجارت صحیح موجب گردش سالم ثروت است.

در مورد فساد ارکان اقتصاد اسلامی در ذیل تحلیل حرمت ربا می‌توان به روایت وارد شده از امام رضا علیه‌السلام اشاره کرد که علت حرمت ربا را فساد در اموال می‌دانند (عروضی، ۱۴۱۵،

۱: ۲۹۲) فساد ارکان اقتصادی از جمله آثاری است که حرام خواری اجتماعی است که در بیان مفسران قرآن کریم به آن اشاره شده است.

درواقع تحقق فساد با فاصله گرفتن از امر به عدالت، جامعه را در دامان بی عدالتی اقتصادی سوق می‌دهد. با وقوع این بی عدالتی توسط حرام خواری ارکان عدالت اجتماعی ست شده و رفته رفته با تحقق حرم خواری بی عدالتی استوار می‌گردد و ارکان اقتصاد اسلامی که بر عدالت استوار بود، نابود می‌گردد. از این روی با وقوع حرم خواری تحقق بی عدالتی محقق می‌گردد که فساد ارکان اقتصادی را به همراه دارد.

**ظلم اقتصادی:** از دیگر آثار اجتماعی اقتصادی حرام خواری، ظلم اقتصادی است. به این اثر حرام خواری در متن خود آیات به تصریح اشاره شده است؛ لذا در آیه «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹) بیان شده است که شخص رباخوار در صورت رباخواری باعث ظلم می‌گردد و در واقع ربا ظلم در حق مردم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲: ۴۳۳).

درواقع حرام خواری‌هایی مانند ربا، چون انضمام ناحق مال دیگران به اموال رباخوار است، ظلم محسوب می‌شود و کاربرد لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ به جای «فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره: ۲۷۹) می‌فهماند که خوردن مال مردم به صورت کم دادن یا زیاد گرفتن، ظلم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۲: ۵۷۲).

حرام خواری‌هایی دیگر مانند کم فروشی نیز به عنوان نوعی ظلم و بی عدالتی در عرصه اقتصادی می‌تواند موجب فساد در جامعه شود و دیگر بخش‌های آن را متأثر سازد. چنانچه در ذیل آیه «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ» (اعراف: ۸۵) با اشاره به واژه بَخَسَ که به معنای ناقص کردن چیزی به صورت ظالمانه است؛ به این مطلب اشاره شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۸: ۱۸۷).

به حکم عقل و شرع در مقابل عدل ظلم است و اگر در جامعه‌ای عدل جاری نگردد، جای خود را به ظلم می‌دهد و در صورت نبود عدل در ساختارهای اقتصادی جامعه، ظلم جای آن را می‌گیرد. می‌توان عدل و ظلم را به دو کفه ترازو تشبیه کرد که با نبود طرف عدل در کفه ترازو ظلم بالا آمده و خودنمایی می‌کند. همین امر خود بیانگر اثر ظلم اقتصادی حرام خواری است.

**ایجاد فاصله طبقاتی:** ایجاد فاصله طبقاتی در جامعه، از دیگر آثار حرام خواری در بُعد اقتصادی است. در تفسیر و تحلیل آیه «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء: ۵) آمده است. یکی از علل شادابی

و سلامتی انسان، گردش منظم خون در شریان‌های اوست. انباشتگی خون در عضوی از بدن و محرومیت اعضای دیگر از آن، سبب می‌شود هم آن عضو و هم اعضای دیگر، تعادل خود را از دست بدهند و در نظام بدن اختلال ایجاد شود.

گردش نامنظم ثروت در جامعه نیز همانند گردش نامتعادل خون در بدن برای جامعه مشکلات فراوانی را به بار می‌آورد: همان‌گونه که ناهماهنگی در گردش خون، برخی از اعضای بدن را فلج می‌کند، گردش ناهماهنگ ثروت میان مردم نیز زندگی اقشار محروم جامعه را فلج و نظام جامعه را مختل می‌کند و فاصله طبقاتی شدیدی ایجاد می‌گردد (همان، ۱۷: ۳۴۱).

حرام‌خواری باعث انباشت سرمایه در اختیار طیف خاصی از افراد جامعه می‌گردد و همین امر باعث شکاف و فاصله طبقاتی می‌شود. چنانچه در ذیل آیات حرام‌خواری مانند ربا بیان شده رباخواری باعث افزایش فقر می‌گردد و این افزایش در جامعه نمایان می‌شود. این تمرکز ثروت و دارایی در دست عده‌ای خاص باعث محرومیت و فقر بیشتر افراد جامعه می‌گردد. لذا با توجه به شرایط تاریخی هنگامی که آیات مربوط ربا نازل شده است، در آن برهه تاریخی در جزیره عربستان، مکه و مدینه رباخواری به صورت مضاعف رواج داشته است. با توجه به شواهد تاریخی در عصری که هم‌زمان با نزول احکام الهی در مورد حرمت حرام‌خواری رباخواری بوده، جامعه مدینه، مکه و عربستان به این عمل مبتلا بوده‌اند. همین رواج حرام‌خواری که از طریق رباخواری محقق شده است باعث به هم خوردن تعادل جامعه شده است و عده‌ای در توانمندی کامل و از طرف دیگر عده‌ای در ناتوانی زندگی می‌کرده‌اند.

همین امر باعث ایجاد یک فاصله طبقاتی میان زحمت‌کشان و اشراف طغیان‌گر شده است. به همین روی قرآن کریم با بیان خود از آیات حرام‌خواری به مبارزه با حرام‌خواری می‌پردازد و این بخشی از مبارزات اجتماعی اسلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۳۶۵).

از همین روی حرام‌خواری تعادل مالی و اقتصادی را برهم می‌زند. در جامعه‌ای که حرام‌خواری صورت می‌گیرد توازن اقتصادی به هم خورده است. هنگامی که تعادل اقتصادی از بین رفت ثروت‌ها در یکجا جمع می‌گردد. در این ازهم‌پاشیدگی اقتصادی عده‌ای قلیل سود و ثروت‌ها را جمع می‌کنند و در سویی دیگر عده‌ای کثیر نصیبشان فقط زیان اقتصادی است. این روند از سود خواری عده‌ای و زیان خوری دیگر نه فقط در یک جامعه صورت می‌گیرد؛ بلکه در بین جوامع هم این امر محقق می‌گردد که جامعه و کشوری فقیرتر می‌گردد و جامعه و کشوری روزبه‌روز ثروتمندتر می‌گردد که یکی از عوامل آن همین حرام‌خواری است. همین عدم تعادل‌ها که از حرام‌خواری نشئت می‌گیرد باعث تولید فاصله طبقاتی و شکاف‌های عظیم اقتصادی می‌گردد.

## سلب امنیت و اعتماد اقتصادی: باید دانست اعتماد، سرمایه‌ی اساسی هر جامعه‌ای

است. اگر جامعه‌ای بخواهد به رشد و شکوفایی و تمدن‌سازی برسد، نیازمند اعتماد همه‌گروه‌ها و افراد اجتماعی به یکدیگر است. در جامعه‌ای که کاسب آن با ترازوی عدالت خویش، مقداری از جنس را کم می‌گذارد و از آن می‌دزدد و به مشتری به‌عنوان میزان درست و صحیح تحویل می‌دهد؛ در چنین جامعه‌ای مهم‌ترین سرمایه‌ی اجتماعی یعنی اعتماد از میان خواهد رفت و موجب سلب امنیت روحی و روانی جامعه می‌شود (پورعیسی، ۱۳۹۳، ص ۱۵).

در تفسیر آیه «وَيَأْقَوْمٌ أَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود: ۸۵) بیان شده، اجتماع و جامعه مدنی که میان افراد و آحاد انسانی شکل می‌گیرد، بنیانش بر پایه‌های دادوستد و مبادله استوار است. این دادوستدها که رکن اجتماع را می‌سازد. از همین روی برای این که این اتصال و مبادله بین آحاد و انواع این اجتماع انسانی ایجاد گردد، نیاز به اخذ و اعطا است؛ لذا اگر اخذ و اعطایی از طرفین صورت نگیرد این اتصال بین افراد برقرار نمی‌گردد. در این اضطرار به ارتباط که در میان افراد اجتماع صورت می‌گیرد تعاون و همکاری محقق می‌گردد. شأن این مجتمع انسانی در این روند تعاون و همکاری این گونه است که هر فردی از دیگری چیزی می‌گیرد تا این که از او چیز دیگری بستاند یا بالعکس چیزی می‌دهد تا آنچه خود به آن نیاز دارد را از شخص مقابل دریافت کند. در این تعامل دوطرفه هر دو طرف مقابل هم احتیاج خود را رفع می‌کنند و نفعی به دیگری از هم نوع خود می‌رسانند.

در این روند مبادله و تعاملی که صورت می‌گیرد، انواع مختلفی را می‌توان فرض کرد که با آن همان اتصال و ارتباط اجتماع انسانی محقق می‌گردد، اما بارزترین نمونه از این تعامل و مبادله؛ مبادلات مالی است. مبادله مالی به‌خصوص در معاملات است که در آن روند اجناس طرفین مبادله مشخص و معلوم هستند؛ یعنی با حجم و وزن معین معامله می‌گردند. در این روند که طرفین معامله با وزن و حجم صورت می‌پذیرد، معیار و سنجه مشخصی چون انواع ترازوها وجود دارد و این سنجه‌ها هستند که دو طرفین را در اعتماد کامل به معامله و نفع رساندن به هم در متن جامعه کمک می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۰: ۳۶۳).

ازاین‌روی در جامعه آنچه افراد جامعه را در معاملات خود با اعتماد کامل ترغیب به نفع رساندن می‌کند، همین سنجه‌ها است. این ترازوها هستند که در معاملات معیار درستی حجم و وزن را به طرفین منتقل می‌کنند که در عین این که هم نیاز خود را رفع کرده‌اند، نفعی به دیگری رسانده‌اند؛ اما اگر در این میزان و مکیال نقصی صورت بگیرد و خود شخص معامله‌کننده نیز از

آن بی اطلاع باشد، برنامه‌ریزی شخص در امور زندگانی خود به هم می‌ریزد. نظام رفع نیازهای او مختل می‌گردد و زندگی‌اش از هم می‌پاشد.

این اختلال در نظام زندگی شخص که از طریق خیانت در اندازه‌گیری صورت می‌گیرد از دو سو محقق می‌گردد. نخست آن اجناسی را که تهیه می‌کند و از طرف مقابل خریداری می‌کند. دوم این که مقدار پول و هزینه‌ای که به شخص فروشنده پرداخت می‌کند. از جهت نخست آنچه تهیه کرده دیگر کفاف زندگی او را نمی‌کند و احتیاجات او را به‌طور کامل رفع نمی‌کند و نیازش رفع نمی‌گردد. از جهت دوم این که مبلغ بیشتری پرداخت کرده و در مقابل کالای کمی دریافت کرده است؛ از این رو با این روند هرچه تلاش بیشتر هم بکند و پول زیادی کسب کند باز نمی‌تواند احتیاج‌های خود را رفع کند و در واقع به حسن تدبیر و کارایی خود شک می‌کند. دیگر به‌درستی نظر و تدبیر خود اعتماد نمی‌کند. اگر این روند از بی‌اعتمادی به تمام افراد جامعه تسری پیدا کند و در کل افراد اجتماع انسانی این بدبینی و نااعتمادی در معاملات صورت بگیرد، دیگر هیچ انسانی در معاملات خود به دیگری اعتماد نمی‌کند. در پی این روند از بی‌اعتمادی آحاد جامعه به هم دیگر امنیت از جامعه زدوده می‌گردد.

این بی‌اعتمادی در معاملات و سلب امنیت بلایی است عمومی که دامن تمام افراد جامعه را در بر می‌گیرد. فرقی بین طالح و صالح نیست. این مشکل عمومی همه را شامل می‌شود و فرقی بین غیر کم‌فروش و کم‌فروش نیست. همین که این بی‌اعتمادی در جامعه دامن گستراند؛ دامن‌گیر همه افراد جامعه می‌گردد و این جامعه بر اساس افساد و نیرنگ اداره می‌گردد؛ لذا خدای تبارک و تعالی در آیه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء: ۳۵)؛ و هر چه را به پیمانانه یا وزن می‌سنجید تمام ببینید و کم و گران نفروشید و همه چیز را با ترازوی درست و عادلانه بسنجید که این کاری بهتر و عاقبتش نیکوتر است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۵۷۳) لذا اثر دیگری که برای حرام‌خواری در حیطه اقتصادی اشاره شده است، از بین بردن امنیت و اعتماد فضای اقتصادی جامعه است.

**بازدارنده از تلاش اقتصادی:** از موارد دیگر آثار حرام‌خواری، بازدارندگی از تلاش اقتصادی است؛ لذا با روند حرام‌خواری در جامعه، دیگر فضایی برای تلاش و ایجاد کسب‌وکار باقی نمی‌ماند. در توضیح این اثر حرام‌خواری به موارد زیر اشاره می‌گردد:

الف: در مورد اثر بازدارندگی حرام‌خواری از تلاش اقتصادی می‌توان به روایتی از امام صادق (ع) در تفسیر آیات ربا اشاره کرد. یکی از اصحاب امام صادق (ع) به نام هشام، علت حرام شدن ربا را سؤال کرد، حضرت فرمود: اگر ربا حلال بود، مردم کار و تلاش را رها می‌کردند و سود

پول می‌گرفتند. خداوند ربا را حرام کرد تا اینکه مردم سراغ کار و تلاش و معاملات سالم بروند و از حرام به حلال روی آورند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۱۲: ۴۲۴).

ب: مورد دیگری که در ذیل تفسیر آیات قمار به آن اشاره شده، این گونه است. افرادی که قماربازی می‌کنند، گاهی هنگام با برنده شدن پول کلانی به دست می‌آورند و در این به دست آوردن پول کلان بدون هیچ زحمتی و بدون تلاش و سعی مبلغ زیادی به دست می‌آورند. در این به دست آوردن که گاهی صورت می‌گیرد شخص دیگر خود را در سعی و تلاش نمی‌اندازد تا کارهای اقتصادی و تولیدی بکند و نیازهای خود را رفع کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۱۲۸) در این روند که راحت‌طلبی بر اشخاص مستولی می‌گردد نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که چرخ‌های اقتصاد و تولید لنگ می‌گردد و روحیه تلاش و کار در جامع رخت می‌بندد. اگر دقت شود همین افرادی که قمارباز هستند و به سودهای لحظه‌ای ادواری دل بسته‌اند، خود را سربار جامعه می‌کنند و هم مانع چرخش چرخ‌های اقتصادی جامعه می‌شوند و هم باری مضاعف بر آن حمل می‌کنند و مانع از حرکت نیز می‌شوند. این افراد نه سودی به اجتماع می‌رسانند و نیازی از جامعه و اجتماع انسانی را رفع می‌کنند.

## ب) آثار فرهنگی

**از بین بردن فرهنگ انفاق:** از ابعاد دیگر آثار حرام‌خواری، اثر فرهنگی است. قرآن کریم به‌عنوان یکی از منابع دین، به ارائه فرهنگ اسلامی در زمینه‌های مختلف می‌پردازد و با تبیین این نکات، مواردی را که از بین برنده فرهنگ مدنظر هست، ارائه می‌دهد؛ لذا شکی وجود ندارد که فرهنگ انفاق در راه الهی مسیری است که از طریق آن تقرب به ذات خدا حاصل می‌شود. مردم نیز زمانی که می‌خواهند به بزرگان و پادشاهان نزدیک شوند و مقرب درگاه آن‌ها شوند، از نیکوترین دارایی‌های خود به‌عنوان هدیه و تحفه به آن شخصیت‌های بزرگ می‌دهند و حال آنکه آن‌ها نیز انسان‌هایی چون خودشان هستند. در هر حال فرهنگ انفاق که در قرآن آمده است باید در جامعه اسلامی احیا گردد و در راه تحقق این فرهنگ نیکوترین راه را باید برای تحققش انتخاب کرد (همان، ۲: ۳۳۵)؛ بنابراین انفاق یکی از مصادیق فرهنگ جامعه قرآنی است در مقابل حرام‌خواری در تضاد با این فرهنگ است و از بین برنده فرهنگ قرآنی انفاق است. در آیات حرام‌خواری به خاطر همین تضاد و تقابل است که «به دنبال بحث درباره انفاق در راه خدا و بذل مال برای حمایت از نیازمندان، در آیات ربا از مسئله رباخواری که درست بر ضد

انفاق است، سخن می‌گوید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲: ۴۰۹ - ۴۰۸) این خود نشانگر بر تضاد این دو فرهنگ است که حرام‌خواری در تلاش از بین بردن فرهنگ انفاق در جامعه و ایجاد روحیه و فرهنگ حرام‌خواری ربا است و قرآن با بیان انفاق به مقابله با آن برخاسته است.

تقابلی که میان تضاد بین حرام‌خواری و انفاق در آیات الهی بیان شده نشانگر این مطلب است که هرکدام در جایگاه خود در تلاش برای از بین بردن طرف دیگر خود دارد. در جامعه‌ای که فرهنگ انفاق توسعه یابد حرام‌خواری مانند ربا کم‌رنگ می‌گردد و دیگر نیازمندان و کسانی که نیاز مالی شدید دارند دیگر سراغ رباخواری برای رفع نیاز خود نمی‌روند؛ ولی اگر انفاق کم‌رنگ‌تر شود آحاد جامعه انسانی برای رفع و دفع نیاز خود دچار حرام‌خواری می‌گردند.

در این روند و تقابل که قرآن کریم به انفاق و رباخواری به تصویر می‌کشد جایگاه تضاد فرهنگی دو مقوله را تبیین می‌کند که ترویج حرام‌خواری و تحقق آن در جامعه باعث از بین رفتن فرهنگ قرآنی انفاق می‌گردد و مردم را به سوی حرام‌خواری سوق می‌دهد و از آن فرهنگ انفاق و کمک به هم دیگر دور می‌کند.

### **رواج فرهنگ ستمگری:** رواج فرهنگ ستمگری از دیگر آثار فرهنگی حرام‌خواری

است که با تحقق حرام‌خواری ستمگری گسترش می‌یابد. قرآن کریم به صورت صریح اعلام تعاون و همکاری را در جامعه اعلام می‌کند و در مقابل همین فرهنگ به دوری از همیاری بر ظلم و ستم تأکید می‌کند (مائده: ۲)، اما به صورت خاص نیز به دوری از فرهنگ ظلم و ستمگری تأکید کرده است و باید بترسند از مکافات عمل خود کسانی که اگر کودکان ناتوان از خود باقی می‌گذارند بر آینده آنان بیم دارند، پس باید از خدا بترسند و در حق ایتام مردم سخن به اصلاح و درستی گویند (نساء: ۹) آنان که اموال یتیمان را به ستمگری می‌خورند، در حقیقت آن‌ها در شکم خود آتش جهنم فرومی‌برند و به زودی در آتش فروزان خواهند افتاد (همان: ۱۰).

قرآن کریم برای بیان آثار و پیامدهای کارهای انسان در اجتماع به یک حقیقتی اشاره می‌کند که مردم در امور اجتماعی خود از آن غافل هستند. در این آیات قرآن کریم با خطاب و برانگیختن عواطف انسانی مردم در قبال رفتار با یتیمان درصدد توجه دادن به این حقیقت است. حقیقت امور انسانی این گونه است، با بازماندگان و یتیمان دیگران آن گونه رفتار کنید که دوست دارید با یتیمان شما نیز همان رفتار کنند. درواقع با بیان یک قاعده کلی که هر چه در مورد خود و بازماندگان خود دست دارید یا از آن اکراه دارید، همان را در مورد دیگران نیز اجرا کنید.

در جامعه‌ای که با یتیمان و کودکانی که تحت سرپرستی خود گرفته‌اید، به سنگدلی و خیانت

در اموالشان بر خورد نکنید. از ناراحتی آن‌ها ناراحت شوید و از خوشحالی آن‌ها خوشحال شوید. در واقع این یک تبیینی از جهت‌گیری جامعه در مورد برخورد با یتیمان است که اگر دوست ندارید که در آینده با فرزندان شما نیز این رویکرد رخ ندهد به خوبی رفتار کنید و اگر بیم آن دارید که در این روند همان خیانت‌ها و سنگدلی‌ها در مورد بازماندگان شما رخ ندهد به یتیمان به نیکی برخورد کنید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۲۷۸) در واقع اگر ترویج‌کننده ستمگری و خیانت باشید این روند در آینده نه زیاد نزدیک دامان بازماندگان خودتان را خواهد گرفت یا این که بیم آن در دل شما هراس خواهد انداخت.

لازم است ذکر شود این حقیقت علاقه به فرزند و نوه و خواستن آسایش آن‌ها و انزجار از رنج آنان فطری است. قرآن حکیم با توجه دادن به این اصل فطری هشدار می‌دهد که اگر کسی در وصیت، توزیع میراث یا حالت‌های دیگر به نحوی به یتیم بی‌پناه ستم روا داشت، فرزندان به‌جامانده وی نیز مشمول چنین ظلم نابجایی خواهند بود و آن ترس احتمالی از سرنوشت تلخ نسل آینده به هراس فعلی و قطعی بدل خواهد شد. ترس مزبور عقلایی است؛ از این رو خداوند سبحان آن را امضا کرده است؛ یعنی باید بترسند، چون در بسیاری از مردم، انداز بیش از تبشیر اثر دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۷: ۴۳۴).

با توجه به پرداختن آیات قرآن کریم بر برانگیختن عواطف انسانی در مورد برخورد و ظلم به یتیمان و توجه دادن با اشاره به انزجار فطری انسان‌ها از آزار و اذیت اولاد خود، این مهم روشن می‌شود که یکی دیگر از آثار حرام خواری رواج فرهنگ ستمگری است. در واقع امور اجتماعی به‌صورت یک فرهنگ و سنت از نسل امروز به نسل فردا و چه‌بسا از امروز کنونی به فرداها منتقل می‌گردد. کسانی که سنت و فرهنگ ظالمانه‌ای را رواج می‌دهند و از بسط دهندگان این رویه و سنت هستند. ستمگری در حق یتیمان و آزار آن‌ها از جمله این سنت‌ها است. اینان در حقیقت با این کار خود از عاملان اصلی این ستمگری در حق فرزندان خود در آینده هستند و به‌واقع مسیر ستمگری در حق اولاد و فرزندان خود را هموار می‌سازند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۲۷۹).

در مورد رواج فرهنگ ستمگری که از آثار حرام خواری است، می‌توان به روایات وارده در تفسیر آیات فوق نیز اشاره کرد که به بیان اثر فوق پرداخته‌اند. در مورد ظلم حرام‌خوار بر فرزندان خود از امام صادق (ع) نقل شده است: اگر کسی مال یتیمی را به ظلم بخورد، خداوند بر فرزندانش کسانی را مسلط می‌کند که همان ظلم را بر آن‌ها روا می‌کنند. امام صادق علیه‌السلام در استناد کلام خود به آیه «وَلِيخْشِ الْاٰذِيْنَ لَوْتَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا

اللَّهُ وَلِيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء: ۹) اشاره کرده‌اند.

**از بین بردن فرهنگ قرض الحسنه:** از دیگر موارد آثار حرام‌خواری در بعد فرهنگی، می‌توان به از بین بردن و کم‌رنگ کردن فرهنگ قرض الحسنه اشاره کرد. یکی دیگر از آثارش اجتماعی حرام‌خواری این است که دیگر افراد جامعه سوی قرض الحسنه مشتاق نمی‌شوند، حال آنکه دین مقدس اسلام، مسلمانان را به پرداخت صدقه‌های مستحبی بسیار سفارش کرده و در عین حال برای تشویق آنان به قرض الحسنه، پاداش قرض الحسنه را از انفاق و صدقه‌های مستحبی برتر دانسته است؛ اول اینکه قرض غالباً به دست نیازمند می‌رسد. دوم اینکه شخصیت‌گیرنده محفوظ می‌ماند و تحقیر نمی‌شود. سوم اینکه برای پرداخت آن کار و تلاش بیشتر می‌کند. چهارم اینکه اصل مال می‌ماند و با آن می‌توان از طریق قرض الحسنه مشکل افراد در مانده را مرتفع کرد. پنجم اینکه در قرض دادن برکاتی چون پاداش کمک به انسان نیازمند، کمک به خوبی‌ها، قضای حاجت و رفع گرفتاری مؤمن نهفته است.

اسلام کسانی را که امکانات و توانایی دادن قرض الحسنه را دارند و نمی‌دهند، بسیار نکوهش نموده است. با وجود چنین ارزشی که اسلام برای قرض الحسنه قائل شده، ربا این روحیه را در افراد کم‌رنگ می‌کند و بدین جهت، اسلام شدیداً با ربا مبارزه کرده است.

در همین راستا که حرام‌خواری فرهنگ قرض الحسنه را از بین می‌برد، می‌توان به روایتی از امام صادق علیه‌السلام در ذیل آیات ربا اشاره کرد که می‌فرماید: خداوند ربا را حرام کرد تا قرض الحسنه از بین نرود (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۰: ۲۸۰) شایان ذکر است، مشابه همین بیان در کلام امام رضا علیه‌السلام در مورد قرض الحسنه و رابطه آن با ربا وارد شده است (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ق، ۱: ۲۹۲).

برای رفع نیاز مالی افراد جامعه قرآن کریم قرض الحسنه را ترویج می‌کند و برای همین کار به مقابله با راهکارهایی می‌پردازد که فرهنگ را از بین می‌برد. حرام‌خواری نیز از همین اموری است که راه رفع حاجات میان انسان‌ها در جامعه از طریق قرض الحسنه مسدود و متروک می‌کند. هرچه راه رفع این نیاز از طریق حرام‌خواری گرفته شود، فرهنگ قرض الحسنه کم‌رنگ‌تر می‌گردد و از همین رو است که در علت و حکمت حرمت حرام‌خواری ربا به از بین برنده سنت و فرهنگ قرض الحسنه اشاره شده است.

---

۱- کسانی که اگر فرزندان ناتوانی از خود بیادگار بگذارند از آینده آنان می‌ترسند، باید (از ستم درباره یتیمان مردم) بترسند! از (مخالفت) خدا بپرهیزند و سخنی استوار بگویند.

## نتیجه‌گیری

سلامت و سعادت انسان و جامعه انسانی از جمله مسائل و دغدغه‌های مهمی است که در دین اسلام به آن پرداخته شده است. حرام‌خواری اجتماعی یکی از مواردی است که این سعادت و سلامت را مورد تهدید قرار می‌دهد و انسان و اجتماع را در ابعاد اقتصادی و فرهنگی، از جایگاه مطلوب و مدنظر اسلام دور می‌گرداند.

حرام‌خواری و آثار اجتماعی در ابعاد اقتصادی و فرهنگی از جمله مواردی است که با شناخت و دانستن آثار آن سلامت و سعادت جامعه اسلامی را از انحراف و تهدید در امان می‌دارد. حرام‌خواری به معنی مطلق تصرف است، خواه به مصرف خوردن و آشامیدن برسد یا به مصرف لباس و مسکن یا اینکه آن را مصرف نکند؛ ولی آن را به صاحبش نرساند؛ در تمام این موارد گفته می‌شود که حرام‌خواری صورت گرفته است و مال حرام خورده شده است، همچنان که مراد از خوردن مال یتیم و مال ربوی حرام بودن تمام تصرفات است.

در حرام‌خواری با واسطه سخن در خوردن چیزهایی است که حرمت ذاتی ندارد، بلکه فی نفسه حلال است؛ لیکن چون با خوردنده ارتباط صحیح و مشروعی ندارد، تصرف و خوردن آن حرام است و شارع مقدس همه راه کارهای تصرف را حلال نمی‌داند و بعضی از تصرفات آن را حرام می‌داند. این تصرفات موجب انحراف و تهدید سلامت و سعادت جامعه اسلامی می‌گردد. آگاهی از حرام‌خواری با واسطه و آثار اجتماعی آن راه کاری برای اطلاع و جلوگیری از بروز انحراف‌های است که سعادت و سلامت انسان و جامعه اسلامی را تهدید می‌کند. در بستر اجتماعی آنچه مهم و کلیدی است ابعاد اقتصادی و فرهنگی است که در قرآن کریم به آثار مخرب حرام‌خواری در این زمینه پرداخته است.

با بروز حرام‌خواری اجتماعی در ابعاد اقتصادی، جامعه اسلامی با فساد ارکان اقتصاد اسلامی، ظلم اقتصادی، ایجاد فاصله طبقاتی، سلب امنیت و اعتماد اقتصادی و بازدارنده از تلاش اقتصادی مواجه می‌گردد و سلامت و سعادت جامعه اسلامی از بین می‌رود و با بروز حرام‌خواری اجتماعی در بعد فرهنگی، جامعه مبتلا به از بین رفتن فرهنگ قرآنی انفاق و رواج فرهنگ ستمگری و از بین رفتن فرهنگ قرض الحسنه می‌گردد.

## منابع و مآخذ

\*قرآن کریم.

- ۱- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرّم (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، محقق و مصحح: احمد فارس صاحب الجوائب، چاپ سوم، بیروت - لبنان، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- ۲- اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، محقق و مصحح: صفوان عدنان داودی، چاپ اول، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیة.
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، *تسنیم*، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۴- پورعیسی، حمید، (۱۳۹۵)، *مال حرام و آسب‌های اجتماعی*، بی‌جا، ماهنامه علوم انسانی اسلامی.
- ۵- دستغیب، عبدالحسین (۱۳۸۸)، *گناهان کبیره*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۶- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، انتشارات روزنه.
- ۷- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۷) *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ۸- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۹- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۷)، *روابط اجتماعی در اسلام*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
- ۱۰- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، محقق و مصحح: محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
- ۱۱- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق)، *تفسیر نور الثقلین*، محققو مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان.
- ۱۲- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، محقق و مصحح: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
- ۱۳- قرشی، سید علی‌اکبر، (۱۴۱۲ ق)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- ۱۴- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، *اصل عدل در اسلام*، چاپ ششم، تهران، صدرا.
- ۱۵- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- ۱۶- نوری همدانی، محمدجواد، (۱۳۹۳)، *ربا و حرام‌خواری سبک زندگی شیطانی*، قم، انتشارات برگ فردوس.

## REFERENCES

\*The Holy Quran.

1. Al-Raghib al-Isfahani, Hussein bin Muhammad (1412 A.H.), Mufradat Alfaz al-Quran, researcher and corrector: Safwan Adnan Davoudi, 1st edition, Lebanon - Syria, Dar al-Ilm – Al-Dar al-Shamiya.
2. Arousı Huwaizi, Abd Ali bin Juma, (1415 AH), Tafsir Nour al-Saqalain, researcher and proof-reader: Seyyed Hashem Rasouli Mahallati, 4th edition, Qom, Ismailian publications.
3. Dasfghaib, Abdul Hossein (1388), Great Sins, Qom, Islamic Publications Office.
4. Dehkhoda, Ali Akbar (1377), Dehkhoda Dictionary, 2nd edition, Tehran, Rozaneh Publications. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1387) Principles of Realism Philosophy, 2nd edition, Qom, Boŝtan Kitab.
5. Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1410), Kitab al-Ain, researcher and proofreader: Dr. Mahdi Makhzoumi and Dr. Ibrahim Samerraei, 2nd edition, Qom, Hijrat Publishing.
6. Ibn Manzour, Abul Fazl Jamaluddin Muhammad bin Mukatram (1414 AH), Lisan al-Arab, researcher and proofreader: Ahmad Faris Sahibul Jawaib, 3rd edition, Beirut - Lebanon, Dar al-Fikr.
7. Javadi Amoli, Abdullah, (1389), Tasnim, 1st edition, Qom, Isra Publishing Center.
8. Makarem Shirazi, Nasir, (1374), Tafsir Nomooneh, 1st edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
9. Motahhari, Morteza (1380), The Principle of Justice in Islam, 6th edition, Tehran, Sadra.
10. Nouri Hamedani, Mohammad Javad, (1393), Usury and Haram Eating of the Satanic Lifestyle, Qom, Barg Ferdous Publications.
11. Pour Isa, Hamid, (1395), Haram wealth and social harms, [n.p.], Islamic Humanities Monthly.
12. Qureshi, Seyyed Ali Akbar, (1412 AH), Qamoos Qur'an, 6th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
13. Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372), Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, researcher and corrector: Mohammad Javad Balaghi, 3rd edition, Tehran, Naser Khosro Publications.
14. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1374), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, translator: Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, 5th edition, Qom, Qom Seminary Islamic Publication Office.
15. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1387), Social Relations in Islam, 1st edition, Qom, Boŝtan Kitab.



## Structure of Political Participation Terms and Levels in The Qur'an

(Received: 2023-11-01 / Accepted: 2023-12-10 )

Ali Aghajani<sup>1</sup>

### ABSTRACT

Although political participation in the Qur'an is less directly addressed, but it can be indirectly and implicitly inferred through a thematic interpretation based on some similar concepts and components. Therefore, the main research question is: What are the terms (units) and the levels of political participation in the Holy Qur'an? The research aims to prove the fact that the Holy Qur'an has paid attention enough to all existing and possible units and contexts at the micro and macro levels in order to maximize political participation. Accordingly, what we call units "zhurouf" indicate the terms of political participation analysis, and these terms can be classified under the context of political terms into following: fi'ah (group), ta'ifah (sect), qabilah (tribe), qawm (nation), ahl al-qaryah, ahl al-medinah, ummah, faithful people and human society, among which the faithful people, e.i. the expression of 'O you who have believed' is the most one to involve political participation.

Political participation levels can also be constructed in the three forms of political participation of the masses, the general public, elites, parties and groups. The holy Qur'an emphasizes maximum participation at all levels by taking into account the previous flexible criteria. The political participation of the masses is based on Qur'anic sermons, and the political participation of the elites takes two forms, individual and collective, and the individual form, with the exception of the prophets, is envisioned in the elite front of truth and falsehood. The collective form is also envisioned in positive and negative elite councils and groups.

The relevant verses show that the Qur'an considers political participation as the truth and reality. Among the features of Qur'anic political participation are

---

1- Assistant Professor, Department of Political Science, Research Institute and University, Qom, Iran, aqajani@rihu.ac.ir





فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی  
سال سوم / شماره ۳ / پاییز ۱۴۰۲ / پیاپی ۱۱

the efficiency of the political system, regular access to it, balanced and proportional distribution of power, increase of trust between the government and the nation, and the realization of rights and transmission of political demands to the government.

**KEYWORDS:** Political Participation Trends/Units, Political Participation Levels, Political-Thematic Interpretation of the Qur'an, Religious Democracy.

## صورت‌بندی ظروف و سطوح مشارکت سیاسی در قرآن

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹)

علی آفاجانی<sup>۱</sup>

### چکیده

مشارکت سیاسی در قرآن اگر چه کمتر به شکل مستقیم و مطابقی به عنوان مشارکت سیاسی مورد خطاب است، اما به‌طور غیرمستقیم و التزامی می‌توان بر اساس تفسیر موضوعی آن را بر پایه برخی مفاهیم و مؤلفه‌های هم‌افق استنتاج نمود. بر این اساس، سؤال اصلی تحقیق آن است که ظروف و سطوح مشارکت سیاسی در قرآن کدامند؟ پژوهش بر پایه روش تفسیر موضوعی برآن است که قرآن در جهت حداکثر سازی مشارکت سیاسی به تمامی واحدها و سطوح موجود و ممکن در سطح خرد و کلان توجه نشان داده است. بر این اساس ظروف مشارکت سیاسی اشاره به واحد تحلیل و ظرف وقوع مشارکت سیاسی دارد و این ظروف را می‌توان در واحدهای سیاسی فته، طائفه، قبیله، قوم، اهل قریه، اهل مدینه، امت و جامعه ایمانی و جامعه انسانی دسته‌بندی کرد که بیشترین ظرفی که متضمن مشارکت سیاسی است جامعه ایمانی و خطاب یا ایها الذین امنوا است. سطوح مشارکت سیاسی را نیز در سه شکل مشارکت سیاسی توده‌ها و عموم مردم، نخبگان، احزاب و گروه‌ها می‌توان صورت‌بندی کرد و قرآن در تمامی سطوح بر مشارکت حداکثری با رعایت ضوابط منعطف پیشینی تأکید دارد. مشارکت سیاسی توده‌ها ابتدا بر خطابات قرآنی دارد و مشارکت سیاسی نخبگان در دو شکل فردی و جمعی است که شکل فردی به جز انبیا، متصور در شخصیت‌های نخبگانی و جمعی حق و باطل است و شکل جمعی نیز در مجامع و گروه‌های نخبگانی مثبت و منفی متصور است. آیات مربوطه نشان‌دهنده آن است که قرآن مشارکت سیاسی

۱- استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. aqajani@rihu.ac.ir



را به مثابه حق و واقع در نظر می‌گیرد. کارویژه‌های مشارکت سیاسی قرآنی موجب کارآمدی نظام سیاسی، قاعده‌مندسازی ورود در آن، تقسیم متوازن و متناسب قدرت، افزایش اعتماد میان دولت و ملت و احقاق حق و انتقال خواست‌های سیاسی به دولت است.

**کلیدواژگان:** ظروف مشارکت سیاسی، سطوح مشارکت سیاسی، تفسیر سیاسی-موضوعی قرآن، مردم‌سالاری دینی.

## ۱. مقدمه و بیان مسئله

مشارکت سیاسی (political participation) در جامعه ایران یکی از مسائل پراهمیت مورد نیاز و معرکه آراهم در ساحت نظر و هم در صحنه عمل در جامعه ایرانی و در دوره معاصر به ویژه در نظام جمهوری اسلامی ایران محسوب می‌شود. در این باره دیدگاه‌های گوناگونی از آبشخورهای فکری متفاوت ارائه شده است. از آن جا که انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی در پی احیای تمدن اسلامی و ارائه رویکردی متفاوت از سایر رویکردهای بدیل است؛ بحث مشارکت سیاسی به عنوان یکی از دقایق مهم و گلوگاه‌های حساس این رویکرد، لازم است از جوانب مختلف مورد توجه و بررسی قرار گیرد تا رویکرد مشارکت سیاسی قرآنی و اسلامی از رویکردهای بدیل سکولاریستی و لیبرالیستی مشخص و منفک گردد. این در حالی است که اصلی‌ترین منبع الهام، قرآن کریم است. بر همین اساس بررسی آیات مربوط به مشارکت سیاسی و زیرمجموعه‌های مرتبط با آن می‌تواند برای گره‌گشایی نظری و عملی در نظام جمهوری اسلامی مؤثر افتد. محور اساسی بحث ساختار صورت‌بندی ظروف و مخاطبان مشارکت سیاسی در قرآن است. همچنین مشارکت سیاسی در قرآن به مثابه حق و واقع به دلایل مختلف از جمله به سبب توجه بیشتر به آیات ولایت، کمتر توسط پژوهشگران مورد تمرکز قرار گرفته است که در این مقاله به‌طور نسبی مورد تمرکز است.

بر این اساس سؤال اصلی تحقیق آن است که ظروف و سطوح مشارکت سیاسی در قرآن چیست؟ فرضیه پژوهش آن است که ظروف مشارکت سیاسی اشاره به واحد تحلیل و ظرف وقوع مشارکت سیاسی دارد و قرآن در جهت حداکثرسازی مشارکت سیاسی به تمامی واحدها و

مخاطبان موجود و ممکن در سطح خرد و کلان توجه نشان داده است. نیز در پاسخ به پرسش از سطوح مخاطبان مشارکت سیاسی در قرآن فرضیه مقاله بر این مبنا استوار است که بر پایه روش تفسیر موضوعی حاملان و مخاطبان مشارکت سیاسی را در سه شکل مشارکت سیاسی توده‌ها و عموم مردم، نخبگان و گروه‌ها و احزاب می‌توان صورت‌بندی کرد و قرآن در تمامی سطوح بر مشارکت حداکثری با رعایت ضوابط منعطف پیشینی تأکید دارد.

## ۲. پیشینه پژوهش

درباره مشارکت سیاسی در قرآن و تفاسیر مقالات محدودی وجود دارد؛ مانند مقاله «حق مشارکت شهروندان و آزادی سیاسی با تأکید بر قرآن کریم» (سید باقری، ۱۳۹۷) که مشارکت سیاسی و نقش آن در آزادی را در سه مرحله رصد کرده است. مقاله دیگر نیز «مشارکت سیاسی در آرمان‌شهر اسلامی از منظر قرآن و روایات» (یزدانی، ۱۳۹۷) که این دو مقاله مستقیم مرتبط با موضوع پژوهش‌اند ولی اثری به صورت مستقل بسیار محدود است.

در سال‌های اخیر سه کتاب به بازار نشر آمده است که بیشترین ارتباط را با موضوع پژوهش دارند، اما جامعیت پژوهش حاضر را در موضوع ندارند. هرچند به قرآن استناداتی دارند، ولی معطوف به قرآن نیستند. کتاب مشارکت سیاسی در فقه سیاسی شیعه (ایزدهی، ۱۳۹۶) نخستین و جدی‌ترین آن است در این زمینه به شمار می‌رود و توصیفی فقهی از مشارکت سیاسی ذیل دو نظام سیاسی مشروع و نامشروع به دست داده است. کتاب شاخص مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی (خلوصی، ۱۳۹۵) کتاب دیگری است که به چاپ رسیده است. کتاب راهکارهای فقه سیاسی شیعه برای گسترش مشارکت سیاسی (رحمانی، ۱۳۹۴) که در این پژوهش، الگوها و راهکارهای مشارکت سیاسی با نگاه فقه سیاسی شیعه بررسی شده است، اما در هیچ کدام از منظر قرآنی و تفسیری به‌ویژه به بحث ظروف و سطوح مشارکت سیاسی در قرآن پرداخته‌اند. از این رو در مجموع نوآوری این تحقیق آن است که تلاش کرده است تا در حد امکان به صورت جامع سطوح و ظروف مشارکت سیاسی در قرآن را بررسی نماید.

## ۳. چارچوب روشی پژوهش

پژوهش از روش تفسیر موضوعی استفاده می‌کند. در تفسیر موضوعی تلاش اجتهادی در جهت تبیین موضوع یا عنوان خاص قرآنی صورت می‌گیرد که پژوهش حاضر از این مقوله است.

درباره تفسیر موضوعی، تعاریف مختلفی مطرح شده است. سید محمدباقر صدر در تبیین تفسیر موضوعی بر آن است که در این روش مفسر آیات قرآن را آیه به آیه همانند تجزیه‌ای بررسی نمی‌کند، بلکه مفسر می‌کوشد تحقیقات خود را روی یک موضوع از موضوعات زندگی، ایدئولوژیکی، اجتماعی یا جهان‌بینی که قرآن متعرض آن شده، متمرکز سازد و آن را تبیین و تحقیق و مطالعه نماید. (صدر، بی‌تا: ۱۲). برخی دیگر آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند، «علمی که درباره قضایای قرآنی که از لحاظ معنا یا غایت با هم متحدند بحث می‌کند. از طریق گردآوری آیات متفرقه و تأمل در آن‌ها با روش مخصوص و با شروط خاص برای بیان آیات و استخراج عناصر قرآن و ربط آیات با یکدیگر» (عبدالستار، ۱۴۱۸ ق: ۱۲۲) تعاریف مختلف دیگری نیز صورت گرفته است. (سبحانی، ۱۴۲۷ ق، ۱: ۱۱؛ مسلم، ۱۴۲۱ ق: ۱۶؛ مرویان، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

اما تعریف مختار پژوهش از تفسیر موضوعی با استفاده از برخی دیدگاه‌ها (جلیلی، ۱۳۷۲: ۱۷۰) چنین است «کوششی است استنتاجی در فهم روشمند نظر قرآن در سایه گردآوری مبتنی بر تئوری آیات پیرامون مسائل و موضوعات زنده علمی و نظری برخاسته از معارف بشری که از لحاظ معنا یا غایت با هم متحدند و انتظار می‌رود قرآن سخن حقی در آن خصوص داشته باشد». بدین جهت در کاوش و تحقیق پدیده مشارکت سیاسی به‌عنوان موضوع تفسیر موضوعی علاوه بر نصوص و آیات قرآنی که محور اصلی بحث هستند به معارف عصری مراجعه خواهد شد و دیدگاه نویسنده بیان می‌گردد.

#### ۴. مفهوم شناسی

مشارکت سیاسی: تعاریف و نگره‌های مختلفی از مشارکت سیاسی نزد اندیشه‌ورزان علوم سیاسی وجود دارد. با این حال اشتراک در برخی مؤلفه‌ها وجود دارد. مشارکت سیاسی با نظریه‌های مهمی در ارتباط است و این نظریه‌ها دامنه مشارکت سیاسی را دچار قبض و بسط می‌کنند. نظریه نخبه‌گرایی (Elitism theory) مشارکت سیاسی قابل توجه را به نخبگان محدود و محصور می‌کند و توده‌ها را عمدتاً غیرفعال یا ابزار دست نخبگان می‌داند. نظریه کثرت‌گرایی (pluralism theory)، مشارکت سیاسی را کلید رفتار سیاسی می‌داند؛ زیرا عامل مهمی در تبیین توزیع قدرت و تعیین سیاست‌هاست. این دیدگاه اگر از محمل پلورالیستی مطلق و معرفت‌شناختی آن که از نظر اسلامی نامقبول است، منفک گردد و به فرایندهای سیاسی محدود گردد، می‌تواند مفید فایده باشد. در نظریه‌های مارکسیستی نیز مشارکت سیاسی اهمیت دارد، اما اشکال این رویکرد

سرشت طبقاتی و توجه افراطی به ساختارها و غفلت از عینیت کارگزار است.

بر این اساس تعاریف مختلفی از مشارکت سیاسی وجود دارد (فیرحی، ۱۳۷۷: ۴۴؛ مصفا، ۱۳۷۵: ۹؛ علیخانی، ۱۳۷۷: ۶۱). لوسین پای (Lucian Pye) آن را «مشارکت سیاسی، هر عمل داوطلبانه موقف یا ناموقف، سازمان‌یافته یا بدون سازمان، دوره‌ای یا مستمر که شامل به کارگیری روش‌های قانونی یا غیرقانونی برای تأثیرگذاری بر انتخاب سیاست‌های عمومی، اداره امور عمومی، انتخاب رهبران سیاسی در هر سطحی از حکومت محلی یا ملی می‌باشد» (پای، ۱۳۷۰: ۴۲). در تعریف راش (Michael Rush) «مشارکت سیاسی درگیرشان فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی، از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی، است» (راش، ۱۳۷۷: ۱۲۳). تعریف مختار آن است که مشارکت سیاسی به معنای شرکت فعالانه و اغلب آگاهانه افراد جامعه به صورت فردی یا جمعی در عرصه عمومی و فرایند نفوذ اجتماعی و اعمال قدرت، تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجرا به صورت حمایتی، نظارتی و رقابتی است.

**ظروف:** واحدها و ظروف مشارکت سیاسی در قرآن یعنی الفاظ و اصطلاحاتی که ظرف و میدان مشارکت سیاسی بوده و در قرآن مورد استعمال، توجه یا خطاب واقع شده و جمعی سیاسی اجتماعی را دربردارند و برساننده واحدی سیاسی‌اند. در اینجا ذکر و بررسی آن‌ها تنها به منظور احصای این ظروف و اصطلاحات در قرآن است.

**سطوح:** جهت تعیین سطوح تخطاب قرآن در مشارکت سیاسی، نیازمند استقرا در قرآن هستیم تا مشخص شود که چه سطوحی از مشارکت سیاسی در قرآن وجود دارد. استقرا به معنای تتبع، تفحص، یکی از شیوه‌های منطقی تحدید مفاهیم و اصطلاحات است. معمولاً استقرا را به دو قسم تقسیم می‌کنند: ۱. استقرای تام. ۲. استقرای ناقص. ابن سینا با تعریف استقرا، دو قسم تام و ناقص (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۰۶) را چنین بیان می‌کند: «استقرا عبارت است از حکم کردن بر یک کلی از آن روی که این حکم در جزئیات آن کلی موجود است یا در همه جزئیات آن کلی – و این را استقرای تام خوانند – یا در بیشتر جزئیات آن کلی – و این استقرای مشهور است».

در اینجا شاید بتوانیم از استقرای تام هم‌سخن بگوییم، اما ادعای خود را در حیطه استقرای ناقص محدود می‌سازیم. بر این اساس با تفحص در قرآن دریافته‌ایم که سطوح مشارکت سیاسی را در سه سطح مشارکت سیاسی توده‌ها و عموم مردم، مشارکت سیاسی نخبگان به دو شکل کنش سیاسی جمعی و فردی نخبگان و مشارکت سیاسی گروه‌ها و احزاب می‌توان صورت‌بندی کرد.

## الف) واکاوی ظروف مشارکت سیاسی در قرآن

نخستین مسئله در نگرش به مشارکت سیاسی، واحد و ظرف مشارکت سیاسی است. بدین معنا که مشارکت سیاسی در چه واحد سیاسی رخ می‌دهد و ظرف خطاب قرآن چیست و واحد سیاسی خرد است یا کلان و میزان گستردگی و دربرگیرندگی آنچه میزان است؟ یا آن واحد سیاسی از چه میزان بساطت یا پیچیدگی برخوردار است؟ بررسی خطاب‌های قرآن به واحدهای سیاسی که از حیث عرض و طول و عمق کمی و کیفی متفاوت‌اند در واقع ظروف، واحدهای مشارکت سیاسی قرآنی را مشخص می‌سازد و گستره مشارکت قرآنی را نشان می‌دهد. ممکن است این آیات دلالت صریح یا ضمنی یا التزامی بر مشارکت سیاسی داشته باشند یا نداشته باشند. البته تلاش می‌شود تا سرحد امکان به توضیح آیاتی پرداخته شود که به‌نوعی مرتبط با مشارکت سیاسی یا حداقل اجتماعی‌اند.

فئه: اولین مورد از واحدها و ظروف مشارکت سیاسی در قرآن را می‌توان کلمه فئه دانست. فئه را گروه، جماعت، فرقه و لشکر گفته‌اند (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۵). این واژه ۶ بار در قرآن به کاررفته است (بقره: ۲۴۹؛ انفال: ۴۵، ۱۶؛ قصص: ۸۱؛ آل‌عمران: ۱۳؛ کهف: ۴۳) که آیات ۲۴۹ بقره و ۱۳ آل‌عمران در این میان بیشترین ارتباط را دارند.

اکثر موارد کاربرد این واژه سیاسی است. بارزترین آن که کاملاً مرتبط با مشارکت سیاسی است آیه ۲۴۹ بقره است که درباره جنگ سپاه طالوت با جالوت است: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ». این آیه حاکی از تأثیر مشارکت نیروی کم شمار پرتوان و با روحیه بالا در صحنه‌های مختلف است. مورد و شأن نزول آیه که جهاد و مواجهه سپاه طالوت و جالوت است و نیز فحوای عبارت کاملاً سیاسی است و اشاره به تفوق مشارکت سیاسی کیفی بر مشارکت سیاسی کمی دارد.

**طائفه:** طائفه دومین ظرف مشارکت سیاسی در قرآن است که از ریشه طوف به معنای راه رفتن و چرخیدن به دور چیزی چه مادی و چه غیرمادی است. اسم فاعل این ماده نیز «طائف» به معنای چیزی یا کسی است که به دور چیزی می‌گردد و در برخی موارد، نشان‌دهنده سلطه و نفوذ آن بر چیزی است که حول آن می‌گردد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۷: ۱۴۲-۱۴۳). بر این پایه طائفه به معنای جماعت، گروه و دسته است (طریحی، ۱۴۱۶ ق، ۵: ۹۰). طبق نظر لغت‌شناسان اطلاق طائفه از یک نفر تا بیشتر را شامل می‌شود (طریحی، ۱۴۱۶ ق، ۵: ۹۰). گرچه به لحاظ عرف بر چندین نفر اطلاق می‌گردد و جماعت فراوانی را در برمی‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴،

۱۶: ۳۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۵: ۷۹؛ حقی بروسوی، بی تا، ۶: (۱۱۶).

طائفه در قرآن کریم ۲۲ مرتبه به کاررفته است که اکثریت آن در مسائل اجتماعی و سیاسی و برخی درباره مشارکت اجتماعی و سیاسی است؛ مانند آیه ۴ قصص که واجد بار سیاسی است، اما ظرف مشارکت سیاسی نیست: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ مِنْهُ طَائِفًا مِنْهُمْ يَذِيعُ أُنْبَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» که در این آیه طایفه جمع متشکل و به هم پیوند خورده‌ای است که واجد بار سیاسی است و مشارکت سیاسی تحت آن صورت می‌گیرد. نیز از تحقیر و بزرگ‌نمایی دو طایفه از مردم توسط فرعون به جهت برخوردها و سوابق سیاسی اجتماعی و سخن می‌گوید، اما موارد قابل توجهی از کاربرد سیاسی مرتبط با مشارکت سیاسی است. مثلاً آیه ۱۵۴ آل عمران «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفًا مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يَبْدُونَ لَكَ» که آیه مربوط به جنگ احد و نحوه و کیفیت مشارکت دو گروه مختلف با نیاتی متفاوت در صحنه جهاد است. همچنین آیه ۱۰۲ نسا که درباره نحوه مشارکت گروهی هنگام جهاد برای اقامه نماز و دفاع در مقابل دشمن است. در این آیه با پردازش عبارت طایفه مشارکت متناوب گروه‌هایی از مؤمنان در امری سیاسی با ذکر جزئیاتش (فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ... وَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لِمَ يَصَلُّوا) یعنی نماز هنگام جنگ بیان شده است. همچنین آیه ۹ سوره حجرات که از جدال و درگیری دو گروه از مؤمنان و نحوه برخورد با آنان سخن می‌راند که مشارکت سیاسی و اجتماعی را در برمی‌گیرد (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا...). در هر حال و بر این اساس طایفه یکی از ظروف و واحدهایی در قرآن است که مسیر و مجرای مشارکت سیاسی محسوب می‌شود.

**قبیله (tribe):** قبیله یکی از واحدهای سیاسی مرسوم و اصلی در عصر نزول و پس از آن است که مبتنی بر عصبیت نسبت به نژاد و خون بوده است (جولیوس و کولب، ۱۳۷۶: ۶۵۶). قبیله در دنیای قدیم حالتی شبه دولت و یکی از واحدهای سیاسی محسوب می‌شود که بسیاری مواقع چنین شکل‌گیری دولت‌شهر و فراتر از آن نیز بوده است؛ از این رو واحد و ظرف مشارکت سیاسی تلقی می‌شود. در قرآن جمع قبیله یعنی واژه قبائل وجود دارد که تنها یک‌بار در آیه ۱۳ سوره حجرات استفاده شده است و دلالت بر دیدگاه اثباتی قرآن نسبت به تنوع و تعدد جامعه بشری دارد که اگرچه نه به نحو صریح اما به نحو التزامی بر مشارکت‌پذیری اجتماعی و سیاسی دلالت دارد. آیه چنین است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» این آیه بر مشارکت صنوف و شعوب و قبائل و گروه‌های گوناگون قومی، فرهنگی و اجتماعی در امور اجتماعی و سیاسی با وجود تفاوت‌ها و تمایزات مختلف البته بر پایه تقوا، ایمان و عمل صالح دلالت می‌کند. عبارت «جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» که تعدد و تکثر را به خداوند منتسب می‌سازد شاهد مثال است. به‌هرحال استناد اصلی به شعوب و قبیله و جمع آن قبایل در قرآن به‌عنوان ظرف مشارکت سیاسی است.

**قوم:** قوم مصدر قام یکی از ظروف و واحدهای مشارکت سیاسی محسوب می‌شود که اصطلاحی هم‌تراز قبیله است و در قدیم شبه‌دولت به شمار می‌آمده است. گفته‌شده قوم به معنی مردان است و شامل زنان نیست و از لفظ خود مفرد ندارد، اما زنان چون تابع مردان‌اند داخل آن می‌شوند (ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ۱۲: ۴۹۶) اما به لحاظ اصطلاحی دربرگیرنده هر دو است. گروه‌های قومی اغلب دارای مشترکات فرهنگی، زبانی، رفتاری و مذهبی هستند. در قرآن منظور از قوم جماعتی از مردان و زنان‌اند و به‌جز یک مورد (حجرات: ۱۱) که احتمالاً زنان داخل نیستند در بقیه موارد آنان را در برمی‌گیرد. مشتقات گوناگون قوم ۲۳۷ بار در قرآن استعمال شده است که از این میزان نزدیک به ۵۰ مرتبه آن خطاب «یا قوم» است و در بسیاری از موارد درباره مسائل سیاسی اجتماعی و از میان موارد قابل توجهی خاص مشارکت سیاسی است. همچنین از آنجا که اصل حرکت انبیا و صالحان در نفی شرک و دعوت به توحید و معاد و عمل صالح دارای ماهیت سیاسی تلقی می‌شود خطاب انبیا به قوم خود در این جهت را نیز که در آیات بسیاری آمده است می‌توان امری سیاسی و مشارکتی اجتماعی سیاسی محسوب داشت. البته خطاباتی که در آن کنش خاص سیاسی طلبیده می‌شود دلالت تامی بر مشارکت سیاسی دارد.

در قرآن بیشتر قوم به افراد اضافه‌شده است؛ مانند قوم موسی یا قوم فرعون که منظور خویشان و یاران و همراهان است که به‌جز دلالت سیاسی دلالت نژادی و خونی هم دارد. در اکثر موارد هم با حرف ندا آمده است. به‌طور نمونه در آیه ۵۴ بقره موسی از قوم خویش «یا قَوْمِ إِنَّكُمْ» به‌واسطه پرستش گوساله سامری «إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ» دعوت به مشارکت در توبه «فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ» و جنگیدن با خودشان «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» به جهت سزای آن عمل خبط می‌نماید. همچنین در آیه ۲۱ سوره مائده موسی از قوم و تبار خویش خواستار مشارکت فعال در ورود به سرزمین مقدس و جان‌فشانی برای آن دارد: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ» در آیه ۳۰ هود درخواست یاری و همکاری شده است. در آیه ۵۲ هود درخواست توبه همگانی موسی از قومش که موجب قوت

و قدرتمندی آنان می‌گردد و به‌ویژه پرهیز آنان از نابکاری و عصیان «وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» در واقع نوعی طلب مشارکت تلقی می‌شود. در ۶۳ هود درخواست نصرت و در ۹۰ طه درخواست اطاعت و تبعیت «فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي» قوم مطرح‌شده است. هم‌چنین در برخی آیات دیگر نیز به‌جز استعمال قوم به‌عنوان ظرف و واحد سیاسی رویکرد و محتوای مشارکت طلبانه سیاسی و اجتماعی نیز دیده می‌شود (هود: ۸۵؛ الأنفال: ۵۳؛ فتح: ۱۶؛ زخرف: ۵۴).

در آیه ۸۵ اعراف: «وَالِی مَدِیْنٍ أَخَاهُمْ شُعَیْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَیْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَیِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْیَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَیْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» خطاب مشارکت خواهانه سیاسی اجتماعی آیه تا حدودی آشکار است. البته برخی موارد مشارکت عام یا اجتماعی است و برخی مواردش مانند «یا قَوْم... وَلَا تُفْسِدُوا فِی الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» واجد معنا و قضیه سیاسی می‌تواند باشد. خطاب‌های قرآن در این مفهوم اغلب مشارکت طلبانه و دعوت به شرکت در رویداد و مسئله‌ای اجتماعی و سیاسی است.

**امت:** امت بزرگ‌ترین واحد سیاسی جامعه دینی برای مشارکت سیاسی محسوب می‌شود. این مفهوم ریشه در قرآن دارد و مرکز ثقل سامان سیاست اسلامی است. درباره امت تحقیقات مختلفی صورت گرفته است (کلاتری، ۱۳۷۵؛ ترکی، ۱۳۶۸؛ جوان آراسته، ۱۳۷۹؛ زارعی، ۱۳۹۰، قاسمی، ۱۳۸۹؛ احمدی؛ ۱۳۸۸). از نظر لفظی به معنای قوم، تیره، عشیره، ملت یا جامعه مذهبی تحت لوای یک پیامبر است. امت از ریشه «ام م» به معنای قصد و آهنگ است. نیز از واژه‌ام به معنای مادر ریشه گرفته است و مراد از آن جامعه‌ای با پیوندهای خاص است که در اسلام منظور پیوندی دینی است.

امت در قرآن ۶۵ بار به‌کاررفته است که ۵۰ بار به‌صورت مفرد (امه یا امتکم) و ۱۳ بار به‌صورت جمع (امم) آمده است. علی شریعتی امت را جامعه انسانی می‌داند که همه افراد آن در یک هدف مشترک گرد هم آمده‌اند تا بر اساس رهبری مشترک به‌سوی ایده آل خود حرکت کنند (شریعتی ۱۳۸۶: ۳۴۲). یکی از اساسی‌ترین مسائل در اسلام آن است که دوره اسلامی نه با تولد پیامبر و نه اولین نزول است، بلکه آغاز دوره اسلامی و مبدأ آن از هجرت است که در پرتو مسلمانان اعتقاد به خداوند یگانه را بر پیوندهای قبیله‌ای و خویشاوندی ترجیح دادند.

قرآن از امت برای اشاره به مفاهیم و مصادیق متعددی بهره برده است (ارسطا و نیکونهاد، ۱۳۹۳: ۴۵)، مانند قوم یا ملت، گروهی درون اجتماع بزرگ‌تر، یا گروهی از انسان‌ها یا جماعت،

آمده است. از این مجموعه آیات چندین آیه بر امت واحده دلالت دارد. برخی آیاتی که واجد واژه امت است عبارت‌اند از: بقره: ۱۲۸، ۲۱۳، ۱۴۳؛ آل عمران: ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۳؛ نحل: ۳۶، ۹۲؛ حج: ۶۷؛ زخرف: ۳۳؛ یونس: ۱۹؛ هود: ۱۱۸؛ مائده: ۴۸، ۳۳، انعام: ۳۸؛ انبیا: ۹۲؛ اعراف: ۱۸۱؛ مؤمنون: ۵۲. از مهم‌ترین آیات دلالت‌کننده بر ماهیت سیاسی و مشارکت طلبانه واژه امت آیات ۲۱۳ بقره؛ ۱۰۴ و ۱۱۰ آل عمران است. به‌طور نمونه آیه ۱۰۴ آل عمران: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» همان‌گونه که برخی پژوهشگران گفته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۹۹: ۹۹) دلالتی تام بر حفظ اتحاد امت و جامعه اسلامی دارد؛ زیرا آیه در سیاق «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» قرار گرفته که با فرایند شناسی ساختار زبانی «تجرید»<sup>۱</sup> و واکاوی مفهوم «امت»، می‌توان تفسیری منسجم از متن نمایان کرد و در مجموع به دست می‌آید که بر پایه اینکه مصداق کلان معروف، «حفظ اتحاد امت و جامعه اسلامی» و مهم‌ترین مصداق منکر، «تضعیف امت و نظام اسلامی است». برخی از آیات قرآن خطاب به پیامبران الهی است که آنان را به تشکیل امت واحده فراخوانده است (انبیا: ۹۲) پاره‌ای دیگر از آیات دلالت بر وحدت اولیه جوامع و اختلاف ثانویه آنان دارد (بقره: ۲۱۳؛ یونس: ۱۹ و زخرف: ۳۳).

امت در مفهوم اسلامی نفی گروه‌گرایی، قبیله‌گرایی و اثبات جهانی بودن اسلام است. وجه نمادین اشتراک در امت قبله، یکپارچگی حج، عزم و اراده جهاد و تبعیت از امام است. ایزوتسو بر آن است که کلمه امت کلیدی برای هر چیزی است که به فرهنگ اسلامی ارتباط پیدا می‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۹: ۹۶). اسپوزیتو (John Esposito) در کتاب *اسلام و سیاست* بر آن است که امت تنها یک جامعه ساده معنوی نیست بلکه بیشتر جنبه دولت آن مطرح است (Esposito, ۱۹۷۸: ۷۹) و در ارتباط با مفهوم امت مفاهیم دارالاسلام، دارالکفر، دارالحرب، دارالایمان، دارالبغی، دارالرده، دارالذمه، دارالهدنه، دارالامان و... قرار دارد که البته مهم‌ترین مفهوم دارالاسلام است که قلمرو امت را مشخص می‌سازد و البته تعاریف متعددی یافته است. برخی برانند که محدوده دارالاسلام تا جایی است که در آن احکام اسلام نافذ باشند و کافری

۱- صنعت ادبی تجرید یکی از آرایه‌های معنوی دانش بدیع است. شیوه‌های گوناگون تجرید با واسطه حرف جر من، فی با بی واسطه حرف، با کنایه و خطاب با نفس را شناسانده‌اند. تجرید در معنای خاص و به‌عنوان اصطلاحی در دانش بدیع است که از موصوفی، موصوفی دیگر متصف به صفت موصوف نخستین انتزاع کنند و بدین‌سان، بر قوت و شدت انتصاف موصوف نخستین به صفت مشترک تأکید ورزند و در این انتصاف مبالغه نمایند (خطیب قزوینی، ۱۴۰۵ ق، ۱: ۳۷۴، تفتازانی، بی تا، ۱: ۴۳۲).

نباشد، مگر این که پیمان بسته باشد (شهید اول، ۱۴۱۲ ق: ۷۸). البته دیدگاه‌های مختلفی در این باره وجود دارد. بدین ترتیب واضح است که امت یکی از پربسامدترین واژگان نسبت به مشارکت سیاسی است. چه زمانی که مخاطب خطاب رسولان‌اند و چه هنگامی که مردم مخاطب‌اند.

**اهل قریه:** یکی دیگر از واحدهای سیاسی که در برخی موارد واجد بار مشارکت است خطاب اهل قریه یا اهل قری است. واژه «قریه»، ۶۰ بار در شکل‌های معرفه، نکره، مفرد، تثنیه و جمع دیده می‌شود. قریه در لغت به معنای روستا است و قری جمع آن است. در قرآن اهل قریه چهار بار به کار رفته است (کهف: ۷۷؛ عنکبوت: ۳۱؛ عنکبوت: ۳۴؛ یس: ۱۳).

البته چندان با مفهوم مشارکت سیاسی هم‌بسته نیست. گاه صرفاً لفظ قریه آمده و منظور اهل قریه است. به‌طور نمونه به دو موردی که با مفهوم مشارکت ارتباط بیشتری دارد ذکر می‌گردد: آیه ۱۶ اسرا که استدلال بدان این گونه است که بر اساس تفاسیر گرچه خداوند اهالی قریه را امر به مشارکت در ایمان و عمل صالح می‌نماید، اما با سرپیچی و فسق رؤسا و اشراف مردمان نیز از آنان تبعیت کرده و در افعال آنان مشارکت نموده و در نتیجه موجب نزول عذاب می‌شود. در اینجا مشارکت منفی و قهقرایی اهل قریه در فسق و تبعیت از سردمداران فاسق می‌تواند شاهد مثال باشد. نمونه دیگر آیه ۱۲۳ انعام است که همانند آیه قبل به مشارکت بزرگان و رهبران سیاسی قریه در به گمراهی کشاندن قریه و اهالی و فریب آن‌ها از سویی و تبعیت و مشارکت اهل قریه در اعمال آنان از سوی دیگر حکایت دارد که موجب ایجاد انواع فساد می‌گردد.

در قرآن چهار بار هم کلمه «اهل القری» آمده است که بیشترین مفهوم مشارکت سیاسی در خطاب اهل القری است، اما از آن میان آیه ۷ حشر که واجد مفهومی سیاسی است ارتباط بیشتری با مشارکت سیاسی دارد. آیه ۷ حشر که مربوط به نحوه تصرف در اموال اهل قری که فیء نام دارد و نحوه مشارکت رهبری سیاسی و اصناف مؤمنان در آن را مشخص می‌سازد. فیء اموالی است که بدون جنگ و با صلح به دست مسلمانان می‌افتد و متعلق به پیامبر اسلام (ص) و جزء شئون حکومتی و ولایتی پیامبر و حکومت اسلامی است؛ از این رو در این آیه اصطلاح اهل قریه به کار رفته و دلالتی بر مشارکت سیاسی اقتصادی اصناف مردم و رهبری سیاسی را به دست می‌دهد.

این آیه و آیه ۶ همین سوره ناظر به داستان شکست یهود بنی‌نضیر است که پس از خروج آنان از مدینه، باغ‌ها و زمین‌های کشاورزی و خانه‌ها و قسمتی از اموالشان در مدینه باقی ماند و مسلمانان در اندیشه تقسیم آن‌ها بر اساس سنت جاهلی بودند که این آیه [آیه فیء] نازل شد و با صراحت

بیان کرد که چون برای این اموال، جنگی نشده است و مسلمانان زحمتی نکشیده‌اند، تمام آن به رسول خدا (رئیس حکومت اسلامی) تعلق دارد و او هر طور صلاح بداند میان موارد مصرف و اصناف مؤمنان یعنی خویشاوندان نزدیک [وی] یتیمان، بینویان و در راه ماندگان تقسیم می‌کند و از آنجایی که شخص پیامبر (ص) مدافع و حافظ حقوق نیازمندان است، قسمت عمده را برای آنان صرف می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۳: ۵۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۹: ۲۰۸).

**اهل المدینه:** در قرآن، واژه «مدینه» ۱۴ بار، آن‌هم با «آل» تعریف، یعنی به صورت «المدینه» به کار رفته است و برخی در ارتباط با موضوعات سیاسی و منطبق با بحث مشارکت سیاسی و نحوه مواجهه با مشارکت در امور جامعه به شکل مثبت یا منفی است.

آیاتی مانند ۱۰۹ توبه: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلِهِمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ»: این آیه که در بردارنده اصطلاح اهل المدینه است با اشاره به مشارکت سیاسی و حمایت مردمان مدینه و اطراف آن در حکومت رسول خدا و رنج‌های متعددی که در جهت مقابله با کفار تحمل می‌کردند آنان را تشویق و تحریص بر افزایش کمی و کیفی این مشارکت کرده و از سربلندی و تخلف از اوامر پیامبر بر حذر می‌دارد.

**جامعه ایمانی (یا ایها الذین آمنوا):** یکی دیگر از واحدهای مشارکت سیاسی در قرآن جامعه ایمانی و با خطاب «یا ایها الذین آمنوا» است. این عبارت بیش از ۸۰ بار در قرآن تکرار شده است. این خطاب واجد بسامد بالای کمی و کیفی نسبت به مشارکت اجتماعی و سیاسی است. این عبارت در آیاتی است که در «مدینه» نازل شده و در آیات مکی اثری از آن نیست که نشان‌دهنده دلالت‌های سیاسی و اجتماعی به‌ویژه در مشارکت جمعی است.

همانند آیاتی که با چنین خطاب‌هایی مؤمنان را به مشارکت همگانی در اطاعت خدا و رسول به‌ویژه در عرصه‌های سیاسی اجتماعی فرامی‌خواند: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» (نسا: ۵۹) یا آیاتی که به مشارکت همگانی در ایفای تعهدات و مسئولیت‌ها و عقود می‌طلبند: «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (مائده: ۱) یا آیاتی که جامعه اسلامی را به سه خصلت «صبر»، «مصابره» و «مرابطه» و اتحاد و پیوستن نیروها در سطوح اجتماعی و سیاسی سفارش می‌کند: «یا ایها الذین آمنوا اصبروا و صابروا و رابطوا و اتقوا الله لعلکم تفلحون» (آل عمران: ۲۰۰) یا آیاتی که اقامه قسط و عدل در جامعه دستور می‌دهد: «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط» (نسا: ۱۳۵) «یا ایها الذین آمنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنکم شتان قوم علیاً تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله» (مائده: ۸) یا آیاتی که به همراهی

و حمایت پیامبر و دولت نبوی در مقابله و مقاتله با دشمنان دستور می‌دهد (توبه: ۱۲۳) یا به دوری از کسالت و بهانه آوری و جهاد و قتال با دشمنان عنود فرمان می‌راند (توبه: ۳۸).

**جامعه انسانی (ایها الناس):** واحد دیگری از مشارکت سیاسی در قرآن خطاب به جامعه انسانی با عناوینی چون یا ایها الناس است که دایره فراخ‌تری از امت دارد و ۲۱ بار در قرآن تکرار شده است و انسان‌ها را به مشارکت در امور انسانی و تعالی جامعه انسانی از جمله در امور سیاسی فراخوانده است. بارزترین نمونه آن آیه ۱۳ سوره حجرات است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ این آیه به‌طور ویژه اراده تکوینی خداوند در مشارکت مردم در امور سیاسی و دنیوی را نشان می‌دهد.

نیز در قرآن ۲ مرتبه خطاب «یا ایها الانسان» (الانفطار: ۶؛ الانشقاق: ۶) آمده و ۷ بار بنی آدم (اعراف: ۲۶ و ۱۷۲ اسرا: ۷۰؛ یس: ۶۰) خطاب به انسان ذکر شده است. یکی از مهم‌ترین آیات سیاسی آن که ناظر بر مشارکت سیاسی هم است آیه ۳۵ اعراف است: «يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»؛ ای فرزندان آدم، هرگاه پیامبرانی از خود شما بیایند و آیات مرا بر شما بخوانند، کسانی که پرهیزگاری کنند و به صلاح آیند بیمی بر آن‌ها نیست و خود غمگین نمی‌شوند؛ که به مشارکت و همراهی مردم با دعوت انبیا فرامی‌خواند.

## ب) واكوی سطوح مشارکت سیاسی در قرآن

۱. مشارکت سیاسی توده‌های مردم: در قرآن عموم خطابات یکی از دلایل مشارکت سیاسی توده‌های مردم می‌تواند تلقی شود. در این آیات خطاب قرآن به عموم مردم است و از آنان کنش سیاسی و مشارکت سیاسی طلبیده می‌شود و رکن رکین و اساسی مشارکت سیاسی تلقی می‌گردند. در قرآن خطاب یا ایها الناس ۲۱ بار تکرار شده است. خطاب مشارکت طلبانه یا ایها الذین امنوا ۸۹ بار؛ و خطاب «یا قوم» ۵۰ مرتبه؛ آمده است. برخی آیات خطاب‌های عمومی با این الفاظ عبارت‌اند از: آل عمران: ۱۱۸، ۱۴۹؛ انفال: ۲۰. برخی خطاب‌های نیز بدون الفاظ خاص، اما با ضمیر جمع است که مورد خطاب عموم مردم یا مؤمنین هستند؛ مانند بقره ۱۹۰، آل عمران: ۱۰۴؛ انفال: ۶۰؛ بقره: ۱۰. آیه دیگری از قرآن که دلالت بر مشارکت اجتماعی سیاسی دارد آیه ۲ سوره مائده است: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» عموم آیه که همکاری و همبستگی را در امور خیر لازم و در امور شرورانه منهی می‌داند شامل امور سیاسی نیز می‌گردد و بر آن نیز انطباق دارد.

بر این پایه آیاتی که مخاطب آن مؤمنان و مردم هستند و مردم را به انجام کارهایی می‌خوانند که آن‌ها نمی‌توانند بدون سازمان تشکیلاتی انجام دهند و انجام بی‌قاعده آن موجب خسران و خطر خواهد بود و انجام این امور نیاز به مشارکت در امور اجتماعی و نظام حکومتی دارد از این زمره است. در این آیات حوزه گسترده تکالیف اجتماعی وجود دارد که قاعدتاً ملازم با شکل و عهده‌داری دولت است؛ یعنی از یک سو آیات خطاب به مردم است و از سوی دیگر جنس کارهایی است که نیاز به سازمان سیاسی دارد. از آنجا که آیاتی که متضمن تکالیف اجتماعی و لزوم اقامه عبادات از سوی مردم است نشان‌گر اثر تکوینی افراد در پیدایش اجتماع است. پس برای اداره آن نیز حق دخالت داشته و خداوند آن اثر تکوینی را در مقام تشریح ضایع نگذارده است.

بر این اساس دین یک روش اجتماعی است که خداوند آن را بر عهده مردم قرار داده است و خدا چنین خواسته است که افراد همه باهم و به‌طور دسته‌جمعی اقامه دین کنند. چون اجتماع از افراد تشکیل شده، اداره آن نیز باید به عهده خود آن‌ها باشد و هیچ فردی در این باره بر دیگری مزیت و تقدم ندارد. چنان‌که علامه طباطبایی بر این نگاه است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ۳: ۳۰۶)؛ بنابراین از مجموع آیات متضمن تکالیف اجتماعی مردم برمی‌آید که تشکیل حکومت به‌عنوان مقدمه واجب بر عموم مسلمانان لازم است. به همین دلیل در صورتی که مردم برای انجام تکالیف واجب اجتماعی خود در صدد تشکیل دولت باشند حق دارند که فرد واجد شرایطی را به‌عنوان حاکم انتخاب نمایند. مگر آن که نص خاص وجود داشته باشد؛ زیرا منطقی و معقول نیست که مردم به تکالیف اجتماعی از سوی شارع مکلف باشند، اما هیچ‌گونه حق دخالت و اظهار نظر جهت ایجاد مقدمات و فراهم آوردن زمینه‌های انجام آن تکالیف را نداشته باشند.

برخی آیات خطابات عمومی عبارت‌اند از:

۱. آیات مربوط به اجرای حدود و قصاص مانند: «وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده: ۳۸)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» (بقره: ۱۷۸)؛ «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور: ۲) که در اینجا نیز خطاب مسلمان و مؤمنین قرار داده شده‌اند؛ در حالی که بدیهی است که حکومت است که می‌تواند به این امور قیام کند. اجرای این امور نیازمند گروه ویژه‌ای است که وقت خود را برای این کار بگذارند و دارای قدرت متمرکز و لوازم ویژه‌ای در جهت انجام این امور باشند. پس

جامعه‌ی اسلامی باید دولتی مقتدر تشکیل دهد و انجام این امور را به آنان واگذار کند. همان‌طور که برخی اشاره کرده‌اند (منتظری، ۱۴۰۸، ق، ۱: ۵۰).

۲. آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران: ۱۰۴) که لام برای امر و من برای تبعیض و وجوب کفایی است همان‌گونه که اکثر تفاسیر گفته‌اند؛ و در صورتی که من به الکفایه نباشد یا از عهده آن‌ها خارج باشد عینی می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت که آیه خطاب به عموم مردم است و مشارکت در امر سیاسی و اجتماعی را از آنان یا برخی از آنان می‌طلبد.

۳. آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰) مخاطب در این آیه نیز عموم مردم و جامعه است و خداوند این تکلیف و حق توأمان را بر عهده آنان قرار داده است. بر این اساس معنای آیه عام است و خطاب آیه به عموم مردم است که دلالت بر حجیت مشارکت سیاسی آنان دارد. اکثر مفسران این آیه را به جمع‌آوری قدرت‌های مادی، نظامی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی معنا کرده‌اند؛ یعنی آیه را به‌طور عام تفسیر نموده و ظهور آن را سازوبرگ نظامی دانسته‌اند که منحصرأً به کارگیری و تدارک آن تنها بر عهده حکومت است. از آیه لزوم مشارکت سیاسی در امور جامعه دینی و نظام دینی به‌منظور اعتلای آن و قدرتمندی جامعه ایمانی و اسلامی و توان حرکت به سمت جلو و پیشرفت دانسته می‌شود.

۴. «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۰) در این آیه شریفه نیز امر به قتال و عدم تعدی از حدود آن است که باز مسلم است این امر جز با مشارکت سیاسی در جامعه دینی که هم در عصر غیبت رهبری و حکومت را در برمی‌گیرد و هم سازوکارهای آن را شامل می‌شود، امکان‌پذیر نیست. در این آیه نیز مردم خطاب آیه قرار گرفته‌اند و آن‌ها موظف شده‌اند. در این آیات کل جامعه‌ی اسلامی موظف به اقامه و انجام این امور مانند جهاد و غیره شده‌اند. آنان باید دست به این اقدامات بزنند و برای انجام آن‌ها تشکیل دولت و تأسیسات مربوط بدان با لحاظ شرایط دینی لازم است. پس از تشکیل دولت و انتخاب حاکم و حاکمان اداره و پیشبرد آن نیز بر عهده‌ی ملت، اما ذیل قواعد خاص و عام الهی و مشروط بدان است. چنان‌که مفاهیم القرآن به این آیه و آیات شبیه آن برای اثبات سیادت مردم بر خود و واگذاری انتخاب حاکم بر اساس ضوابط شرعی در فقدان نص به آنان استناد می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۷، ق، ۲: ۲۰۲).

۵. از دیگر آیاتی که به‌وضوح دلالت عمومی دارد و کنش سیاسی مشارکتی را به‌صورت فعال از جامعه می‌طلبد می‌توان به این دو آیه اشاره نمود که برخی اقامه قسط را از مردم طلب کرده‌اند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ» (نسا: ۱۳۵) و آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵) در این دو نیز به‌صراحت جماعت مؤمنان و عموم مردم خطاب آیه برای مشارکت سیاسی در برپایی قسط قرار گرفته‌اند. سبحانی (سبحانی، ۱۴۲۷، ق، ۲: ۱۹۰-۱۷۹) نیز به خطابات قرآنی بر این مسئله استدلال کرده است. وی بر آن است که وحدت مسلمین و اجرای احکام اسلامی بدون حکومت امکان‌پذیر نیست و خطابات قرآنی دلیل بر این مسئله است؛ از این رو وظیفه مسلمانان تشکیل حکومت اسلامی و تأیید و تقویت آن است.

بر این اساس این آیات دارای خطاب عام در موضوعی سیاسی است که صراحت بیشتر در مشارکت حداکثری دارد. در واقع تمامی آیاتی که متعرض مسئله اقامه‌ی عبادات و قیام به امر جهاد در اجرای حدود و قصاص و غیره است خطاب‌هایش متوجه عموم مؤمنین و نه فقط رسول خدا (ص) است. از این مسئله استفاده می‌شود که دین صبغه و روش اجتماعی است که خدای تعالی مردم را به قبول آن وادار نموده چون کفر را برای بندگان خود نمی‌پسندد و اقامه‌ی دین را از عموم مردم خواسته است. بر این اساس مجتمعی که از مردم تشکیل می‌یابد اختیارش هم به دست ایشان است. بدون این که اصالتاً بعضی به بعضی دیگر مزیت داشته باشند یا زمام اختیار به بعضی از مردم اختصاص داشته باشد و از رسول خدا گرفته تا پایین همه در مسئولیت امور جامعه برابرند. بر این نکته *المیزان* صراحت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۵: ۳۲۹) البته این به معنای آن است که خداوند قاعده کلی را چنین قرار داده است و هرگاه با نص خاص مانند معصوم یا عام فقیه روبرو باشیم این عام تخصیص می‌خورد اما بردار نگاه چنین است.

**مشارکت سیاسی نخبگان سیاسی:** یکی از انواع مشارکت سیاسی، مشارکت سیاسی نخبگان است. امروزه نیز نظریات سیاسی معطوف به نقش نخبگان در نظام سیاسی یکی از مهم‌ترین و جذاب‌ترین نظریه‌های سیاسی است که از آن تعبیر به چرخش نخبگان می‌شود. در هر حال بخش عمده‌ای از بازیگران سیاسی نخبگان جامعه به‌ویژه نخبگان سیاسی‌اند. این نخبگان هم به شکل فردی و هم جمعی در عرصه سیاست امکان تأثیرگذاری دارند.

در قرآن کریم نیز کنش سیاسی مشارکت‌جویانه نخبگان هم به‌صورت جمعی و هم به شکل فردی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. البته پیامبران نخستین و مهم‌ترین مخاطب در مشارکت

سیاسی جامعه به عنوان نخبگان جامعه هستند که طبیعی است در صدر حاملان و مخاطبان اند. حضرت داود و حضرت سلیمان علیهما السلام از دیگر نمونه‌های برجسته مشارکت سیاسی در قرآن هستند. ۱۶ بار نام داود و ۱۷ بار نام سلیمان در قرآن کریم ذکر شده است. در بسیاری از آیات نیز نام این دو در کنار هم آمده است. از این رو خطاب به آنان را فرض گرفته و به ذکر آن نمی‌پردازیم بلکه مراتب پس از آن‌ها را یادآور می‌شویم.

**کنش سیاسی جمعی نخبگان:** مهم‌ترین و صریح‌ترین واژه‌ای در قرآن که می‌توان از آن کنش سیاسی جمعی نخبگان را برداشت نمود واژه ملاً است. ملاً از ملء به معنای پر شدن و پر کردن است (قرشی، ۱۳۷۱، ۶: ۲۷۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۱: ۱۵۴). امکان پر کردن خلأهای سیاسی یا پر کردن و تسخیر چشم و دل مردم به واسطه جلال و جبروت علت این نام‌گذاری است (راغب، ۱۴۰۴ ق: ۷۷۶)، اما در اصطلاح به نخبگان و اشراف گفته می‌شود. در واقع ملاً جماعت شکل یافته و منسجمی است که در امور سیاسی و حکومتی مشارکت سیاسی داشته و با یکدیگر به رایزنی و مشورت و تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی می‌پردازند چنان‌که برخی بدین نکته اشاره کرده‌اند (طریحی، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۳۹۶).

بسیاری ملاً را از اساس و پایه مفهومی منفی در قرآن انگاشته‌اند در حالی که ملاً در قرآن به معنای نخبگان تصمیم‌ساز و تصمیم‌گیر سیاسی در هر حکومتی است. از این رو در قرآن هم به اطرافیان و نخبگان سیاسی فرعون (اعراف: ۱۰۳؛ اعراف: ۱۰۹، ۱۲۷؛ یونس: ۷۵، ۸۳، ۸۸) اطلاق شده است و هم به نخبگان سیاسی و حکومتی اطراف حضرت سلیمان نبی (ع) (نمل: ۳۸)؛ از این رو مشارکت سیاسی نخبگان سیاسی امری پذیرفته شده و قابل اعتناست. بدین جهت است که در قرآن این گروه تأثیرگذار و پرنفوذ تلقی شده و مورد خطاب قرار می‌گیرند و ابتدا دعوت الهی از آنان که رهبران سیاسی جامعه‌اند آغاز می‌گردد. این نکته در آیات متعددی از قرآن مورد تصریح است؛ مانند یونس: ۷۵؛ هود: ۹۷؛ مؤمنون: ۴۶.

البته در قرآن این نخبگان که یا نخبگان حکومتی و دولتی‌اند (یونس: ۸۳، ۸۸؛ یوسف: ۴۳) یا نخبگان قومی و قبیله‌ای (بقره: ۲۴۶؛ اعراف: ۶۰؛ اعراف: ۶۶، ۷۵، ۸۸، ۹۰؛ هود: ۲۷، ۳۸؛ مؤمنون: ۲۴، ۳۳). از آنجاکه عموماً مخاطب پیامبران در ایمان آوردند و در مقابل دعوت الهی مقاومت می‌کنند، دارای صفات منفی مانند استعلا و استکبار هستند، اما این صفات منفی ذاتی نخبگان نیست. چراکه نخبگان قابل تقسیم بندی‌اند. نخبگان اطراف سلیمان دارای کنش سیاسی مثبت و نخبگان اطراف فرعون دارای کنش سیاسی منفی و نخبگان اطراف بلقیس (نمل: ۲۹،

۳۲) دارای کنش سیاسی خاکستری‌اند. بر این اساس نخبگان یکی از واحدها و ارکان اصلی مشارکت سیاسی‌اند که امکان حذف و بی‌توجهی بدانان وجود ندارد و برای هر نوع حرکت و اصلاح سیاسی در جامعه ایجاد تحرک و اصلاح در آنان امری محتوم است.

**کنش فردی نخبگان سیاسی:** قرآن به‌جز کنش جمعی به کنش فردی نخبگان نیز توجه دارد. این نخبگان فردی نیز هم چهره‌های مثبت و هم چهره‌های منفی را در برمی‌گیرد، اما وجه مشترک آنان مشارکت سیاسی و نفوذ سیاسی آنان در جامعه و حرکت‌های سیاسی است. علاوه بر پیامبران الهی که سرآمدان کنش سیاسی مشارکت جویانه اصلاحی‌اند شخصیت‌هایی از مردان و زنان در قرآن بررسی شده‌اند؛ مانند بلقیس، آسیه، مریم، یا مؤمن آل‌فرعون، طالوت، داود، ذوالقرنین. در جبهه مقابل نیز به‌جز رهبران شرک و ظلم به نخبگان سیاسی نظیر هامان، پسر نوح، اشاره شده است. در قرآن حکایت بلقیس ملکه سبا به‌نوعی مثبت گزارش شده است یا حداقل واجد نکته منفی از مشارکت سیاسی در آن دیده نمی‌شود. آیات متعددی به حکایت وی اختصاص داده شده است و از تدبیر، عقلانیت و تسلیم وی در برابر سلیمان به‌نوعی تمجید شده است (۲۳ نمل، ۲۹). نمونه دیگر مشارکت سیاسی انفرادی نخبگان که در قرآن وجه‌ای مثبت داشته و به‌عنوان الگویی از مشارکت سیاسی حق‌مدارانه معرفی شده، آسیه همسر فرعون است که از جایگاه سیاسی بالایی در هرم قدرت مصر یعنی جایگاه ملکه برخوردار بود، اما او با تمام توان در جهت تقویت موسی و اصلاحات اجتماعی سیاسی او و تضعیف نظام سیاسی نامشروع کوشید. وی به‌عنوان ملکه و همسر فرعون با جایگاه ویژه، کنش سیاسی مشارکت جویانه در حمایت و پشتیبانی از قیام و آموزه‌های موسی داشت و با دخالت در فرایندهای سیاسی در مقابل نظام سیاسی نامشروع بی‌باکانه ایستادگی کرد و در این راه شکنجه شد و جان خود را تقدیم کرد. از این رو قرآن در آیه ۱۱ سوره ممتحنه به مشارکت سیاسی و مقاومت فعالانه و مؤمنانه او اشاره کرده و آن را ستوده و وی را الگوی تمامی مؤمنان معرفی می‌کند: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ».

نمونه دیگر مؤمن آل فرعون است که خود از نخبگان سیاسی حکومت محسوب می‌شود، اما کنش سیاسی مشارکتی مبتنی بر حق دارد و موسی را در مراحل گوناگون یاری می‌دهد. یک‌بار پیش از بعثت موسی که خبری سری از درون تشکیلات فرعون مبنی بر تصمیم فرعونیان برای قتل موسی می‌دهد و او را نجات می‌دهد (قصص: ۲۰). بار دیگر نیز پس از بعثت موسی که در مقام کارگزار دولت فرعون به احتجاج با آن‌ها پرداخته و رفتارهایشان را در مقابل موسی شماتت می‌کند (غافر: ۳۱، ۳۰).

طلوت نمونه دیگری از مشارکت سیاسی فردی نخبگان در سرنوشت جامعه است. او که به تعبیر قرآن از توانایی لازم علمی و جسمی برخوردار بود در کشاکش جریان‌های سیاسی از سوی پیامبر وقت به فرماندهی و ریاست اجرایی برای تدبیر امور بنی اسرائیل و مقابله با دشمنان برگزیده می‌شود و او نیز این کار مهم را به‌درستی به انجام می‌رساند. در دو آیه از قرآن به نام طلوت و داستان سیاسی او اشاره شده است (بقره: ۲۴۷، ۲۴۹).

نمونه دیگر ذوالقرنین است که قرآن در آیات ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف به بیان داستان او می‌پردازد. وی بر اساس روایتی که قرآن دارد به ایفای نقش و مشارکت در رهبری سیاسی جهان پرداخته و به تدبیر امور سیاسی اقدام می‌کند. قرآن وی را ستوده و وی را موحدی والامقام و سیاست‌مداری قدرتمند معرفی می‌کند که به اصلاح سیاست جهانی و آبادانی آن همت کرده است. در کیستی او میان مفسران اختلاف است. بسیاری وی را اسکندر انگاشته‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ۳: ۲۹۱؛ سمرقندی، بی تا، ۲: ۳۵۹)؛ پاره‌ای کوروش یا فریدون (قرشی، ۱۳۷۱، ۶: ۲۷۴؛ بلاغی، ۱۳۸۶ ق، ۱: ۶۶۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۷۱؛ نجفی، ۱۳۹۸ ق، ۱۱: ۲۰؛ عاملی، ۱۳۶۰، ۶: ۳۱؛ مکارم، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۴۳؛ صادقی، ۱۳۶۵، ۱۸: ۱۸۰؛ طباطبایی، بی تا، ۱۳: ۳۹۱-۳۹۵) و گروهی غیر از این دو (ابن عاشور، بی تا، ۱۵: ۱۲۴؛ طنطاوی، بی تا، ۸: ۵۶۹) پنداشته‌اند گرچه روایت کوروش پذیرفتنی‌تر می‌نماید، اما از نخبگانی که دارای مشارکت سیاسی منفی در روند تاریخ بوده‌اند می‌توان به هامان اشاره کرد که در چندین آیه قرآن به نام او اشاره شده است (قصص: ۳۸، ۸، ۶؛ عنکبوت: ۳۹؛ غافر: ۲۴، ۳۶) و وی در گسترش قدرت و جلال فرعون نقش اصلی و برجسته‌ای داشته است. فرد دیگر قارون است (قصص: ۷۶، ۷۹؛ عنکبوت: ۳۹؛ غافر: ۲۴) که از سرمایه‌داران بنی اسرائیل بوده است. هم‌چنین ابولهب، (مسد: ۱) که نقش برجسته‌ای در مخالفت با رسالت پیامبر داشته است. پسر نوح (هود: ۴۲، ۴۶، ۴۵) و زن ابولهب (مسد: ۴، ۵) از دیگر نخبگان دارای کنش سیاسی مشارکت جویانه در جبهه باطل و دارای نقش منفی در قرآن هستند.

**مشارکت سیاسی گروه‌ها و احزاب:** سطح دیگری از مشارکت سیاسی، مشارکت سیاسی احزاب و تشکلهاست. البته در قرآن نمی‌توان به دنبال عین امروزیین مشارکت سیاسی بود یا بر اساس صرف الفاظ در پی دستیابی بدان نفیاً و اثباتاً بود، اما می‌توان بر اساس معانی و الفاظ ظرفیت سنجی نمود.

در قرآن می‌توان سه واژه فئه، احزاب و ملأ را در عنوان تشکله‌ها و احزاب رتبه‌بندی کرد. در واقع قرآن با طرح این سه واژه خاص به گروه‌های سامان‌یافته و قوام‌یافته و دارای یکپارچگی

نسبی با اهداف معین اشاره کرده است. فته یکی از این مفاهیم است که در قرآن دلالت بر گروهی سازمان‌یافته و متشکل دارد. این گروه سازمان‌یافته می‌تواند در جبهه حق باشد یا در جبهه باطل قرار داشته باشد. البته استعمال بیشتر موارد به جبهه مخالف و دشمن اشاره دارد، اما مواردی نیز به جمع متشکل حق دلالت دارد؛ که در این موارد مطلوبیت مشارکت سیاسی را می‌رساند. آیات ذیل آیتی است که در آن‌ها واژه فته به کاررفته و همان‌گونه که قابل رصد است دلالت بر جمعی متشکل و سازماندهی شده دارد. در برخی آیات به نیروی متشکل و منسجم خودی و در جبهه حق در مقابل نیروی متشکل و منسجم دشمن و در جبهه باطل اشاره می‌کند که شاهد مثال اصلی ماست؛ مانند آیه «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۹۴۲) و آیه: «قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ» (آل عمران: ۱۱۳). موارد متعددی نیز صرفاً به نیروی متشکل و منسجم دشمن اشاره دارد که گرچه شاهد مثال اصلی ما نیست، اما توصیف‌کننده سامان‌یافتگی و انسجام صفوف مقابل حق است؛ مانند آیات انفال: ۴۵، ۱۶، قصص: ۸۱؛ کهف: ۴۳.

واژه دیگر حزب و احزاب است. این واژه در قرآن هیچ دلالتی بر احزاب کنونی از حیث محتوا ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، اما این واژه نیز نمایان‌گر گروه‌های متشکل و منسجم و متحد است. گرچه از لحاظ مصداقی در قرآن عموماً بر گروه‌های مخالف پیامبر اکرم دلالت می‌کند. قرآن ۷ مرتبه واژه حزب (مانده: ۵۶؛ مؤمنون: ۵۳؛ روم: ۳۲؛ مجادله: ۱۹، ۲۲؛ فاطر: ۶؛ کهف: ۱۲) و ۱۰ بار کلمه احزاب (هود: ۱۷؛ رعد: ۳۶؛ مریم: ۳۷؛ احزاب: ۲۰، ۲۲؛ ص: ۱۱، ۱۳؛ غافر: ۳۰، ۵؛ زخرف: ۶۵) را به کار برده است؛ که مفردش بر هر دو جبهه حق و باطل دلالت دارد، اما جمع آن تنها بر جبهه باطل و نیروی دشمن منطبق است. ملأ واژه دیگری است که در قسم نخبگان طرح گردید و از آنجا که گروه نخبگان خود عموماً گروه‌هایی متشکل‌اند می‌تواند در اینجا نیز شاهد و مورد توجه قرار گیرد.

## ۷. نتیجه‌گیری

مشارکت سیاسی در قرآن اگرچه کمتر به شکل مستقیم مورد خطاب است، اما به‌طور غیرمستقیم می‌توان بر اساس تفسیر موضوعی آن را بر پایه برخی مفاهیم و مؤلفه‌های هم‌افق استنتاج نمود. آنچه از بررسی آیات به دست می‌آید آن است که قرآن در تمامی سطوح رویکردی

مشارکت طلبانه دارد و زمینه‌ساز تحرک اجتماعی است. از یک سو خطابات قرآن به لحاظ کمی (مانند ۲۱ بار یا ایها الناس؛ ۸۹ بار یا ایها الذین امنوا) و هم به لحاظ کیفی دلالت بر توجه و جایگاه ویژه مشارکت سیاسی-اجتماعی قاطبه توده‌های مردمی در وهله نخست و نخبگان و گروه‌های اجتماعی در تعیین سرنوشت و تحولات اجتماعی سیاسی به‌مثابه هم‌حقی کتمان ناشدنی است. چنان‌که مجموع آیات قرآن نشان می‌دهد اگرچه قرآن نواقص و محدودیت‌های ذات انسانی را به‌خوبی نشان می‌دهد و صرف تمایلات او را موجد معرفت حق نمی‌شناسد، اما سلطه بر او را نیز با رضایت و اراده او مطلوب و مشروع می‌انگارد. از سوی دیگر نگاهی واقع‌بینانه به تحولات تاریخی اجتماعی و نقش اراده انسانی در آن‌ها دارد. آیات مربوط به تعیین سرنوشت و خطابات عمومی و امانت نشان‌دهنده پیش‌فرض قرآن در حق انسان برای سلطه بر خود و واقعیت اجتماعی آن است. کار ویژه‌های مشارکت سیاسی قرآنی موجب کارآمدی نظام سیاسی، قاعده‌مند سازی ورود در آن، تقسیم متوازن و متناسب قدرت، افزایش اعتماد میان دولت و ملت و احقاق حق و انتقال خواست‌های سیاسی به دولت است.

## منابع و مآخذ

### \*قرآن کریم.

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۴)، النجاة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مرتضوی.
- ۲- جولوس و کولب، ویلیام؛ (۱۳۷۶)، فرهنگ علوم اجتماعی، مازیار کیا و دیگران، تهران: مازیار.
- ۳- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا)، التحرير والتنوير، قاهره: بی‌نا.
- ۴- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ ق)، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دار الفکر.
- ۵- ایزدهی، سید سجاد، (۱۳۹۶)، مشارکت سیاسی در فقه سیاسی شیعه، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- ۶- آب نیکی، حسن، (۱۳۹۰)، «جهانی‌شدن و چالش مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران»، پژوهش سیاست نظری (پژوهش علوم سیاسی)، جدید (۱۰)، ۱۰۹-۱۳۱.
- ۷- آقا بخشی، علی، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- ۸- بلاغی، سید عبدالحجت، (۱۳۸۶ ق)، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم، حکمت.
- ۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۰- پای، لوسین، (۱۳۷۰)، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، ترجمه مجید محمدی، نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، سال دوم. نامه فرهنگ پاییز و زمستان. ۳۷ تا ۴۷.
- ۱۱- تفتازانی، مسعود، (بی‌تا)، المطول، قم، مکتبه الداوری.
- ۱۲- جلیلی، سید هدایت، (۱۳۷۲)، روش‌شناسی تفاسیر موضوعی قرآن، تهران، انتشارات کویر.
- ۱۳- حکیم، سید محمدباقر، (۱۳۷۸)، علوم قرآنی، ترجمه محمد لسانی فشارکی، تهران، تبیان.
- ۱۴- خطیب قزوینی، محمد، (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م)، الايضاح فی علوم البلاغه، بیروت، بی‌نا.
- ۱۵- خلوصی، محمدحسین، (۱۳۹۵)، شاخص مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ۱۶- راش، مایکل، (۱۳۸۳)، جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ ق)، المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا، دفتر نشر.
- ۱۸- رحمانی، ناصر علی، (۱۳۹۴)، راهکارهای فقه سیاسی شیعه برای گسترش مشارکت سیاسی، قم، نشر المصطفی.
- ۱۹- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۷)، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۲۰- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی‌تا)، بحر العلوم، قاهره: الازهر.
- ۲۱- سید باقری، سید کاظم، (۱۳۹۷)، «حق مشارکت شهروندان و آزادی سیاسی با تأکید بر قرآن کریم»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، سال ششم، شماره چهاردهم، ۴۱-۶۵.
- ۲۲- صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن با القرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۲۳- صدر، سید محمدباقر، (۱۳۹۹ ق)، المدرسة القرآنیة، نجف: بی‌نا.

- ۲۴- طباطبایی، سید محمدحسین، (بی تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- ۲۵- طریحی، فخر الدین، (۱۴۱۶ ق)، *مجمع البحرين*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم.
- ۲۶- طنطاوی، سید محمد، (بی تا)، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: بی نا.
- ۲۷- طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام.
- ۲۸- عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تهران، صدوق.
- ۲۹- عبدالستار، فتح الله، (۱۴۱۸ ق)، *المدخل فی التفسیر الموضوعی*، چاپ سوم، قاهره، دارالتوزیع، نشر الاسلامیه.
- ۳۰- علیخانی، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *مشارکت سیاسی*، تهران، سفیر.
- ۳۱- فضل الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک.
- ۳۲- فیرحی، داود، (۱۳۷۷)، «مفهوم مشارکت سیاسی» فصلنامه علوم سیاسی، سال اول، شماره اول. ۳۶ تا ۷۰.
- ۳۳- قاضی زاده، کاظم، (۱۳۸۶)، *سیاست و حکومت در قرآن*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۴- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷) *تفسیر احسن الحدیث*، تهران، بعثت.
- ۳۵- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- ۳۶- مدرسی، سید محمدتقی، (۱۴۱۹ ق) *من هدی القرآن*، تهران، دار محبی الحسین.
- ۳۷- مرویان، محمود، (۱۳۸۷)، «روش شناسی تفسیر موضوعی از منظر آیت الله معرفت در معرفت قرآنی: یادنگار آیت الله محمدهادی معرفت (رحمة الله علیه)»، زیر نظر گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه به کوشش: نصیری، علی؛ تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۳۸- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۹- مصفا، نسرین، (۱۳۷۵)، *مشارکت سیاسی زنان در ایران*، تهران، وزارت امور خارجه.
- ۴۰- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۴۱- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، *پیام قرآن*، چاپ نهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ۴۲- منتظری، حسین علی، (۱۴۰۸ ق)، *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه و دارالفکر.
- ۴۳- نجفی خمینی، محمدجواد، (۱۳۹۸ ق)، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه.
- ۴۴- یزدانی، حسینعلی، (۱۳۹۷)، «مشارکت سیاسی در آرمان شهر اسلامی از منظر قرآن و روایات»، مجله معارف اسلامی و علوم سیاسی، دوره ۲، شماره ۱۶، ۷۳-۴۸.

## REFERENCES

\*The Holy Quran.

1. Abdul Sattar, Fathullah, (1418 A.H.), Al-Madkhal fi al-Tafsir al-Mawdhou'i, 3rd edition, Cairo, Dar al-Islamiya publishing house.
2. Abniki, Hasan, (1390), "Globalization and the Challenge of Political Participation in the Islamic Republic of Iran", Theoretical Policy Research (Political Science Research), New (10), 109-131.
3. Agha Bakshi, Ali, (1375), Political Science Culture, Tehran, Iran Scientific Information and Documents Center.
4. Alikhani, Ali-Akbar, (1377), Political Participation, Tehran, Safir.
5. Al-Raghib al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1404 AH), Al-Mufardat fi Gharib al-Qur'an, (n.p), (s.n).
6. Amili, Ibrahim, (1360), Tafsir Amili, Tehran, Sadouq.
7. Andalousi, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf, (1420 AH), Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir, research: Sidqi Muhammad Jamil, Beirut, Dar al-Fikr.
8. Baidawi, Abdullah bin Omar, (1418 AH), Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Taawil, research: Muhammad Abdurrahman al-Marashli, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
9. Balaghi, Seyed Abdul Hojat, (1386 AH), Hujjat al-Tafasir wa Balagh al-Iksir, Qom, Hikmat.
10. Esposito, John, (1987), Islam and politics, Syracuse university press, second.
11. Fazlullah, Seyed Muhammad Husein, (1419 AH), Min Wahy Al-Qur'an, Beirut, Dar al-Malak.
12. Firhi, Daoud, (1377), "The Concept of Political Participation", Political Science Quarterly, Year. 1, No. 1, pp. 36 - 70.
13. Ghazizadeh, Kazem, (1386), Politics and Government in the Qur'an, 3rd edition, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute.
14. Hakim, Seyed Muhammad Baqir, (1378), Quranic Sciences, translated by Mohammad Lesani Fesharaki, Tehran, Tibyan.
15. Hulousi, Mohammad Hossein, (1395), Political Participation Index in the Model of Islamic Progress, Qom, Imam Khomeini Research Institute.
16. Ibn Ashour, Muhammad Ibn Tahir, (n.d.), Al-Tahrir wa Al-Tanwir, Cairo: (s.n.).
17. Ibn Sina, Husein bin Abdullah, (1364), Al-Najat, by the efforts of Muhammad Taghi Dane-shpajouh, Tehran, Mortazavi.
18. Izdehi, Seyed Sajjad, (1396), Political Participation in Shia Political Jurisprudence, Tehran, Farhang and Andisheh Research Center Publications.
19. Jalili, Seyed Hedayat, (1372), Methodology of Thematic Interpretations of the Qur'an, Tehran, Kavir Publications.
20. Julius and Kolb, William; (1376), Culture of Social Sciences, Maziar Kia et al., Tehran: Maziar.
21. Khatib al-Qazwini, Muhammad, (1405 AH/1985 AD), Al-Idhah fi Uloum al-Balagha, Beirut, (s.n.).
22. Madarresi, Seyed Mohammad Taqi, (1419 AH) Man Hoda al-Qur'an, Tehran, Dar Mohibbi al-Hussein.

23. Makarem Shirazi, Nasir, (1386), Payam Quran, 9th edition, Tehran, Dar Al-Kutub al-Islamiya.
24. Makarem Shirazi, Nasser, (1374), Tafir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
25. Marvian, Mahmoud, (1387), "Methodology of Thematic Interpretation from the Perspective of Ayatollah Ma'rifat in Quranic Knowledge: the Memorial of Ayatollah Muhammad Hadi Ma'rifat (RA)", under the supervision of the Qur'anic Research Group of the Research Institute: Nasiri, Ali; Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization.
26. Montazeri, Hossein Ali, (1408 A.H.), Studies in Wilayat al-Fiqih and Fiqh al-Dawlah al-Islamiyya, Qom, International Center for Islamic Studies and Dar al-Fikr.
27. Mostafavi, Hasan, (1360), Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an, Tehran, Book Translation and Publishing Company.
28. Musaffa, Nasrin, (1375), Women's Political Participation in Iran, Tehran, Ministry of Foreign Affairs.
29. Najafi Khomeini, Mohammad Javad, (1398 AH), Tafsir Asan, Tehran, Islamia.
30. Pai, Lucin, (1370), "Political Culture and Political Development", translated by Majid Mohammadi, Nameh Farhang, No. 5 and 6, Year 2. Autumn and winter, pp. 37 - 47.
31. Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1371), Qamoos Qur'an, 6th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
32. Qurashi, Seyyed Ali Akbar, (1377) Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran, Be'that.
33. Rahmani, Naser Ali, (1404 AH), Shia Political Jurisprudence Strategies for Expanding Political Participation, Qom, Al-Mustafa Publishing.
34. Rush, Michael, (1383), Society and Politics, translated by Manouchehr Sabouri, Tehran, Samt.
35. Sadiqi Tehrani, Muhammad, (1365), Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bil-Qur'an, Qom, Islamic Culture Publications.
36. Sadr, Seyid Muhammad Baqir, (1399 AH), Madrasa al-Qur'aniyah, Najaf: (s.n).
37. Samarqandi, Nasr bin Muhammad bin Ahmad, (n.d.), Bahr al-Uloom, Cairo: Al-Azhar.
38. Seyed Baqiri, Seyed Kazim, (1397), "Citizens' Right to Participation and Political Freedom with an Emphasis on the Holy Quran", Islamic Policy Research, Year. 6, No. 14, pp. 65-41.
39. Sobhani, Jafar, (1427), Concepts of the Qur'an, Qom, Imam Sadiq (AS) Institute.
40. Tabatabaei, Seyed Muhammad Hussein, (n.d.), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Jamia al-Modarresin Publications.
41. Taftazani, Masoud, (n.d.), Al-Mutawwal, Qom, Maktabah al-Davari.
42. Tantawi, Seyid Muhammad, (n.d.), al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim, Cairo: (s.n.).
43. Tayyib, Seyid Abdul Husein, (1378), Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islam Publications.
44. Turaihi, Fakhruddin, (1416 AH), Majma Al-Bahrain, research: Seyyed Ahmad Hosseini, Tehran, 3rd edition, Mortazavi bookstore.
45. Yazdani, Hossein Ali, (1397), "Political Participation in the Islamic Utopia from the Perspective of the Qur'an and Hadiths", Journal of Islamic Studies and Political Sciences, Vol. 2, No. 16, pp. 73-48.



## Socio-Political Implications of Surah Al-Kahf in the Light of its Structural Analysis

(Received: 2023-11-06 / Accepted: 2023-12-10 )

Ali Asghar Nasiri<sup>1</sup> ,Mahdi Nasiri<sup>2</sup>

### ABSTRACT

Structural interpretation and discovery of the main purposes of the Holy Qur'an are among the new methods in the field of interpretation of the Holy Qur'an, which have received less attention. This article attempts to make a structural analysis of Surah Al-Kahf and explain its political and social implications based on its central purposes. To achieve this goal, the method of structural interpretation and thematic analysis has been used.

Based on the indicators of discovering the purposes of Surah Al-Kahf, the findings indicate that monotheism and polytheism are the two main topics in this surah, which give order and coherence to the other verses of it. On this basis, non-compliance with the lifestyle of the polytheists, explanation and uprising against the tyrannical polytheist system that denies Resurrection and Judgment Day, and the strategy of emigration from the polytheist society in order to preserve the faith, obtain cultural freedom, and protect the oppressed are among the social and political solutions during the polytheist government in society. Fighting injustice, establishing justice, removing threats, providing security, people's participation, and the efficiency of divine rule are among the socio-political solutions during the monotheist government in society.

**KEYWORDS:** Surah Al-Kahf, Structural Interpretation, Monotheism, Polytheism, Socio-Political Implications

---

1- Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Shahrood University of Technology, Shahrood, Iran (corresponding author), a.nasiri@shahroodut.ac.ir

2- Master's Degree, Radio Production, Islamic Republic of Iran Broadcasting, Tehran, Iran, mahdinasiri1404@gmail.com



## دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کف در پرتوی تحلیل ساختاری آن

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹)

علی اصغر نصیری<sup>۱</sup>، مهدی نصیری<sup>۲</sup>

### چکیده

تفسیر ساختاری و کشف اغراض اصلی سُور قرآن کریم از جمله روش‌های نوین در عرصه تفسیر قرآن کریم بوده که کمتر مورد توجه واقع شده است. این مقاله درصدد است سوره کف را تحلیلی ساختاری نماید و دلالت‌های سیاسی اجتماعی آن را بر اساس اغراض محوری آن تبیین نماید. برای رسیدن به این هدف از روش تفسیر ساختاری و تحلیل مضمون استفاده شده است. به استناد شاخص‌های کشف اغراض سُور، یافته‌ها حاکی از آن است که توحیدمداری و شرک دو موضوع محوری سوره کف به شمار می‌روند که به دیگر آیات این سوره، نظم و انسجام بخشیده‌اند. بر این اساس، عدم تبعیت از سبک زندگی مشرکان، تبیین و قیام علیه رژیم طاغوتی مشرکان منکر قیامت و معاد، استراتژی هجرت از جامعه مشرک برای حفظ ایمان و کسب آزادی فرهنگی و حمایت از مستضعفان از جمله دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کف در وضعیت حاکمیت شرک در جامعه محسوب می‌شود. همچنین مبارزه با ظلم و برقراری عدالت و رفع تهدید و تأمین امنیت، مشارکت مردم و کارآمدی حکومت الهی از جمله دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کف در وضعیت حاکمیت توحید در جامعه است.

**واژگان کلیدی:** سوره کف، تفسیر ساختاری، توحید، شرک، دلالت‌های سیاسی اجتماعی

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی شاهرود، شاهرود، ایران (نویسنده مسئول)، a.nasiri@shahroodut.ac.ir  
۲- کارشناسی ارشد تولید سیما، صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، تهران، ایران، mahdinasiri1404@gmail.com



## ۱. مقدمه

تفسیر ساختاری از جمله روش‌های تفسیری نوین قرآن کریم به شمار می‌رود که به نسبت دیگر روش‌های تفسیری، کمتر مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان واقع شده است و به‌طور عمده توسط برخی مفسران متأخر استفاده شده است. در این گونه از تفسیر این اعتقاد وجود دارد که هر سوره مبتنی بر غرض و اغراضی نازل شده است به گونه‌ای که آیات دیگر آن سوره مبتنی بر آن غرض یا اغراض تنظیم شده‌اند. در این میان، سوره کهف از معدود سور قرآن کریم محسوب می‌شود که در آن چهار داستان شگفت‌انگیز ذکر شده است که در ظاهر متفاوت و پراکنده به نظر می‌رسد. بررسی آثار نگاشته شده با استفاده از تفسیر ساختاری نشان می‌دهد که تاکنون پژوهشی که به تحلیل سوره کهف و کشف اغراض و دلالت‌های سیاسی اجتماعی پرداخته باشد، صورت نگرفته است؛ بنابراین مقاله حاضر، پژوهشی نو و جدید محسوب می‌شود. لذا این مقاله قصد دارد از یک سو، با تجزیه و تحلیل سوره کهف، غرض یا اغراض محوری آیات این سوره را کشف نماید و از سوی دیگر، مهم‌ترین دلالت‌های سیاسی اجتماعی این سوره را در ارتباط با آن غرض یا اغراض کشف شده بیان نماید. لذا سؤال اصلی مقاله حاضر عبارت است از اینکه سوره کهف حول محور چه غرض یا اغراضی شکل گرفته است و بر این اساس دلالت‌های سیاسی اجتماعی آن چیست؟

در این مقاله جهت دستیابی به هدف و پاسخ به سؤال مذکور، در کنار کاربست روش تفسیر ساختاری از ابزار تحلیل مضمونی نیز در کشف اغراض محوری سوره کهف استفاده خواهد شد؛ بنابراین در مقاله در ابتدا سوره کهف، به‌اجمال معرفی می‌گردد. سپس در بخش روش‌شناسی، تفسیر ساختاری و روش تحلیل مضمون بیان می‌گردد. سپس در بخش سوم مقاله با توجه به روش‌شناسی، اغراض سوره کهف کشف می‌گردد و در نهایت نیز با توجه به اغراض مستخرج، دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کهف تبیین می‌گردد.

## ۲. پیشینه و مفاهیم

**مروری بر پیشینه تحقیق:** بررسی آثار نگاشته شده در موضوع سوره کهف نشان می‌دهد که این آثار، هر یک از جهت و زاویه‌ای خاص به تبیین ابعاد مختلف این سوره پرداخته‌اند. در ادامه به برخی از آثار مذکور اشاره می‌شود. مقاله «رویکرد ساختار شناسانه به سوره کهف» اثر فتاحی زاده و ذاکری (۱۳۹۵)، به بررسی ساخت صوری سوره کهف در چارچوب داستان‌های

آن پرداخته است. مقاله «تحلیل شناختی عنصر حرکت در سوره کهف بر اساس نظریه تالمی» نوشته اسودی و دیگران (۱۴۰۱)، تحلیلی زبان شناسانه در چارچوب نظریه تالمی با محوریت عنصر حرکت از سوره کهف ارائه کرده است. مقاله «بررسی و تحلیل نقاط اتصال و اشتراک داستان‌های سوره کهف» نوشته ابراهیمی و زیدی جودکی (۱۳۹۷)، نیز علل ادبی تجمع چهار داستان در سوره واحد را بررسی و محورهای اتصال و پیوند آن‌ها را بیان نموده است. مقاله «اصول و روش‌های تربیت اسلامی با تأکید بر سوره کهف» نوشته پورکریمی هاوشکی و نادر بیگدیلو (۱۳۹۲)، نیز باهدف استخراج مبانی، اصول و روش‌های تربیتی، به بررسی سوره کهف پرداخته است. در مجموع می‌توان گفت از آنجا که اولاً هیچ‌یک از آثار مذکور به دنبال کشف غرض یا اغراض اصلی سوره کهف با استفاده از روش تفسیر ساختاری نبوده‌اند و همچنین ثانیاً هیچ‌یک از آثار مذکور درصدد تبیین دلالت‌هایی سیاسی اجتماعی سوره کهف مبتنی بر اغراض اصلی سوره کهف نبوده‌اند، لذا اثر حاضر، پژوهشی نو به شمار می‌آید.

**معرفی سوره کهف:** سوره کهف، یک صد و ده آیه دارد که همگی در مکه نازل شده است. برخی مفسرین (قمی، ۱۴۰۴، ق، ۲: ۳۴) بر مدنی بودن آیه ۲۸ از این سوره تأکید دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۲۶ و ۴۲۳). درباره شأن نزول این سوره ذکر شده است که مشرکان قریش اشخاصی را از مکه به سمت مدینه گسیل داشتند تا ماجرای بعثت حضرت رسول اکرم (ص) نشانه راست‌گویی ایشان را از اندیشمندان یهود بپرسند. علمای یهود پاسخ دادند که در مجموع چهار سؤال درباره اصحاب کهف، داستان حضرت موسی و خضر (ع) ذوالقرنین و زمان برپایی قیامت از حضرت محمد (ص) بپرسند؛ اگر سه سؤال اول را جواب داد و سؤال چهارم را بی‌پاسخ گذاشت، او راست‌گو است (قمی، ۱۴۰۴، ق، ۲: ۳۱). این سوره با حمد و ستایش خداوند آغاز می‌شود و با توحید و ایمان و عمل صالح پایان می‌یابد. محتوای این سوره همچون سایر سوره‌های «مکی» بیشتر بیان مبدأ و معاد و بشارت و انذار است و نیز به مسئله مهمی که مسلمانان در آن روزهای سخت به آن نیاز داشتند اشاره می‌کند و آن اینکه يك اقلیت هرچند كوچك باشد، در برابر يك اکثریت هرچند ظاهراً قوی و نیرومند نباید تسلیم گردد و در فساد محیط حل شود، بلکه همچون گروه كوچك اصحاب كهف باید حساب خودشان را از محیط فاسد جدا کنند و بر ضد آن قیام نمایند. آن روز که توانایی دارند به مبارزه ادامه دهند و در صورت عدم توانایی، هجرت نمایند. همچنین از یکی دیگر از ماجراهای این سوره، داستان دو نفر است که یکی از آن دو ثروتمند و بی‌ایمان و دیگری فقیر و مؤمن است، ولی او هرگز عزت و

شرف خود را در برابر آن فرد بی‌ایمان نمی‌بازد و تا آنجا که می‌توانست او را نصیحت و ارشاد کرد و سرانجام اعلام بیزاری نمود و پیروزی هم با او بود. تا مؤمنان در شرایطی همچون آغاز دعوت پیغمبر (ص) بدانند اگر ثروتمندان بی‌ایمان جنب‌وجوشی دارند موقت است و خاموش شدنی همانند فقر و تنگدستی افراد باایمان. بخش دیگری از این سوره به ماجرای موسی و خضر اشاره می‌کند که چگونه موسی (ع) در برابر کارهایی که ظاهر آن زننده بود، اما باطنش پر مصلحت نتوانست صبر و حوصله داشته باشد، ولی پس از توضیحات استاد خود به عمق مسائل کاملاً آگاه شد. این نیز درسی است برای همه تا به ظواهر حوادث و رویدادها ننگرند و بدانند در زیر این ظواهر باطنی است بسیار عمیق و پرمعنی. در بخش دیگری از این سوره داستان ذوالقرنین بیان می‌شود که چگونه شرق و غرب عالم می‌رود و با اقوام گوناگونی که سنن و آداب بسیار متفاوتی داشتند مواجه می‌گردد و سرانجام با کمک گروهی از مردم به مقابله با توطئه «یاجوج» و «مأجوج» برمی‌خیزد و سدی آهنین در مقابل آن‌ها می‌سازد و نفوذشان را از بین می‌برد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۳۳۷-۳۳۸).

### ۳. روش و ابزار

در این مقاله از روش تفسیر ساختاری و کاربست ابزار تحلیل مضمونی برای تجزیه و تحلیل سوره کهف و استخراج غرض اصلی یا اغراض محوری آن استفاده خواهد شد. تحلیل مضمونی: روش تحلیل مضمونی یکی از روش‌های کیفی جدید تجزیه و تحلیل داده‌ها محسوب می‌شود. مفهوم واژه مضمون در زبان فارسی نزدیک به معنای واژه Theme در زبان انگلیسی است. مضمون در زبان فارسی به معنای «موضوع کلام»، «در میان گرفته شده»، «معنی و مقصودی که از یک گفتار یا نوشتار فهمیده می‌شود»، تعریف شده است (انوری و همکاران، ۱۳۸۱، ۷: ۷۰۹۵؛ عمید، ۱۳۷۱، ۲: ۱۸۱۸؛ معین، ۱۳۶۰، ۳: ۴۱۹۲). Theme در زبان انگلیسی به معنای «مبحث، ماده، مایه، موضوع اساسی، زمینه، مضمون اصلی یا درون‌مایه‌ای که در آثار ادبی به‌ویژه در داستان مطرح می‌شود»، تعریف شده است (عمید، ۱۳۷۱، ۱: ۶۱۳؛ معین، ۱۳۶۰، ۱: ۱۱۳۷؛ انوری و همکاران، ۱۳۸۱، ۳: ۱۸۸۵). تحلیل مضمونی، فرایندی است که در تحلیل داده‌های متنی کاربرد دارد و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌نماید.<sup>۱</sup> انواع مختلفی همچون قالب مضامین، شبکه مضامین، ماتریس مضامین برای کاربست روش تحلیل مضمونی

وجود دارد. با وجود اینکه هر یک از آن انواع امتیازاتی نسبت به یکدیگر دارند اما در این بین، روش شبکه مضامین نسبت به انواع رقیب، زمینه‌ساز فهم بهتر ارتباطات بین مضامین برای پژوهشگر است، بر این اساس در این پژوهش از این نوع استفاده می‌شود. در تحلیل مضمونی از نوع شبکه مضامین، حرکت از مضامین آشکار و روشن (مضامین پایه‌ای) به سمت مضامینی که کلی‌تر و انتزاعی‌تر هستند (مضامین سازمان دهنده) آغاز می‌گردد و در آخر به مضامین یا مضمون فراگیر و اصلی متن ختم می‌شود<sup>۱</sup> (ر.ک. شیخ‌زاده و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱-۱۹۸).

**تفسیر ساختاری:** پژوهشگران قرآنی و اندیشمندان عرصه تفسیر به‌ویژه مفسران متأخر اعتقاد دارند که در هر یک از سوره‌های قرآن کریم، پیام و هدفی جامع وجود دارد که به آیات آن سوره پیوند و انسجام می‌دهد که در واقع به کالبد هر سوره جان و روح می‌بخشد. (خامه‌گر، ۱۳۸۱: ۲۱۰). به‌عنوان مثال علامه طباطبایی در کتاب المیزان، کشف مقاصد آیات قرآن کریم را در تعریف تفسیر ذکر می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۷)؛ و در سراسر این کتاب نیز با توجه به اهداف و غرض اصلی هر سوره به تفسیر آیات می‌پردازد.

محمد رشید رضا در کتاب «تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)»، سید قطب در کتاب «فی ظلال القرآن الکریم»، عبدالله محمد شحاته در کتاب «درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم» از دیگر مفسرانی هستند که در آثار خود به اغراض سوره‌های قرآن کریم توجه داشته‌اند.

به بیان دیگر، تفسیر ساختاری بر این پیش‌فرض مبتنی است که مجموع آیات هر سوره، هدفی معین و ویژه‌ای را پیگیری می‌کند. این وحدت هدف و غرض در همه سوره‌های قرآن کریم اعم از سوره‌های کوچک یا متوسط و حتی سوره‌های بزرگ و از جمله سوره بقره نیز وجود دارد. به عبارت دیگر، وحدت هدف سوره‌ها بر این ویژگی دلالت دارد که آیه‌های به‌ظاهر پراکنده هر سوره، بر غرضی خاص اشاره دارد به گونه‌ای که نظم و ارتباطی منطقی به سوره می‌دهد. (خامه‌گر، ۱۳۸۱: ۲۱۱-۲۱۲). مفسران و قرآن‌پژوهان از روش‌های گوناگونی از قبیل سیاق آیات، نام سوره، آیات آغازین و پایانی سوره، شأن نزول سوره، مکی یا مدنی بودن سوره، واژه‌های کلیدی سوره (اسماء حسنی، حروف مقطعه) و قصص قرآنی برای راه‌یابی به اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن استفاده کرده‌اند (همان: ۲۳۶-۲۴۸).

#### ۴. تجزیه و تحلیل سوره کهف و استخراج غرض اصلی

در روش تفسیر ساختاری از ابزارهای مختلفی برای کشف غرض یا اغراض اصلی سوره استفاده می‌شود در ادامه با استفاده از آن‌ها غرض یا اغراض اصلی سوره کهف استخراج خواهد شد.

**شاخص سیاق سوره ۵:** در این قسمت در ابتدا مجموعه آیات سوره کهف به هفت قسمت تقسیم می‌شود با این توضیح که با توجه به این که چهار داستان شگفت‌انگیز در این سوره بیان شده است لذا آیات مربوط به هر داستان (داستان‌های کهف، دو مرد ثروتمند و فقیر، حضرت موسی و خضر، ذوالقرنین) در مجموع چهار دسته از آیات را متشکل می‌شود. آیات ابتدایی این سوره (آیه اول تا هشتم) که در واقع مطلع این سوره به شمار می‌رود، خود به عنوان یک دسته محسوب می‌شود. دسته دیگر، آیات میانی (آیه ۴۵ تا ۵۹) این سوره است که توصیف قیامت و معاد است. همچنین آیات انتهایی این سوره (آیه یک صد و سوم تا یک صد و دهم) نیز خود به عنوان دسته‌ای دیگر در این تحلیل بررسی خواهد شد. پس از دسته‌بندی آیات، آیات هر دسته با استفاده از روش تحلیل مضمون بررسی (کدگذاری) می‌شود در ابتدا مضامین پایه‌ای و سپس مضامین سازمان دهنده هر دسته استخراج می‌شود و در نهایت نیز مضامین سازمان دهنده هر دسته با دسته‌های دیگر مقایسه و مضامین مشابه در یکدیگر ادغام می‌گردد و در آخر نیز بدین طریق، مضامین فراگیر سوره استخراج می‌گردد. در جدول زیر مضامین پایه‌ای، سازمان دهنده و فراگیر سوره کهف استخراج شده است.

جدول شماره ۱ مضامین سوره کهف (مطلع سوره)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>مطلع سوره</b>		
۱	عدم انحراف و استواری قرآن نازل شده به پیامبر	۱. نتیجه شرک عذاب اخروی است. ۲. نتیجه ایمان و عمل صالح پاداش نیکوی ابدی است. ۳. زینت‌های ناپایدار دنیا وسیله امتحان بشر است.
۲	انذار از عذاب و بشارت به پاداش نیکو برای مؤمنان صالح هدف از انزال قرآن	
۳	ابدی بودن پاداش	
۴	انذار به قائلان فرزند دار بودن خداوند	
۵	جهالت و دروغ‌گویی قائلان...	
۶	نهایت دلسوزی پیامبر در تبلیغ قرآن	
۷	زینت‌های دنیا وسیله امتحان	
۸	ناپایداری زینت‌های دنیا	

جدول شماره ۲ مضامین سوره کَهِف (داستان اصحاب کَهِف)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>داستان اصحاب کَهِف</b>		
۹	چندان شگفت‌انگیز نبودن داستان اصحاب کَهِف	
۱۰	پناه بردن جوانمردان به غار به امید رسیدن به رحمت و رشد الهی	۱. خوابیدن و بیدار شدن اصحاب کَهِف نشانه وقوع قیامت است.
۱۱	خواب طولانی اصحاب کَهِف	۲. مبارزه با شرک و طیفه مؤمنان (اصحاب کَهِف) در جامعه است.
۱۲	بیدار شدن اصحاب کَهِف	۳. گاهی حفظ ایمان بر کناره‌گیری و هجرت از جامعه مشرک متوقف است.
۱۳	ایمان و هدایت یافتگی اصحاب کَهِف	۴. مؤمنان نباید از غافلان یاد خدا تبعیت کنند.
۱۴	قیام اصحاب کَهِف علیه جامعه مشرک خود	۵. نتیجه کفر و ستمگری، عذاب اخروی است.
۱۵	مقابله فرهنگی اصحاب کَهِف علیه شرک	۶. نتیجه ایمان و عمل صالح بهشت ابدی است.
۱۶	رها کردن قوم مشرک و پناه بردن به غار	
۱۷	شگفت‌انگیز و نشانه الهی بودن کیفیت و کمیت خواب اصحاب کَهِف	
۱۸	تقیه کردن اصحاب کَهِف در جامعه مشرکان برای حفظ ایمان	
۱۹	خوابیدن و بیدار شدن اصحاب کَهِف نشانه معاد و رستاخیز	
۲۰	بی‌فایده بودن بحث از تعداد اصحاب کَهِف و بی‌توجهی به اهداف داستان	
۲۱	لزوم یاد خداوند در انجام کارها	
۲۲	۳۰۹ سال خواب اصحاب کَهِف	
۲۳	عدم وجود شرک در حکمرانی خداوند	
۲۴	غیرقابل تغییر بودن قرآن	
۲۵	عدم تبعیت از غافلان از یاد خداوند و هواپرستان	
۲۶	عذاب جزای کفر و ستمگری (اشاره به معاد و قیامت)	
۲۷	بهشت جزای ایمان و عمل صالح (اشاره به معاد و قیامت)	

جدول شماره ۳ مضامین سوره کهف (داستان مرد ثروتمند و فقیر)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>داستان مرد ثروتمند و فقیر</b>		
۲۸	داستان مرد ثروتمند و فقیر	<p>۱. عذاب، نتیجه انکار قیامت، شرک و کفر است.</p> <p>۲. اراده خداوند فوق همه اراده‌های دیگر است.</p>
۲۹	باغ‌های پر محصول مرد ثروتمند	
۳۰	دل‌بستگی به دنیا	
۳۱	تصور بقاء دنیا	
۳۲	انکار قیامت	
۳۳	انکار قیامت به منزله انکار خدا است	
۳۴	تکیه بر غیر خدا به منزله شرک است	
۳۵	توجه به اراده الهی در امور	
۳۶	توجه به اراده الهی / شرک و کفر نابودکننده نعمت‌ها	
۳۷	شرک و کفر و عذاب الهی در دنیا	
۳۸	محوریت اراده و قدرت الهی در جهان	

جدول شماره ۴ مضامین سوره کهف (توصیف قیامت و معاد)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>توصیف قیامت و معاد</b>		
۳۹	ناپایداری زینت‌های دنیا	<p>۱. زینت‌های ناپایدار دنیا وسیله امتحان بشر است.</p> <p>۲. وقوع قیامت حتمی است.</p> <p>۳. تأخیر عذاب دنیوی مشرکان و کفار از مهلت الهی است.</p>
۴۰	حتمی بودن روز قیامت	
۴۱	حتمی بودن معاد و روز قیامت	
۴۲	مشاهده کارنامه دقیق اعمال انسان در قیامت	
۴۳	پرهیز از اطاعت شیطان	
۴۴	پرهیز از به‌کارگیری منحرفان	
۴۵	بی‌فایده بودن استمداد مشرکان از معبودهایشان در روز قیامت	
۴۶	عدم وجود راه فرار از عذاب روز قیامت برای مجرمان	
۴۷	مثال‌های قرآن برای هدایت انسان	
۴۸	ایمان نیاوردن تا رسیدن عذاب الهی	
۴۹	سرکشی کفار در مقابل بشارت و انذار پیامبران	
۵۰	اعراض کفار از آیات الهی	

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
توصیف قیامت و معاد		
۵۱	مهلت و عدم تعجیل در عذاب کفار ناشی از رحمت الهی	
۵۲	مهلت و تأخیر در عذاب ستمگران	

جدول شماره ۵ مضامین سورهٔ کهف (داستان حضرت موسی و خضر)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
داستان حضرت موسی و خضر		
۵۳	جواز سفر طولانی برای تحصیل علم	
۵۴	زنده شدن ماهی مرده	۱. صبر از لوازم یادگیری است.
۵۵	ماهی غذای موسی و همراهش	۲. مؤمنان صالح از حقوق مشروع
۵۶	فراموشی همراه موسی در گزارش کردن زنده شدن ماهی	یکدیگر در جامعه حمایت می‌کنند.
۵۷	بازگشت به محل زنده شدن ماهی	۳. وظیفهٔ مؤمنان صالح دفاع از
۵۸	خضر عبد خدا و دارای علم لدنی	حقوق مستضعفان در مقابل حاکم
۵۹	درخواست شاگردی موسی برای خضر	ظالم است
۶۰	لزوم صبر در یادگیری	۴. جلوگیری از گسترش کفر و
۶۱	لزوم صبر	شرک در جامعه وظیفهٔ مؤمنان
۶۲	تلاش در صبور بودن و عدم نافرمانی در هنگام آموزش	صالح است.
۶۳	لزوم تبعیت کامل از استاد در حین آموزش	
۶۴	سوراخ کردن کشتی توسط خضر و اعتراض موسی	
۶۵	یادآوری قول موسی در صبوری	
۶۶	عذرخواهی موسی از خضر به دلیل عدم صبوری	
۶۷	کشتن پسر بچه توسط خضر و اعتراض موسی	
۶۸	یادآوری موضوع صبوری در حین آموزش	
۶۹	قرار موسی مبنی بر ترک مصاحبت با خضر در صورت عدم صبوری	
۷۰	بازسازی دیواری در روستا و درخواست دستمزد کردن موسی	
۷۱	جدایی خضر از موسی به دلیل استمرار عدم صبوری موسی	
۷۲	سوراخ کردن کشتی در جهت حفظ حقوق فقرا در مقابل حاکم غاصب	
۷۳	کشتن نوجوان در جهت جلوگیری از طغیان و کفر والدین	
۷۴	جایگزینی فرزندی صالح	
۷۵	بازسازی دیوار و حفظ میراث یتیمان مرد صالح	

جدول شماره ۶ مضامین سوره کهف (داستان ذوالقرنین)

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>داستان ذوالقرنین</b>		
۷۶	داستان ذوالقرنین	<p>۱. حمایت از مستضعفان و مؤمنان در مقابل ظالمان، وظیفه حاکم الهی است.</p> <p>۲. مجازات ظالمان، محرومیت‌زدایی، تأمین امنیت وظیفه حکومت الهی است.</p> <p>۳. جهنم نتیجه کفر است.</p>
۷۷	اعطای قدرت و حاکمیت به ذوالقرنین	
۷۸	سفر حاکم به نقاط مختلف کشور	
۷۹	سفر حاکم	
۸۰	عذاب دنیوی و اخروی شرک و ظلم // قاطعیت حکومت در مجازات ظالمان	
۸۱	پاداش و نرمش حکومت با مؤمنان صالح	
۸۲	سفر حاکم	
۸۳	محرومیت مردم شرق	
۸۴	سفر و سرکشی حاکم	
۸۵	مستضعفان فرهنگی	
۸۶	درخواست ایجاد امنیت از ذوالقرنین	
۸۷	همکاری مردم با حاکم در ایجاد امنیت	
۸۸	همکاری	
۹۹	امنیت پایدار نتیجه مشارکت مردم با حکومت	
۱۰۰	توجه به اراده الهی در امور و ناپایداری دنیا در قیامت	
۱۰۱	وضعیت انسان و جهان در قیامت و معاد	
۱۰۲	جهنم جزای کفر	
۱۰۳	غفلت از یاد خدا و ناتوانی در شنیدن سخن حق و بی‌ژگی کفار	
۱۰۴	جهنم جزای کفر و پذیرش ولایت غیر خدا	

جدول شماره ۷ مضامین سوره کهف (انتهای سوره)

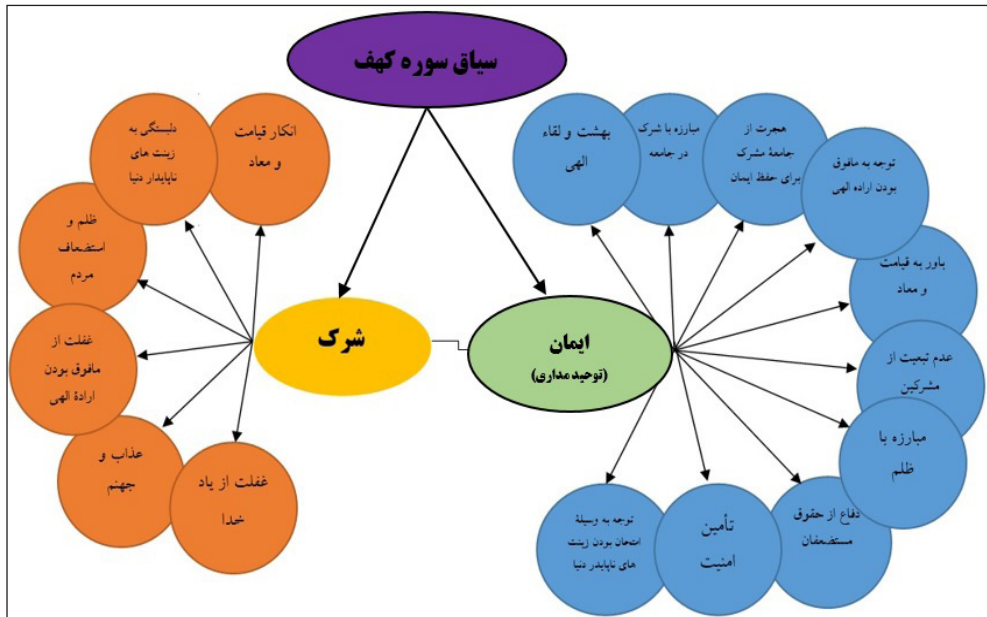
ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>انتهای سوره</b>		
۱۰۵	زیانکارترین مردم	<p>۱. نتیجه کفر و شرک جهنم است.</p> <p>۲. نتیجه ایمان و عمل صالح، بهشت و لقای خداوند است.</p>

ردیف	مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده
<b>انتهای سوره</b>		
۱۰۶	زینکارانی که فکر می‌کنند سود می‌برند	
۱۰۷	کفر به آیات الهی و لقای او ویژگی زینکاران	
۱۰۸	جهنم جزای کفر و تمسخر آیات و پیامبران الهی	
۱۰۹	بهشت جزای مؤمنان صالح	
۱۱۰	جاودانه بودن بهشت	
۱۱۱	نامحدود بودن کلمات و نشانه‌های خداوند	
۱۱۲	اعتقاد به وحدانیت خداوند، عمل صالح و عدم شرک در عبادت شرط لقای پروردگار	

مضامین فراگیر
<p>۱. نکوهش شرک و پیامدهای دنیوی و اخروی آن                  ۲. تشویق به ایمان و عمل صالح و آثار دنیوی و اخروی آن                  ۳. حتمی بودن قیامت و معاد</p>

بررسی سیاق سوره کهف با استفاده از ابزار تحلیل مضمون شبکه‌ای نشان می‌دهد که نفی شرک به خداوند و تشویق به ایمان و عمل صالح و حتمی بودن قیامت و معاد سه مضمون فراگیر سوره کهف محسوب می‌شود که در واقع نشان‌دهنده سه غرض اصلی این سوره است که آیات این سوره حول محور آن سه تنظیم شده‌اند. از آنجا که مسئله قیامت تابعی از ایمان و کفر است با این توضیح که باور به قیامت از جمله ویژگی‌های مؤمنان صالح و انکار قیامت نیز از ویژگی‌های مشرکان کافر در سوره کهف است؛ لذا می‌توان که سوره کهف حول محور دو موضوع اصلی شرک و ایمان (توحید) شکل گرفته است؛ بنابراین می‌توان گفت که نکوهش شرک از یک سو و تشویق به ایمان و عمل صالح از سوی دیگر و بیان ویژگی‌ها، آثار و پیامدهای دنیوی و اخروی آن‌ها دو غرض اصلی و محوری سوره کهف را تشکیل می‌دهد که در شکل زیر به خوبی بیان شده است:

شکل شماره ۱: سیاق سوره کهف



### شاخص آیات ابتدایی و انتهایی سوره: بررسی آیات ابتدایی سوره کهف (آیات ۱ تا

۸) نشان می‌دهد که برخی از آن آیات اشاره به مسئله قیامت و معاد دارند؛ مانند آیه دوم: «لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِّن لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا» (کهف: ۲) و آیه سوم: «ما کثیرین فی‌ها ابداً» (کهف: ۳) که در واقع اذار از عذاب و بشارت به بهشت ابدی فرع بر پذیرش قیامت و معاد است. همچنین آیه هشتم: «وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا» (کهف: ۸) نیز در واقع به صورت غیرمستقیم و تلویحاً اشاره به وضعیت زمین در قیامت نیز دارد که در تعلق انسان از دنیا قطع می‌شود و تنها اعمال انسان است که با او باقی می‌ماند. «از آنچه گذشت این معنا روشن گردید که جمله «وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا» از باب استعاره به کنایه است و مراد از آن، قطع رابطه تعلق بین انسان و متاع‌های زندگی زمینی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۳۳). همچنین از آیه دوم فهمیده می‌شود ایمان و عمل صالح تلویحاً مورد تشویق قرار گرفته است و همچنین از ابتدای این آیه و نیز آیه چهارم: «وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا» (کهف: ۴) و پنجم: «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا» (کهف: ۵) فهمیده می‌شود که شرک به خداوند متعال به شدت نفی می‌شود؛

بنابراین، یادآوری حتمی بودن برپایی قیامت و معاد و نیز نفی شرک به خداوند و همچنين تشويق به ايمان و عمل صالح از جمله موضوعات و مضامين كليدي آيات ابتدایي سورة كهف به شمار می‌روند.

بررسی آيات پایانی سورة كهف (آيات ۱۰۳ تا ۱۱۰) نیز نشان می‌دهند تعابیری همچون «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ» (كهف: ۱۰۵)، «فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا» (همان) و نیز «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ» (كهف: ۱۱۰) دلالت بر قیامت و معاد دارد. همچنین آیاتی همچون «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا» (كهف: ۱۰۷) و «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَتَّعُونَ عَنْهَا حَوْلًا» (كهف: ۱۰۸) و نیز تعابیر موجود در آخرین آیه این سورة نیز دلالت بر تشويق بر ايمان و عمل صالح دارد؛ و همچنین تعابیر متعدد موجود در آیه پایانی سورة كهف مانند «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُ الْكُفْرِ إِلَهُ وَّاحِدٌ» (كهف: ۱۱۰) و «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (همان) دلالت بر نفی شرک به خداوند متعال دارد.

در مجموع می‌توان گفت که مسئله حتمی بودن قیامت و معاد، تشويق به ايمان و عمل صالح، نکوهش شرک به خداوند محتوای اصلی آيات ابتدایي و پایانی سورة كهف را تشکیل می‌دهند.

**شاخص مکی بودن سورة ۵:** مکی یا مدنی بودن یکی از روش‌هایی است که در تفسیر ساختاری جهت کشف غرض اصلی سورة استفاده می‌شود. از آنجاکه سورة كهف در مکه نازل شده است (طبرسی، ۱۳۵۹، ۱۵: ۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۲۵)، لذا اقتضای سورة‌های مکی پرداختن به مباحث اعتقادی همچون قیامت، معاد، توحید و شرک است.

**شاخص نام سورة ۵:** توجه به نام سورة نیز یکی دیگر از روش‌ها در تفسیر ساختاری برای کشف غرض اصلی سورة به شمار می‌آید. «كهف»، «اصحاب كهف» و «حائله» سه نامی است که در مجموع برای این سورة نقل شده است (فیروزآبادی، ۱۹۹۶، م، ۱: ۲۹۷؛ سیوطی، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۱۵۳)؛ که نام اول، مشهورترین نام این سورة است. این نام و نیز نام دوم برگرفته از داستان اصحاب كهف است که در این سورة به تفصیل بیان شده است. در این داستان به عده‌ای از مؤمنان اشاره شده است که علیه جامعه مشرک خود قیام کردند و آن‌ها را دعوت به توحید نمودند و پس از مشاهده مقاومت و پافشاری جامعه در شرک و تهدید جانی‌شان، به غار هجرت کردند و خداوند آن‌ها به خوابی طولانی فرو برد و سپس آن‌ها را پس از ۳۰۹ سال بیدار کرد که این خواب و بیداری شگفت‌انگیز را دلیلی بر تحقق قیامت و معاد معرفی نمود. لذا داستان اصحاب كهف نیز دلالت بر مباحث ايمان و عمل صالح، نفی شرک و حتمی بودن وقوع قیامت

و معاد دارد؛ بنابراین نام کهف و اصحاب کهف به خوبی بیانگر غرض سوره کهف است، اما نام «حائله» نیز با توجه به معنای آن یعنی مانع شدن این سوره میان آتش جهنم و قاریان و عاملان به آن (سیوطی، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۱۵۳)، به صورت غیرمستقیم بر همان غرض اصلی سوره دلالت دارد.

### **بررسی شاخص‌ها و کشف غرض اصلی:** در مجموع بررسی سیاق سوره کهف با

استفاده از کاربست روش تحلیل مضمون و همچنین بررسی آیات ابتدایی و انتهایی این سوره و نیز در نظر گرفتن نام سوره و مکی بودن سوره کهف نشان می‌دهد که در وهله اول سه مسئله توحید، شرک و قیامت و معاد، اغراض اصلی سوره کهف را تشکیل می‌دهند دیگر آیات این سوره در واقع به فروع آن سه موضوع اشاره دارند؛ اما از آنجا که مسئله باور و انکار قیامت و معاد از جمله مؤلفه‌های مشرک بودن و مؤمن بودن در سوره کهف است لذا می‌توان گفت که در واقع، دو موضوع نکوهش شرک و تشویق به ایمان و عمل صالح (توحید) دو غرض اصلی سوره کهف می‌باشند. به عبارت دیگر در این سوره، ویژگی‌های اعتقادی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی دو گروه مؤمن صالح قیامت باور و مشرک منکر قیامت و معاد در دنیا و نیز وضعیت آنان در آخرت به تفصیل بیان شده است. لذا در مجموع می‌توان گفت که همه آیات این سوره حول محور دو موضوع اصلی توحید و شرک انسجام یافته‌اند.

## **۵. دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کهف با توجه به دو غرض اصلی (توحید و شرک)**

دلالت‌های سیاسی سوره کهف را در مجموع می‌توان به دودسته حاکمیت توحید و حاکمیت شرک تقسیم کرد. در دسته اول در واقع به وظایف سیاسی اجتماعی مؤمنین صالح قیامت باور در وضعیت حاکمیت نظام طاغوتی (حاکم بودن مشرکان منکر قیامت) اشاره شده است؛ و اما دسته دوم نیز به وظایف سیاسی اجتماعی حاکم الهی (مؤمنین صالح قیامت باور) اشاره دارد.

### **الف) وظایف سیاسی اجتماعی مؤمنین در حاکمیت شرک در جامعه (وضعیت حاکمیت مشرکان منکر قیامت)**

**عدم تبعیت از سبک زندگی مشرکان:** یکی از وظایف سیاسی اجتماعی مؤمنان در جامعه مشرکانه تبعیت نکردن از خواسته‌های مشرکان و به‌طور کلی عدم تبعیت از سبک زندگی مشرکانه و دشمنان خدا است. خداوند متعال در آیه ۲۸ سوره کهف به نکته اشاره کرده است: «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ

زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» خداوند متعال در آیات دیگر از این عدم تبعیت، با عنوان جهاد کبیر نیز یاد کرده است. «فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان: ۵۲).

**تبیین و قیام علیه رژیم طاغوتی:** تحلیل آیات مربوط به داستان اصحاب کهف نشان می‌دهد اصحاب کهف مؤمنانی بودند که علیه جامعه مشرک و نظام طاغوتی خود قیام کردند و جامعه خود را به پذیرش ولایت الهی و نفی شرک دعوت کردند؛ بنابراین تبیین و روشنگری نسبت به عدم حقانیت طاغوت و در مقابل، حقانیت ولایت الهی یکی از مهم‌ترین اقدامات سیاسی اجتماعی اصحاب کهف در مواجهه با وضعیت شرک آلود جامعه خود محسوب می‌شود: «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا؛ هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَالِمِيهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (کهف: ۱۴-۱۵)

در قسمت دیگری از سوره کهف نیز کسانی که به جای روشنگری و مبارزه با شرک، ولایت غیر خدا را می‌پذیرند، به شدت مورد سرزنش قرار گرفته‌اند. در آیات انتهایی داستان ذوالقرنین نیز عذاب جهنم برای کسانی که ولایت طاغوت را پذیرفته‌اند قرار داده شده است. «أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا» (کهف: ۱۰۲).

**استراتژی هجرت و آزادی فرهنگی:** هجرت و کناره‌گیری از جامعه و نظام طاغوتی مشرکانه یکی دیگر از اقدامات سیاسی اجتماعی مؤمنان صالح قیامت باور در سوره کهف به شمار می‌رود؛ به عبارت دیگر، وقتی اصحاب کهف با تهدید و سلطه اعتقادی و اجتماعی نظام طاغوتی مواجه شدند، از استراتژی هجرت از جامعه طاغوتی و مشرکانه استفاده کردند. در واقع کاریست استراتژی هجرت زمانی است که نه تنها هدایت سیاسی جامعه طاغوتی بی‌ثمر می‌گردد. بلکه به دلیل استبداد فرهنگی رژیم طاغوتی، مؤمنان نمی‌توانند بر اساس سبک زندگی دینی خود کنش سیاسی اجتماعی داشته باشند، لذا مؤمنان صالح قیامت باور برای حفظ ایمان خود و رسیدن به آزادی فرهنگی در انجام مناسک دینی خود، به سرزمینی که در آن بتوانند همراه با امنیت، تحت ولایت الهی زندگی کنند مهاجرت می‌کنند: «إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا» (کهف: ۱۰) «وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُبَيِّنْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» (کهف: ۱۶).

**حمایت سیاسی اجتماعی از مستضعفان:** یکی دیگر از وظایف مؤمنان صالح در

جامعه تحت حاکمیت طاغوت، مبارزه منفی با حکومت به‌ویژه در جهت حمایت از حقوق مستضعفان جامعه است. اقدامات حضرت خضر (ع) در جریان تعلیم به حضرت موسی (ع) مانند سوراخ کردن کشتی، بازسازی دیوار و حتی کشتن پسر بچه را می‌توان در این راستا تفسیر کرد.

«أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا\* وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا\* فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا\* وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ...» (کهف: ۷۹-۸۲).

## ب) وظایف سیاسی اجتماعی در حاکمیت توحید در جامعه (وضعیت حاکمیت حکومت دینی)

در سوره کهف به سه وظیفه مهم از وظایف حکومت الهی یعنی مبارزه با ظلم و برقراری عدالت و رفع تهدید و برقراری امنیت، کارآمدی و نیز وظیفه مردم در حکومت دینی یعنی مشارکت سیاسی اجتماعی در اداره کشور اشاره شده است

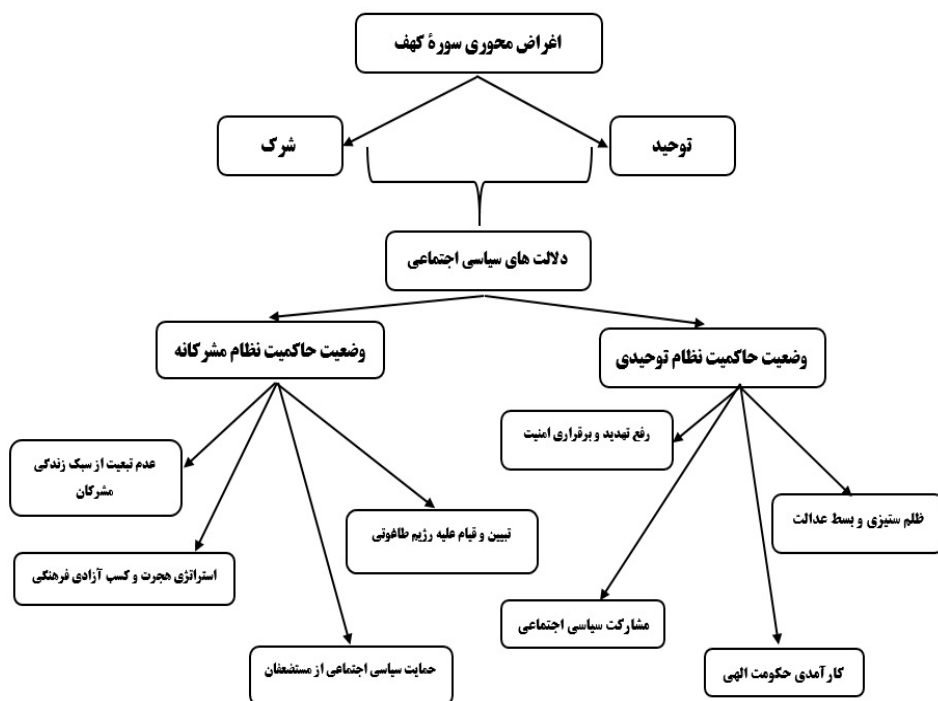
**مبارزه با ظلم و برقراری عدالت:** یکی از مهم‌ترین وظایفی که حاکم الهی بر عهده دارد مبارزه با ظلم و برقراری عدالت است. در سوره کهف در داستان ذوالقرنین خداوند متعال چنین وظیفه‌ای را بر عهده حکومت وی قرار داده است. «قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكَرًا\* وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَىٰ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا» (کهف: ۸۷-۸۸)

**رفع تهدید و برقراری امنیت:** یکی دیگر از وظایف حکومت الهی برقراری امنیت در جامعه و تهدید زدایی از مردم خود است. در سوره کهف ذوالقرنین، پس از مشاهده فساد یا جوج و مأجوج و تقاضای کمک مردم برای دفع تهدیدات آن دو، تصمیم به ساخت سدّی آهنین برای جلوگیری از حملات یا جوج و مأجوج گرفت؛ و امنیتی پایدار را برای مردم آن سرزمین به ارمغان آورد: «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا\* قَالَ مَا مَكِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا\* آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا\* فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» (کهف: ۹۴-۹۷).

**مشارکت سیاسی اجتماعی مردم:** یکی از ویژگی‌های جامعه تحت حاکمیت حکومت الهی، مشارکت مردم در امور سیاسی اجتماعی است. در حکومت الهی، استبداد جایگاهی ندارد و مردم نقشی فعال در اداره کشور و حل مسائل و مشکلات جامعه خود دارند: «قال ما مَكِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا \* أَتُونِي زُرُّ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا \* فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» (کهف: ۹۵-۹۶).

**کارآمدی حکومت الهی:** کارآمدی از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های یک حکومت مطلوب به شمار می‌آید. در این راستا حکومت الهی به پشتوانه مشارکت و حمایت مردمی، از کارآمدی برخوردار می‌شود. در سوره کهف به بحث کارآمدی حکومت الهی اشاره شده است. حکومت ذوالقرنین توانست با همکاری مردم با ایجاد سدّ محکمی مانع فساد و غارتگری یاجوج و ماجوج شود: «فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» (کهف: ۹۷).

نمودار شماره ۱: دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کهف



## ۶. نتیجه‌گیری

در این مقاله باهدف بررسی دلالت‌های سیاسی اجتماعی سوره کهف مبتنی بر اغراض محوری آن، با کاربرست روش تفسیر ساختاری نتایج زیر به دست آمد:

بررسی سیاق آیات سوره کهف با استفاده از کاربرست ابزار تحلیل مضمون، بررسی آیات اولیه و انتهایی این سوره، مکی بودن و نام‌گذاری این سوره، نشان داد که تشویق به ایمان و عمل صالح، نکوهش شرک دو موضوع محوری سوره کهف می‌باشند و آیات دیگر این سوره بر روی آن دو انسجام یافته‌اند به عبارت دیگر، آیات سوره کهف بر محور تبیین ویژگی‌های دو گروه مؤمنان صالح قیامت باور و مشرکان منکر قیامت در دنیا و آخرت و نحوه ارتباط آن دو گروه شکل گرفته است.

مبتنی بر محوریت موضوع شرک، سوره کهف از راهبردهای سیاسی اجتماعی مؤمنان در مواجهه با حاکمیت مشرکان در جامعه حکایت می‌کند و به وظایف سلبی و ایجابی مؤمنان در چنین جامعه‌ای اشاره دارد. به لحاظ سلبی، مؤمنان صالح قیامت باور وظیفه‌دارند در وهله اول با عدم تبعیت از سبک زندگی مشرکان، ایمان خود را حفظ نمایند و در این راستا برای اینکه بتوانند آزادانه بر اساس فرهنگ توحیدی، به انجام مناسک دینی خود پردازند در صورت لزوم نیز می‌بایست از جامعه مشرکانه هجرت کنند؛ و اما به لحاظ ایجابی، مؤمنان صالح قیامت باور موظف‌اند با تبیین و روشنگری جامعه مشرک را به ولایت الهی دعوت کنند و با توجه به شرایط، به مبارزه با حکومت طاغوتی مشرک پردازند و از حقوق مستضعفان جامعه نیز حمایت نمایند.

مبتنی بر محوریت موضوع ایمان نیز، سوره کهف به وظایف و راهبردهای سیاسی اجتماعی مؤمنان صالح قیامت باور در وضعیت حاکمیت توحید در جامعه اشاره می‌کند و در این راستا نیز به وظایف سلبی و ایجابی مؤمنان در چنین جامعه‌ای می‌پردازد. مبارزه با ظلم و دفع تهدید از جمله مهم‌ترین وظایف سلبی مؤمنان در وضعیت حاکمیت توحید در جامعه به شمار می‌آید. برقراری عدالت، تأمین امنیت و مشارکت دادن مردم در اداره کشور و حل مسائل جامعه و در نتیجه، کارآمدی حکومت الهی، از جمله مهم‌ترین وظایف ایجابی مؤمنان صالح قیامت باور در وضعیت حاکمیت نظام الهی در جامعه محسوب می‌شود.

## منابع و مأخذ

- ۱- انوری، حسن و همکاران، (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن.
- ۲- خامه گر، محمد، (۱۳۸۱)، «درآمدی بر تفسیر ساختاری قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۹ و ۳۰، بهار و تابستان، ۲۰۶ - ۲۷۱.
- ۳- رشید رضا، محمد، (۱۹۹۰ م)، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ۴- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ ق). الإیتقان فی علوم القرآن، لبنان، دار الفکر.
- ۵- شحاته، عبدالله محمود، (۱۳۷۷)، درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم، ترجمه سیدمحمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۶- شیخ‌زاده و دیگران، (۱۳۹۰)، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، اندیشه مدیریت راهبردی، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، شماره پیاپی ۱۰، ص ۱۵۱-۱۹۸.
- ۷- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۸- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۵۹)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه احمد بهشتی، تهران، فراهانی.
- ۹- عمید، حسن، (۱۳۷۱)، فرهنگ عمید، تهران، سخن.
- ۱۰- فیروزآبادی، مجدالدین أبو طاهر محمد بن یعقوب (۱۹۹۶ م). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية / لجنة إحياء التراث الإسلامي.
- ۱۱- قطب، سید، (۱۳۸۶)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق). تفسیر القمی، قم، دارالکتب.
- ۱۳- معین، محمد، (۱۳۶۰)، فرهنگ فارسی، تهران، امیرکبیر.
- ۱۴- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- 15- Attride-Stirling, J. (2001), "Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research", Qualitative Research, Vol. 1, No. 3, Pp. 385-405.
- 16- Braun, V. & Clarke, V. (2006), "Using thematic analysis in psychology", Qualitative Research in Psychology, Vol. 3, No. 2, Pp. 77-101.

## REFERENCES

\* The Holy Quran

1. Anvari, Hasan et al., (1381), Farhang-e Bozorg-e Sokhan, Tehran, Sokhan Publications.
2. Attride-Stirling, J. (2001), "Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research", *Qualitative Research*, Vol. 1, No. 3, pp. 385-405.
3. Braun, V. & Clarke, V. (2006), "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in Psychology*, Vol. 3, No. 2, pp. 77-101.
4. Firouzabadi, Majduddin Abu Tahir Muhammad bin Yaqoub (1996 AD). *Basa'ir zawi al-Tamyiz fi Lataif al-Kitab al-Aziz*, Cairo, Al-Majlis al-Ala for Islamic Affairs / Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
5. Khamegar, Mohammad, (1381), "Introduction to the Structural Interpretation of the Qur'an", *Qur'anic researches*, No. 29 & 30, Spring and Summer, pp. 206-271.
6. Makarim Shirazi, Nasir et al., (1374). *Tafsir Nomooneh*, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
7. Moin, Mohammad, (1360), *Persian Dictionary*, Tehran, Amirkabir.
8. Omid, Hasan, (1371), *Farhang Omid*, Tehran, Sokhan.
9. Qommi, Ali bin Ibrahim (1404 AH). *Tafsir al-Qommi*, Qom, Dar al-Kutub al-Islamiyah.
10. Qutb, Seyid, (1386), *Fi Dhilal al-Qur'an*, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
11. Rashid Ridha, Muhammad, (1990 AD), *Tafsir al-Qur'an al-Hakim (Tafsir al-Manar)*, Cairo, Al-Misriyah General Book Council.
12. Shahhatah, Abdullah Mahmoud, (1377), *An Introduction to the Research on the Aims and Purposes of the Qur'anic Surahs*, translated by Seyed Mohammad Baqir Hojjati, Tehran, Islamic Culture Publishing House.
13. Sheikhzadeh, Mohammad, et al., (1390), "Thematic Analysis and Network of Themes: a Simple and Efficient Method for Explaining Patterns in Qualitative Data", *Strategic Management Thought*, Year. 5, No. 2, Fall and Winter 1390, pp. 151-198.
14. Suyouti, Jalaluddin (1416 AH). *Al-Itqan fi Uloum al-Qur'an*, Lebanon, Dar al-Fikr.
15. Tabarsi, Fazl bin Hasan (1359), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, translated by Ahmad Beheshti, Tehran, Farahani.
16. Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1374), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, translated by Seyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani, Qom, Islamic Publications Office.



## The Evolution of Religion in Society; a Comparative Study between the Opinions of Allamah Tabatabaei in Al-Mizan and Durkheim

(Received: 2023-11-19 / Accepted: 2024-01-20)

Mohammad Soltanieh<sup>1</sup> , Reza Azarian<sup>2</sup>

### ABSTRACT

The first monotheistic religion has descended to [the people of] the earth with the landing of the first human being on it. But over time, changes and developments occurred in the internal and external layers of this religion. Studying the central point of these changes is an important issue that should be looked for in terms of the extent of societies' involvement in this issue, as a result of which earthly interpretations of religion were presented, or it can be looked for elsewhere to avoid degrading the essence and identity of religion. This article, part of which is descriptive, explains Durkheim's point of view on the issue of the evolution of religion, and in the other part, which is analytical and critical, aims to understand the view of Allama Tabatabai (RA) on the evolution of religion, in order to present Durkheim's social point of view regarding the origin and development of religion to Allama's perspective, and to examine the problems and criticisms directed at Durkheim by him.

It has been reached that, contrary to Durkheim's opinion, who defined religion according to contemporary requirements of mankind, and viewed these changes as being in the field of the essence of religion; Allamah Tabatabai believes that the basis of religion is the same from the time of the Prophet Adam until the emergence of Islam as the last heavenly religion. The content of all heavenly religions is monotheism, but it has manifested itself in different forms, whether it was strict or lenient, according to the requirements of time and place, people's understanding, social norms, political relations, etc.; In

---

1- Assistant Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (corresponding author), m.soltanieh@razavi.ac.ir

2- Islamic Philosophy, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Qom, Iran, reza\_azarian@miu.ac.ir





other words, the laws have been differed, but the religion was one fixed religion. Islam is comprehensive of all the past shar'ias, and has achieved all of their goals through its comprehensiveness.

**KEYWORDS:** Historical Course, Evolution of Religion, Society, Sociology of Religion, Durkheim, Allamah Tabatabaei (RA).

## سیرتطور دین در جامعه؛ مطالعه مقایسه‌ای اندیشه علامه طباطبایی در المیزان و دورکیم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰)

محمد سلطانیه<sup>۱</sup>، رضا آذریان<sup>۲</sup>

### چکیده

اولین دین توحیدی با آمدن اولین مخلوق به زمین نازل شد؛ اما در گذر زمان، تغییرات و پیشرفت‌هایی در لایه‌های درونی و بیرونی این دین به وجود آمده است. بررسی نقطه محوری این تغییرات، مسئله قابل توجهی است که آن را در میزان دخالت جوامع در این مسئله که در نتیجه آن تفسیرهای زمینی از دین ارائه گردید، جستجو کرد یا این نقطه محوری را باید جای دیگری دانست تا جوهره و هویت دین را تنزل ندهیم. این مقاله که بخشی از آن به صورت توصیفی است، به تبیین دیدگاه دورکیم در خصوص مسئله سیر تطور دین پرداخته است و در بخش دیگر که با روش تحلیلی و انتقاداتی است، باهدف فهم دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در خصوص سیر تطور دین است تا با عرضه دیدگاه اجتماعی دورکیم در خصوص منشأ و خاستگاه دین بر دیدگاه ایشان، اشکالات و انتقادات وارد بر دیدگاه دورکیم از نظرگاه مرحوم علامه را به دست آورد. برخلاف نظر دورکیم که دین را حسب اقتضائات روز بشر تعریف کرده است، تغییرات آن را هم در حوزه ماهیت دین می‌داند؛ اما از نگاه مرحوم علامه طباطبایی، اساس دین از زمان حضرت آدم تا آخرین دین یکسان است. محتوای تمام ادیان توحید است و به اقتضاء مکان و زمان، فهم انسان‌ها، شرایع اجتماعی، مناسبات سیاسی و... محتوای این دین واحد آسمانی، رقیق و غلیظ ارائه شده است. به عبارتی شریعت‌ها متفاوت بوده‌اند، اما دین مسئله‌ای ثابت است. اسلام جامع تمام شرایع گذشته است که با خصوصیت جامعیت، اهداف تمام شرایع گذشته را محقق کرده است.

**واژگان کلیدی:** سیر تطور دین، جامعه، جامعه‌شناسی دین، دورمیم، علامه طباطبایی (ره).

۱- استاد یار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)،

m.soltanieh@razavi.ac.ir

۲- استادیار گروه فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران، reza\_azarian@miu.ac.ir



## ۱. مقدمه

دیدگاه‌های گاه متعارضی درباره نقش و جایگاه دین در زندگی بشر شکل گرفته است که سبب تداوم توجه و بررسی موضوعات مربوط به دین تا امروز شده است. هرچند گفته می‌شود در پی گسترش مدرنیته از نفوذ و قدرت اجتماعی سازمان دین کاسته شده است، در مقابل، عده‌ای همچنان بر نقش فعال و درخور توجه دین در زندگی فردی و اجتماعی انسان، در بسیج جمعی، معنا بخشی به ابهامات زندگی سیاسی و اجتماعی و ایجاد وحدت و انسجام بین گروه‌های مختلف جامعه تأکید می‌کنند (مرادی و محمدی، ۱۳۹۹: ۱۱۰)؛ به عبارتی اگرچه اعتقادات مذهبی از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر متمایز و به لحاظ شکل، نوع و میزان متفاوت است، اما حضور دائمی، گسترده و مؤثر دین در جامعه مشهود و مسلم است (گیدنز، ۱۳۷۳: ۵۱۴). البته همه افراد برداشت یکسانی از دین ندارند و بر اساس این تفاوت در برداشت‌ها، انواع و میزان متفاوتی از دین‌داری شکل گرفته است. اهمیت مسئله وقتی بیشتر می‌شود که مسئله سیر تطور و تحول دین هم که از سوی جامعه‌شناسان ارائه شده است، باید در شرایط عینی و ذهنی همان جامعه بررسی شود. به همین دلیل بسیاری از متفکرین اسلامی معتقدند که اندیشه عرفی شدن دین اندیشه‌ای وارداتی است که به هیچ‌وجه با اسلام و جامعه اسلامی سازگار نیست (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۷۵). بر اساس همین توسعه، به تناسب فرهنگ‌های مختلف، دین نیز اشکال مختلف به خود گرفته است. برخی ادیان بر باورها و برخی بر اعمال تأکید دارند. برخی ادیان روی تجربیات دیداری، ایمان فردی تمرکز دارند و برخی بر فعالیت‌های جمعی دینی. برخی مطالعات دانشگاهی که این موضوع را مورد مطالعه قرار داده‌اند، دین را به سه بخش تقسیم کرده‌اند: ادیان جهانی، ادیان بومی و جنبش‌های مذهبی جدید. برای فهم ضرورت بحث، همین بس که در جامعه‌شناسی، دین یکی از پنج نهاد اصلی در جامعه بشری قلمداد شده است (محسنی، ۱۳۸۱: ۱۶۴) هم‌چنین دین در فرایند رشد انسان بسیار اهمیت دارد؛ زیرا به افراد در بحران‌های زندگی و مقاطع گذرا از یک وضعیت به وضعیت دیگر کمک می‌کند و در نتیجه، بخشی از فرایند اجتماعی شدن به شمار می‌آید؛ بنابراین در صورت عدم پرداختن به چنین موضوعی، هیچ انتقادی به رویکردهای جامعه‌شناختی نسبت به سیر تطور دین که تحت تأثیر اندیشه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک جامعه‌شناسی است، انجام نخواهد شد؛ زیرا گمان این جامعه‌شناسان بر این است که اهمیت دین در دوران امروزی کاهش خواهد یافت. آن‌ها بر این باور بودند که اساساً مذهب یک توهم است و طرفداران مذاهب مختلف، به دلیل شرایط زمان و مکان، احساس نیاز به دین دارند،

نه این که دین یکی از نیازهای اساسی و فطری بشر باشد. آثار ذیل هم به عنوان پیشینه این بحث قابل ارائه است:

منصوری جمشیدی (۱۳۹۷) در مقاله «سیر تکامل از دیدگاه جامعه شناسان غربی و جامعه شناسان و متفکران مسلمان» به این نتیجه رسیده که دین به عنوان پدیده‌ای که هیچ‌گاه از انسان جدا نشده، برای پژوهشگران اهمیت فراوانی دارد. به همین دلیل جامعه شناسان، علمای ادیان و دانشمندان مسلمان هر یک درباره تعریف، پیدایش دین و سیر تکامل ادیان از منظر خود به موضوع پرداخته‌اند. نگارنده در این مقاله، سعی کرده به مقایسه دیدگاه‌های جامعه شناسان غربی و مسلمان پردازد و چنین نتیجه گرفته که دین مانند هر پدیده دیگر رو به تکامل بوده است و دانشمندان با پیروان ادیان در این نظر موافق‌اند؛ بنابراین این مقاله در پرداختن به مسئله مقاله پیش رو، قابل بهره‌برداری است، با این تفاوت که به وجوه کامل این مسئله پرداخته و تمرکزی بر مقایسه دیدگاه اندیشمندان خاصی نداشته است.

یوسفی (۱۳۸۷) در مقاله «سیر تحول دین و مذهب در مازندران» در خصوص سیر تطور دین در یک منطقه از مناطق تحت تسلط فعلی ایران پرداخته است. این که از دیرباز مازندران در معرض نفوذ و کانون توجه و یا محل پیدایش اعتقادات دینی و مذهبی گوناگون بوده است و بر این اساس، مردم مازندران تحولات اعتقادی، دینی و مذهبی متعددی را پشت سر گذاشته‌اند. تفاوت مقاله در عدم پرداختن به یک تحلیل است و تبیین تاریخی در خصوص موضوع مقاله در یک منطقه ارائه کرده است.

فروهری (۱۳۹۶) در مقاله «سیر تطور اصول دین در مکاتب اهل سنت» بحث از اصول دین را یکی از مسائل مهم در بین متفکران مسلمان دانسته است. اصطلاح اصول دین به معنای مطلق مباحث اعتقادی به کار می‌رفت و طیف وسیعی از مباحث اعتقادات را شامل می‌شد. بعدها این اصول در دیگر نحله‌های کلامی هم از لحاظ تعداد و هم در موارد تغییراتی کرده است به طوری که گاهی هفت مورد و یا حتی پانزده مورد نیز برای این اصول برشمرده شده است. با وجود همه تاریخ غنی که این مفهوم نزد معتزله طی کرده است، اما نزد دیگر مکاتب کلامی که بیشتر ایمان گرا بوده‌اند مانند اشاعره یا ماتریدیه مفهوم اصول خمس وجود ندارد و آن‌ها نیز مفهوم اصول دین را به معنای مطلق اعتقادات به کار می‌برند. هم چنان که مشخص است، مقاله در حوزه اعتقادات است و سیر تطور اعتقادی در بین مذهب اهل سنت بررسی شده است و تفاوت محتوایی به مقاله پیشرو دارد.

تبیین دیدگاه علامه نسبت به مسئله سیر تطور دین و به تبع آن، فهم انتقادات وارد بر این مسئله، نوآوری این مقاله است. نوآوری این پژوهش در این مسئله است که احساس نیاز انسان به دین از ابتدا جامع و کامل، از ابتدا در فطرت او نهادینه شده است. نه این که اضطراب فضای جامعه، او را به این سمت بکشاند. البته بر اساس دیدگاه قرآن کریم، بین دین موجود در جامعه و مطلوب تفاوت است. حتی قرآن ملاحظاتی در خصوص دین موجود در جامعه دارند که شاید بتوان آن را افیون توده‌ها دانست. مهم این است که آنچه در جامعه به عنوان دین ساری و جاری است، لزوماً منطبق با دین مطلوب الهی نیست؛ اگرچه مصداق دین قرار گرفته است. چون دین موجود در یک جامعه، به دلیل وجود وضعیتی خاص در جامعه، به برخی از اجزای دین بیش از حد اهمیت داده است و برخی دیگر را ناشناخته گذاشته یا احیاناً انکار کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۶).

## ۲. روش پژوهش

با توجه به پرسش ارائه شده، مشخص است که پژوهش حاضر، از نوع مقایسه‌ای است که به توصیف و تفسیر شرایط و روابط موجود پرداخته و وضعیت کنونی پدیده یا موضوع را مورد مطالعه و سپس مقایسه قرار داده است؛ بنابراین مقاله، دارای فرضیه خاص نیست. در بررسی حاضر، تلاش شده است پژوهشی بنیادین با استفاده از روش اکتشافی و رویکرد توصیفی - تحلیلی، با مراجعه مستقیم به اسناد و مراجع دست‌اول انجام شود. با توصیف داده‌ها و اسناد و تحلیل و مقایسه آن‌ها تلاش شده است نتیجه مطلوب و پذیرفتنی عرضه گردد.

## ۳. مفهوم شناسی

**دین:** در فرهنگ لغات زبان برای دین کاربردهای مختلفی بیان شده و مترادف با کلماتی مثل حکم و قضا، رسم و عادت، شریعت و مذهب، همبستگی و غیر آن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۵۷۲ - ۵۷۴) این واژه ریشه در زبان‌های ایرانی دارد. در سانسکریت و گاتها و دیگر بخش‌های اوستا مکرر واژه «دئنا» آمده است و به معانی مختلف کیش، خصایص روحی، تشخیص معنوی و همچنین به معنای وجدان بکار رفته است که معنای اخیر دین یکی از قوای پنج‌گانه باطن انسان است. (همان) البته مهم‌ترین این کاربردها عبارت است از طاعت و انقیاد، جزاء و حساب و رسم و عادت. ابن فارس ریشه دین را اطاعت و ذلت و انقیاد می‌داند و می‌گوید شهر را بدان خاطر مدینه گویند چون در آن حاکم مورد اطاعت قرار می‌گیرد. همچنین چون

عبد و کنیز تحت اشراف ارباب خود هستند، مدین و مدینه نام گذاشته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۲: ۳۲۰). در مجموع از کلمات لغویان به دست می‌آید که بیشترین کاربرد دین در معنای: جزاء و حساب، رسم و عادت و انقیاد و طاعت است. این‌ها ریشه‌های اصلی دین هستند که در دین مصطلح نیز این سه عنصر وجود دارد.

اما در اصطلاح، بسیاری از جامعه‌شناسان مفهوم دین را با ماهیت آن تعریف کرده‌اند؛ به عبارتی دین را با ذات آن تعریف می‌کنند. البته جدای از این که فهم ماهیت دین دشوار است و با گسترش فرهنگ‌ها نیز دشوارتر می‌شود. برای تعیین ماهیت دین، رویکردهای متفاوتی وجود دارد؛ برخی با تبیین اعتقادات، درصد تبیین ماهیت دین برآمده‌اند؛ تیلور از سال ۱۸۷۳ هنگامی که تشخیص داد دین اعتقاد به موجودات معنوی است، از این روند استفاده کرد. انسان‌ها به خدا یا خدایان مراجعه می‌کنند و این عامل اصلی دین است. استفاده تیلور از مفهوم موجودات معنوی به این دلیل است که در جوامع غیر متمدن، افراد نیاکان مرده خود را باور کرده و از آن‌ها می‌ترسیدند؛ بنابراین اعتقاد آن‌ها به موجودات نامرئی بیشتر از اعتقاد آن‌ها به خدا بود؛ بنابراین، تیلور به موجودات معنوی به‌عنوان یک مفهوم اساسی نزد انسان‌های نخستین نگاه می‌کرد. به عبارتی دین مستلزم اعتقاد به موجود یا موجوداتی است که توسط فرایندهای طبیعی واقعی قابل درک نیستند. علامه طباطبایی دین را عقاید و یک سلسله دستورهای عملی و اخلاقی دانسته است که پیامبران از طرف خداوند برای راهنمایی و هدایت بشر آورده‌اند، اعتقاد به این عقاید و انجام این دستورها، سبب سعادت و خوشبختی انسان در دو جهان است (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۱؛ همان، ۱۳۵۹: ۴).

**دین‌داری:** دین‌داری به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، پایبندی به یک باور دینی و انجام واجبات، مناسک، شعائر و همه اعمال مربوط به پرستش معبود است. این تعهد، الزاماتی را به دنبال خواهد داشت که باید در تمام روابط و معاملات مراعات گردد. از این رو، اگرچه دین در گام اول باید با قلب تأیید شود، اما دین‌داری خود را در بعد عملی نشان می‌دهد. به عبارتی کنش‌های انسان، تعهد یا عدم تعهد وی را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که دین‌داری، یک ماهیت بیرون و خارج از احساس افراد دارد و یک بعد وجودی در درون و قلب افراد. دین‌داری در این بعد بیرونی، معمولاً در اختیار انسان نیست؛ بلکه آن را از جامعه‌ای که در آن بزرگ شده است، دریافت و تلقی می‌کند. تا زمانی که پدیده‌های مذهبی بدین صورت عینی باشند، شبیه شیء می‌شوند که این همان ویژگی است که جامعه‌شناسی بر اساس آن‌ها بنا شده است. دورکیم در

مقدمه کتاب قواعد روش جامعه‌شناسی بر این مسئله تأکید کرده است (دورکیم، بی تا: ۱۵)؛ جامعه‌شناس دین نیز به‌زعم دورکیم، باید هنگام ورود به عرصه امور دینی، احساس کند که در جهان جدیدی ورود پیدا کرده و خود را روبروی پدیده‌ها ببیند. هم‌چنین دورکیم معتقد است که پدیده‌های مذهبی تا زمانی که عینی و شیء هستند، برای افراد به‌مثابه امور بیرونی و خارجی هستند (دورکیم، بی تا: ۵۶-۵۷)؛ اما در اصطلاح متفکران مسلمانی مثل مرحوم علامه طباطبایی (ره) دین‌داری به معنای اعتقاد به این است که عالمی برتر از عالم ماده وجود دارد؛ به عبارتی شروع دین‌داری از اعتقاد به عالم آخرت است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۹۵)، ایشان دین‌داری را اصل می‌داند و طبق نظریه فطرت، اصل را اعتقاد به خدا و خداپاوری و دین‌داری می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۷-۱) و عدم اعتقاد به دین را نیازمند علت‌یابی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴، ۲۴؛ قربان علمی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

**سیر تطور دین:** در توضیح تطور، باید گفت که نگاه جامعه‌شناسان و اندیشمندان اسلامی در خصوص سیر تغییر و پیشرفت انسان‌ها، متفاوت است. از منظر جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان غربی، دین به‌صورت تکاملی تغییر کرده است. این مسیر از طبیعت پرستی شروع و به توحید منتهی شده است. در مرحله ادیان ابتدایی، انسان ماقبل تاریخ که از اواخر مرحله غارنشینی شروع می‌شود، ابتدا می‌خواست از راه سحر و جادو بر طبیعت مسلط شود که تصاویر دیوار غارها از این نمونه است. در دوره بعدتر، یعنی دوره چادرنشینی به طبیعت پرستی و تقدیس حیوانات یا همان توتمیسم (Totemism)<sup>۱</sup> پرداخت و به یک نیروی نامرئی بنام مانا<sup>۲</sup> در طبیعت و موجودات قائل شد و تصور کرد که منشأ همه حرکات و حوادث در طبیعت همان نیروی نامشخص است. توتم ابتدا جد اصلی و نخستین قبیله و بعد روح محافظ و کمک کار آن به شمار می‌رود که به آن‌ها حکمت و حل معماها و مشکلات را الهام می‌کند و در مواقع خطر، کودکان خود را

---

۱- توتم به معنای نشانه یا علامت است. این علامت را بومیان آمریکا برای نمایاندن حیوان یا نباتی که خیال می‌کردند روح حامی قبیله در آن سکونت دارد، به کار می‌بردند. توتم معمولاً یک جانور قابل خوردن، بی‌آزار یا خطرناک و هول‌انگیز و به ندرت نیز یک گیاه و یا یکی از قوای طبیعت، مانند باران و آب است که دارای رابطه خاصی با تمام عشیره است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶: ۲).

۲- مانا یک نیروی روحانی غیبی است که اعتقاد به آن نزد اقوام بدوی عمومیت داشته است. البته در هر ناحیه و اقلیم، رسوم و آداب و واکنش‌های خاصی داشته است؛ همه مردم بدوی معتقدند که یک قدرت ساکت و نامعلوم در هر شیء موجود است و شبیه به یک قوه مافوق طبیعی است که مافوق قوه حیاتی موجود در اشیاء است. از این رو، نسل‌های متوالی این اقوام درباره مانا به خواص و آثار شگفت‌انگیز معتقد شده‌اند (منصوری جمشیدی، ۱۳۹۷: ۵).

می‌شناسد و آن‌ها را پناه می‌دهد (فضایی، ۱۳۸۴: ۶۰). نتیجه نهایی این سیر تطور این است که در همه تاریخ بشر، دین از زندگی انسان جدا نبوده است. به عبارتی دین، ریشه‌دارترین عامل در فرهنگ بشر است که در ابتدا، یک فرم ساده داشته و به مرور زمان، دچار پیشرفت و تعالی شده است (فضایی، ۱۳۸۴: ۶۹).

این سیر تطور را می‌توان بدین گونه تبیین نمود:

عبادت یا پرستش اجداد (Ancestor worship)، یکی از آیین‌هایی است که در برخی از جوامع اولیه رایج بوده است؛ به‌ویژه در چین و داهومی. ۱۰ بر اساس این باور، روح مردگان (مثلاً پدربزرگ و مادر بزرگ) می‌تواند بر روند زندگی فرزندان آن‌ها تأثیر بگذارد. این عبادت باهدف جلب محبت نیاکان برای مراقبت، حفاظت و کمک به افراد و کل جامعه انجام می‌شود (کریشان و آشوری، ۱۳۵۰: ۹۹-۱۱۳).

این مفهوم توسط مردم شناسان مورد استفاده قرار گرفت و اکثر آن‌ها هنوز هم از آن استفاده می‌کنند. جیمز فریزر ۲ توجه ویژه‌ای به مطالعه این عبادت از نظر خاستگاه و حتی توسعه آن ابراز کرده است. آن‌ها این نوع از پرستش را در نقاط مختلف جهان جستجو کرده‌اند. آن‌چنان‌که بسیاری از محققان معاصر به ضرورت مطالعه پدیده پرستش نیاکان و اجداد معتقد شده‌اند که باید به هر یک از جوامعی که این دین در آنجا وجود داشته است، به‌صورت جداگانه مراجعه کرد و با توجه به فرهنگ رایج در آن جامعه، این موضوع را بررسی کرد. مطالعات انسان‌شناسی مدرن وجود چنین عبادت‌هایی را در میان گروه‌های دیگری به‌ویژه قبایل نیل سودان، تأیید می‌کند؛ زیرا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های زندگی مذهبی شیلوک‌ها، ۳ پرستش روح اجداد مردگان‌شان بوده است. در رأس آن‌ها پرستش روح اولین پادشاه آن‌ها قرار دارد که او را «نییکانگ» می‌نامند. معتقدند که روح او در معبد بزرگ آکورا است و افراد معمولی اجازه ورود به این معبد را ندارند؛ مگر این که برخی اعمال مخصوص و آیین‌های خاص را انجام دهند و به پیشگاه روح نییکانگ، قربانی مثل گاو و

۱- کشور بنین واقع در غرب قاره آفریقا است. نام پیشین این کشور داهومی بوده است.

## 2- James George Frazer.

۳- شیلوک‌ها یکی از اقوام مهم در جنوب سودان هستند که در کرانه باختری رود نیل در پیرامون شهر مالاکال زندگی می‌کنند. شیلوک‌ها پس از دینکا و نوئر سومین اقلیت بزرگ در جنوب سودان هستند. رهبر قوم شیلوک یک شاه (reth) است که تبار خود را به قهرمان فرهنگی این قوم یعنی نییکانگ می‌رساند. شیلوک‌ها بر این باورند که وضعیت تندرستی این شاه بر سلامت و تندرستی قوم تأثیر مستقیم دارد. بیشتر شیلوک‌ها به مسیحیت گرویده‌اند ولی برخی هنوز به دین و باور کهن پایدارند.

گوسفند پیشکش کنند ۱۰. اما برخلاف این نظریه، طبق دیدگاه مرحوم علامه، دین از ابتدا یک چیز بوده است و از ابتدایی‌ترین روز خلقت انسان، با وی همراه بوده است. لذا تاریخ شکل‌گیری دین هم‌زمان با خلقت انسان بوده است. «انسان، این موجودی که به‌حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است، در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود، آنگاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص دادن منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند. از اینجا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد، پیدا شد و این قوانین لباس دین به خود گرفت و مستلزم انذار و ثواب و عقاب گردید و برای اصلاح و تکمیلش لازم شد، عباداتی در آن تشریح شود تا مردم از آن راه مهذب گردند و به‌منظور این کار پیامبرانی مبعوث شدند. رفته‌رفته آن اختلاف‌ها در دین راه یافت و در معارف دین و مبدأ و معادش اختلاف نمودند و در نتیجه به وحدت دینی هم خلل وارد شد شعبه‌ها و ضرب‌ها پیدا شد و به‌تبع اختلاف در دین، اختلاف‌هایی دیگر نیز در گرفت و این اختلاف‌ها بعد از تشریح دین به‌جز دشمنی از خود مردم دین‌دار هیچ علت دیگری نداشت. چون دین برای حل اختلاف آمده بود، ولی یک عده از در ظلم و طغیان خود دین را هم با اینکه اصول و معارفش روشن بود و صحبت را بر آنان تمام کرده بود، مایه اختلاف کردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۱۶۸-۱۷۰)؛ ۲ به عبارتی اسلام، همان تسلیم بودن در پیشگاه بیانی است که از مقام ربوبیت در معارف و احکام صادر می‌شود و آن اگرچه از لحاظ کمیت و کیفیت در شرایع پیامبران متفاوت است، الا این که در حقیقت جزء امر واحد، چیزی نیست و تنها اختلاف شرایع، به کمال و نقص است نه به تضاد و تنافی (عابدی، ۱۳۹۵: ۱۲۹). دین واحد در تمامی اعصار و در سیر تاریخی بشر یکنواخت نبوده، بلکه به نسبت مرور زمان و به موازی زیادتر شدن استعداد بشر، از ناحیه خداوند متعال کامل‌تر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳: ۲۵۱).

#### ۴. تبیین سیر تطور دین در نگاه دورکیم

دورکیم، دین را در ردیف دستگاه‌های اجتماعی قرار داد و در مطالعات خود به این نتیجه رسید که اشکال اولیه جنبه‌های مختلف فعالیت اجتماعی، تحت تأثیر زندگی و سلوک دینی بوده است. وی مکتب اجتماعی دین را «مجموعه‌ای منسجم از اعتقادات و عبادات مربوط به جهان مقدس می‌داند که رفتار انسان را نسبت به این جهان تنظیم می‌کند؛ به گونه‌ای که این

1- <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%DB%8C%D9%84%D9%88%DA%A9>

۲- ذیل آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ» (بقره: ۲۱۳).

مجموعه، یک وحدت مذهبی ایجاد می کند و زندگی همه کسانی را که به آن اعتقاد دارند، سامان می بخشد» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۱۲۴) با دقت در این تعریف، مشخص است که دورکیم، بر دو مسئله تأکید دارد:

الف) اعتقادات دینی که منظور از آن، اعتقادات مشترکی است که گروهی از مردم که به آن پایند هستند (که مسلمانان به آن اصول دین می گویند)؛

ب) تأکید بر عبادات که آیین ها، مناسک و امور تعبدی را شامل می شود. این اعتقادات و عبادات رایج که توسط اعضای گروه انجام می شود، به وحدت معنوی منجر می شود که انسجام معنوی و اجتماعی بین اعضای جامعه را به وجود می آورد.

برای فهم سیر تطور دین، باید دین موشکافی گردد تا هسته اولیه یا به عبارتی ذات آن مشخص گردد تا امکان واکاوی و تحلیل سیر تغییرات و تطورات دین در زمان مشخص گردد. دورکیم با مطالعه پدیده های دینی، سعی در شناسایی و توضیح منشأ اولیه دین داشته است. سهم دورکیم در دین را می توان در سه نکته اصلی خلاصه کرد:

**مبنای اجتماعی دین:** دورکیم ایده ها و اعمال مذهبی را نشان دهنده یا نماد یک گروه اجتماعی در نظر گرفته است. وی همچنین جامعه را منبع اصلی دین دانست و بنابراین آن را یک سیستم واحد از باورها و اعمال که مربوط به امر مقدس است تعریف کرد. این باورها و اعمال در یک جامعه اخلاقی منحصر به فرد به نام کلیسا متحد شده و شامل همه کسانی می شود که با آن ارتباط دارند؛ بنابراین دین شامل مجموعه ای از اعتقادات و اعمال در یک سیستم جامع است که امور ممنوعه قداست می دهد. این باورها در بین افراد وجود دارد و یک جامعه اخلاقی ایجاد می کند؛ یعنی مشارکت جمعی در باورها، پیش شرط وجود دین است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۴۸؛ مصطفی خشاب، ۱۹۸۷: ۲۶).

**تلاش برای شناسایی اولین تصویر از دین:** دورکیم برای ارائه نظریه اجتماعی دین، سعی کرد نسبت به ساده ترین اشکال دینی در جوامع بدوی اطلاع پیدا کند؛ بنابراین شروع به نقد نظریه های فردی و روان شناختی دین مثل نظریه اسپنسر و نظریه طبیعی ماکس مولر کرد. نظریه های فردی، سعی دارند که ظهور باورهای دینی را از طریق برخی عوامل بیولوژیکی مانند رؤیا و خواب توضیح دهند؛ درحالی که نظریه های روان شناختی، به این واقعیت می پردازند که دین ناشی از عوامل طبیعی و کیهانی است. دورکیم معتقد است که این نظریه ها نتوانسته اند تفسیر درستی از دین ارائه دهند و بین امر مقدس و امر دنیایی تمایز قائل شوند.

دورکیم توتمیسم را شکل ساده و اولیه دین می‌دانست. در این دین، توتم نمادی است که طایفه‌های اولیه برای خود در نظر می‌گیرند؛ توتم می‌تواند از حیوانات، سبزی‌ها، نیروهای طبیعی یا جمادات باشد.

**کارکرد اجتماعی دین:** دورکیم معتقد است که دین عملکرد مؤثری در کنترل اجتماعی جامعه دارد؛ بنابراین هر دینی، مبتنی بر برخی رفتارهای مجاز و تعدادی از رفتارهای ممنوعه است. دورکیم متوجه شد که سیستم و نظام محرمات و ممنوعات دین توتمی، اساس کنترل اجتماعی است. این یک نوع تابوی اجتماعی است که بر مبنای مذهبی بنا شده است. وظیفه اصلی دین از نگاه دورکیم، ایجاد و تقویت همبستگی اجتماعی است (مصطفی‌خشاب، ۱۹۸۷: ۲۷-۲۸). خط فکری اصلی دورکیم برای بررسی دین، به اسمیت<sup>۱</sup> بازمی‌گردد. وی جنبه‌های سیاسی و ساختار کلی جامعه را به باورهای دینی که سازمان‌دهی اجتماعی را تعیین می‌کند، برگردانده است. هم‌چنین معتقد است که دین اولیه یک موجودیت اجتماعی دارد (اسمیت، ۱۳۵۷: ۱۰۵). افراد برای توضیح امور، از مجموعه اعتقادات خود استفاده نمی‌کنند؛ بلکه در موقعیت‌های اجتماعی متولد می‌شوند که اعمال دینی در آن‌ها وجود داشته است و این اعمال، به آن‌ها به ارث رسیده است. در جوامع قبیله محور، هیچ رابطه خاص و فردی بین خدایان وجود ندارد؛ اما عبادات مقدس، بین مردمی که به یک آلهه معتقد هستند، پیوند برقرار می‌کند. دورکیم معتقد است که کنترل اجتماعی خود بر مفهوم احساس جمعی استوار است و این منطبق در هر جامعه‌ای به‌وسیله دین ایجاد و تقویت می‌شود. در پژوهشی که وی با موس<sup>۲</sup> به‌صورت مشترک در زمینه طبقه‌بندی جوامع بدوی انجام دادند، توضیح داده است که دین، افراد را به تفکر دعوت می‌کند و بدون آن، اساساً انسان نمی‌تواند تفکر کند (Durkheim & Mauss, ۱۹۰۳: ۶-۷۰).

چون همه ادیان، بر تفکر بنا شده‌اند و انسان را به درک کاملی از جهان می‌رسانند. البته وی هیچ‌گونه بحثی در مورد درستی اندیشه‌های دینی مطرح نکرده است؛ زیرا معتقد است که اندیشه‌های دینی بیان‌کننده و برآورده‌کننده نیازهای اجتماعی است و بر این اساس، آن‌ها نمی‌توانند غیرواقعی یا غیر صادقانه باشند (موس، ۱۳۹۷: ۹۰) راه‌حل متمرکز دورکیم برای دین، بر سه جنبه اصلی استوار است:

**اساس اجتماعی دین:** دورکیم یک تفسیر کاملاً اجتماعی از ماهیت دین ارائه کرده است.

1- Adam Smith.

2- Marcel Mauss.

وی در ابتدا انتقاداتی را متوجه نظریه‌های فردی و روان‌شناختی کرد که سعی می‌کنند ظهور باورهای دینی را از طریق عوامل زیستی مانند رؤیا و خواب تفسیر کنند. همچنین از نظریه طبیعی ماکس مولر انتقاد کرد که دین را ناشی از عوامل طبیعی و کیهانی می‌دانست. دورکیم معتقد است که این نظریه‌ها نمی‌توانند توضیحی برای دین و تمایز بین امر مقدس و امر دنیایی ارائه دهند.

دورکیم ایده‌ها و اعمال مذهبی را به‌عنوان نماد گروه اجتماعی در نظر گرفت. هم‌چنان‌که جامعه را منبع اصلی دین محسوب می‌کرد؛ بنابراین، دین یک سیستم واحد، از باورها و اعمالی است که مربوط به امر مقدس است. این باورها و اعمال در یک جامعه اخلاقی، شامل همه کسانی است که با آن ارتباط دارند (مصطفی‌خساب، ۱۹۹۳: ۵۳).

به گفته دورکیم، روح دین در همه جوامع، به تمایز شدید بین امر مقدس ۱ و سکولار ۲ برمی‌گردد. امر مقدس (آن‌گونه که دورکیم آن را می‌بیند) به هر چیزی که از نظر اجتماعی به‌عنوان یک راه‌حل و علاج صرفاً مذهبی معرفی می‌شود، اشاره دارد که شامل تصورات و ادراکات جمعی است و بیان‌کننده حقایق جمعی است. امر مقدس نمی‌تواند در هر زمان و مکان شکل قطعی به خود بگیرد؛ زیرا بر اساس ادیان مختلف متفاوت است. تأکید دورکیم بر این است که مقدسات از نظر ظاهر و جلوه، مذهبی و از نظر منبع و ریشه، اجتماعی هستند.

بنابراین دین مجموعه‌ای از اعتقادات و اعمال را در یک سیستم جامع می‌بیند که به ترک امور ممنوعه هم قداست می‌بخشد. این باورها در بین افراد وجود دارد و یک جامعه اخلاقی ایجاد می‌کند که هرگونه مشارکت جمعی در باورها پیش شرط وجود دین است. هم‌چنان‌که دورکیم توضیح داده است که ماهیت الزام‌آور اعتقادات و رفتارهای دینی و قدرت دین، به دلیل ارتباط آن با جامعه است.

اولین تصویر از دین: دورکیم سعی کرد اولین تصویر از دین در جوامع بدوی را توضیح دهد. نتایج وی بر اساس مطالبی بود که در مورد توتمیسم در استرالیا جمع‌آوری کرده بود؛ بنابراین ادیان توتمیسم ساده‌ترین و قدیمی‌ترین دین است که بیشتر ویژگی‌های اساسی همه ادیان را در خود دارد. دورکیم اظهار کرده است که توتمیسم، یک دین ساده است که در آن، توتم نمادی است که قبایل و طایفه‌ها برای خود در نظر می‌گیرند که ممکن است از حیوانات، گیاهان، نیروهای طبیعی یا اجسام بی‌جان گرفته‌شده باشد. مهم‌ترین عناصر در توتمیسم این است که اعضای

---

1- Profane.

2- Sacred.

قبیله معتقد باشند که نژاد آنان، از این توت‌م برخاسته است؛ به عبارتی این توت‌م، منشأ وجود آن‌ها است؛ از این رو افرادی که به یک توت‌م معتقد هستند، با یکدیگر خویشاوند هستند؛ به عبارت دیگر، خویشاوندی بر اساس وحدت خون نیست؛ بلکه نماد خویشاوندی، وحدت در عقاید و اعتقادات است. وحدتی که بر اساس وحدت در آداب، رسوم، سنت‌ها و مناسک مذهبی ایجاد می‌شود. توت‌میسیم مبتنی بر احترام و تقدیس توت‌م همه قبیله است. تقدیس بدین صورت که اگر توت‌م از جمادات باشد، لمس آن مگر در مناسبت‌های مذهبی ممنوع است. اگر توت‌م جاندار باشد، کشتن یا شکار آن و اگر از گیاهان باشد، خوردن آن ممنوع است.

توت‌میسیم در واقع پرستش حیوانات، اشیاء بی‌جان یا گیاهان نیست؛ بلکه پرستش قبیله به دلیل وجود یک نماد جمعی است که امر مقدس در آن حلول کرده است. از این رو دورکیم معتقد است که اولین دین بشر، پرستش جامعه برای خود بوده است و خدا و جامعه را یک چیز می‌داند. دورکیم تأیید می‌کند که زندگی گروهی، منشأ اصلی دین است و ایده‌ها و عملکردهای دینی به گروه اجتماعی اشاره دارد. به عبارتی، نمادهای مذهبی نمی‌توانند به محیط طبیعی یا طبیعت انسان اشاره کنند، بلکه بیشتر به واقعیت اجتماعی اشاره می‌کنند.

**کارکردهای اجتماعی دین:** وقتی دورکیم با پدیده‌های دینی مواجه شد، دین را بر اساس کارکردهای آن تعریف کرد و تمرکز وی بر مراسم و رفتارهای دینی، بیش از امور اعتقادی بود. وی معتقد است که وظیفه دین این است که افراد را به شدت از طریق امور ذیل، به جامعه پیوند دهد:

- درک (Comprehend) یعنی درک واقعیت و روابط اجتماعی؛
  - برقراری ارتباط (Communicate) به معنی ارتباط افراد با یکدیگر بر اساس مفاهیم مشترک؛
  - مشخص کردن (Specify) یعنی سازمان‌دهی ایده‌ها و روابط اجتماعی.
- از طریق این موارد، افراد دین را به‌عنوان امری الزام‌آور و مطلق می‌پذیرند. هم‌چنان‌که مجموعه‌ای از عبادت‌ها افراد را به هم پیوند می‌دهد و آن‌ها را از منیت شخصی بیرون می‌کشد و قدرت و استحکام آنان را از طریق همین پیوند، روزافزون می‌کند (ترنر، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

## ۵. تبیین سیر تطور دین بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی (ره)

از منظر تعالیم انبیا و کتب وحیانی، دین ریشه در حقیقت هستی دارد و دین‌داری برخاسته از فطرت انسان است؛ بنابراین پرواضح است که تاریخ بشر با دین آمیخته بوده است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۵، ۳).

بر اساس آیات الهی، صدور احکام تشریحی، فقط در اختیار خداوند متعال است (یوسف: ۴۰) و کسی غیر از او، شایستگی تشریح قانون و وضع مقررات را ندارد؛ زیرا فقط قوانینی در مسیر زندگی مورد احتیاج انسان است که توسط خالق آفرینش برای او تعیین شده باشد. حال باید تبیین خدای متعال را در خصوص سیر تطور دین به دست بیاوریم. در این خصوص باید گفت که حسب آیات قرآن، دین مسئله‌ای ثابت است که در بازه‌های طولانی تاریخ عمر بشر، حسب فهم و مقتضیات زمان، قسمتی از آن تبیین شده است. به عبارتی، «دین مسئله‌ای ثابت است». فهم بهتر این گزاره درگرو فهم کامل معنا و مقصود از ثبات دین است. دیدگاه‌هایی که در خصوص ثبات دین وجود دارد، بدین شرح است:

۱. مشهورترین نظریه در خصوص ثبات دین که متفکران زیادی بدان اعتقاد دارند بر این است که دین دارای یک سلسله قوانین، اصول و ارزش‌های انسانی و جهان‌شمول ثابت و تغییرناپذیر است که غبار عصری بودن و تحول آن را مکدر نمی‌کند. مرحوم امام خمینی، شهید محمدباقر صدر، علامه طباطبایی، علامه محمدتقی جعفری، استاد مطهری و سید قطب، محمد عبده و ... به این نظریه اعتقاد دارند (اقبال لاهوری، ۱۳۶۲: ۲۳؛ صدر، ۱۳۷۹: ۵۲؛ جعفری، ۱۳۹۸: ۱۰، ۱۰۲؛ همان، ۱۳۹۷: ۶۵؛ مطهری، بی‌تا: ۴۶). علامه طباطبایی معتقد است که «اما احکام الهی که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی حتی ولی امر نیز حق این را ندارد که آن‌ها را به مصلحت وقت تغییر دهد» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۵۳)، امام خمینی معتقد است «آنچه در حقیقت اسلام معتبر است و پذیرنده‌ی آن مسلمان محسوب می‌شود عبارت است از اصل وجود خدا و یگانگی او، نبوت و احتمالاً اعتقاد به آخرت، بقیه قواعد عبارت‌اند از احکام اسلام که دخالتی در اصل اعتقاد به اسلام ندارند» (خمینی، بی‌تا: ۳، ۳۲۷-۳۲۸) شهید مطهری اتصال ادیان و پیامبران را منوط به همین مسئله دانسته است و معتقد است: «پیامبران با همه اختلافات فرعی و شاخه‌ای حامل یک پیام و وابسته به یک مکتب بوده‌اند» (مطهری، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

۲. پاره‌ای از اندیشمندان ثبات دین را به ثبات فاعل و قابل آن دانسته‌اند. بدین معنا که سرچشمه دین ذات حق تعالی است و از آن‌رو که در حق تعالی تغییر و تحول تصور ندارد، این حکم بر مخلوق او که دین اسلام باشد، نیز سرایت نموده و آن را به وصف ثبات می‌آراید. از سوی دیگر ظرف پذیرش دین فطرت انسان است و فطرت انسانی که توحید طلب است، تحول‌ناپذیر است. چون در غیر این صورت انسان فطرتاً خداجو نخواهد بود. از این‌رو دین اسلام

که دین توحیدی است مطابق و مناسب با فطرت الهی بشر است و چون فطرت تحول‌پذیر نیست، طبعاً دینی که مطابق این فطرت و بر اساس آن، شکل گرفته است نیز ثابت است؛ بنابراین نمی‌توان فطرت را ثابت دانست و دین را متحول یا برعکس؛ چون تخلف قابل از مقبول پدید می‌آید که معقول و ممکن نیست. «برهان اولی که برای ثبات دین اقامه شده است، مبتنی بر مبدأ فاعلی دین است. این برهان از انضمام دو آیه ۱۹ آل عمران (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) و آیه ۹۶ سوره نحل (وَمَا عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا الْيَقِينُ) حاصل می‌شود. برهان دوم مبتنی بر فطرت انسانی است که مبدأ قابلی دین است. به این بیان که اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسان نازل شده است و فطرت انسان امری ثابت و تغییرناپذیر است، چنانکه فطرت اصیل همه انسان‌ها متحد است». پس می‌توان ثبات دین را اثبات کرد.

۳. برخی نیز معنای کمی از ثبات دین بیان کرده‌اند. بدین معنا که دین را مجموعه‌ای از کتاب، سنت و رفتار پیشوایان دین می‌دانند. این بعد دین، ثابت دارد؛ اما فهم انسان‌ها از شریعت دچار تغییر می‌شود. آنچه ثابت می‌ماند خود شریعت است و آنچه عوض می‌شود، فهم آدمیان است (سروش، ۱۳۷۴: ۱۰۸؛ ابوزید، ۲۰۰۰: ۸۷) البته معنای صامت بودن دین سروش نیز<sup>۱</sup> در راستای همین معنا فهم می‌شود.

در مجموع، مؤلف معتقد است که سیر تطور دین از زمان حضرت آدم (ع) تا زمان آخرین پیامبر خدا یعنی حضرت محمد (ص)، دلالت بر نقصان دین پیامبران پیشین نمی‌کند. هر دینی برای اهل زمان خود، دین کامل است؛ به عبارتی ممکن نیست دین ناقص از طرف خداوند متعال نازل گردد. البته ممکن است همین دین کامل، برای زمانه‌ای دیگر، کامل نباشد و نیاز به اضافات و یا تغییرات داشته باشد؛ مثل اینکه یک برنامه کامل و جامع برای کودکان دوره دبستان، لزوماً برای دانش‌آموزان دوره دبیرستان کامل نیست؛ به عبارت دیگر، علت و فلسفه ارسال رسل آن‌هم با کتب آسمانی مختلف، همین مسئله است.

بشر در حال تکامل و تغییر است و فهم و درک انسان اولیه با انسان کنونی بسیار متفاوت است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ۷: ۱۰۵). همین تفاوت‌ها، می‌طلبد که دین در سطوح مختلف نازل گردد تا قابلیت فهم برای افراد داشته باشد. هنگامی که بشر استعداد لازم برای فهم درست

---

۱- دین، صامت و گنگ است و شبیه به انبانی است که کالاهای مختلف دارد، ولیکن عاجز از توزیع، توضیح و تعریف آنهاست. به این ترتیب دین تا زمانی که دین است و به فهم دینی گذر نکرده باشد، صامت و ساکت باقی می‌ماند و این در واقعیت بیرونی جز ثبوت دین را نمی‌رساند (سروش، ۱۳۷۴: ۱۰۸).

دستورات پایانی را پیدا کند، این دین نازل می‌شود و قاعدتاً نیازی به ارسال پیامبر و دین جدید نخواهد بود که از این مسئله، تعبیر به خاتمیت می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲، ۶: ۴۱).

بنابراین طبق دیدگاه اسلام، دین خدا یکی است و از اولین روز پیدایش بشر، با وی همراه بوده است. به تصریح قرآن کریم، تاریخ پیدایش دین که همان دین اسلام است «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) هم‌زمان با پیدایش انسان است. اولین فرد انسان یعنی حضرت آدم (ع)، به‌عنوان پیامبر خدا که وحی آسمانی به وی نازل می‌شده است، منادی یگانه‌پرستی بوده است. در قرآن کریم تصریح شده نسل کنون بشر به دو نفر مرد و زن بنام آدم و حوا منتهی می‌شود. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نسا: ۱).

دیدگاه متفکران مسلمانی مثل علامه طباطبایی و شهید مطهری درباره سیر تکامل دین، کاملاً برخلاف دیدگاه جامعه‌شناسان است که به‌صورت مفصل به آن اشاره شد. این متفکران نافی این مسئله هستند که دین انسان‌ها به‌صورت تکاملی رشد نموده است و از طبیعت پرستی شروع شده تا به بت‌پرستی و در آخر به خداپرستی رسیده است. چون تبیین شد که در نگاه جامعه‌شناسان، دین امر فطری بشر نیست؛ بنابراین برای تبیین سیر تطور دین از نگاه قرآن، باید دو مسئله ذیل یعنی بحث جامعیت و سیر تاریخی دین به لحاظ شرایط اجتماع تبیین گردد تا مشخص گردد دین الهی از ابتدا (هر نامی داشته باشد) جامع بوده است؛ بدین معنا که نقصی در آن وجود نداشته است تا درگذر تاریخ، نیاز به تکمیل داشته باشد. البته تغییر در احکام و مناسک ادیان الهی درگذر تاریخ؛ تنافی با جامعیت آن دین ندارد:

رویکرد متعادل به مسئله جامعیت دین الهی در هرزمانی این است که جامعیت دین را باید در راستای هدف و رسالت آن ملحوظ داشت و باید از هرگونه افراط و تفریط در این زمینه پرهیز کرد. با نگاهی اجمالی به قرآن و روایات درمی‌یابیم که هدف دین، تأمین سعادت دنیا و آخرت او است و چون امور دنیوی و مناسب اجتماعی تأثیر شگرفی در روحيات و کمال انسان و تأمین سعادت واقعی وی دارند، دین خاتم هرگز نمی‌تواند از دخالت در این امور چشم‌پوشی کند و باید برای تمام آن‌ها برنامه‌ای جامعه‌ارائه دهد. در این زمینه، دو رویکرد افراطی و تفریطی وجود دارد که به‌صورت مختصر، به آن اشاره می‌شود:

رویکرد افراطی، رویکرد حداکثری نسبت به جامعیت دین است.

طبق این رویکرد، دین جامع همه علوم و معارف بشری است و در همه عرصه‌های زندگی

مادی و معنوی، همه مسائل نظری و عملی را در سطح کلان و جزئی بیان می‌کند و تعالیم آن ما را از هرگونه تلاش فکری در شناخت انسان و جهان و ابعاد مختلف زندگی بی‌نیاز می‌کند؛ و لذا دین نظام‌های لازم جهت اداره جامعه را در بردارد و می‌توان علوم اجتماعی، سیاسی و تجربی نظیر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد، علم سیاست، فیزیک و شیمی و حتی علوم کامپیوتری و... را از دین استخراج کرد (ایازی، ۱۳۷۸: ۶۷-۵۹).

رویکرد تفریطی، رویکرد حداقلی نسبت به جامعیت دین است.

به اعتقاد این گروه تنها وظیفه دین ارائه رهنمودهایی برای رسیدن به سعادت و کمال اخروی انسان است؛ و مدعی‌اند دین برای اداره شئون دنیوی نیامده است و اساساً کاری به دنیای انسان‌ها ندارد و جامعیت دین را در این می‌دانند که آنچه در هدایت به کمال و سعادت اخروی انسان نقش دارد در اختیار بشر قرار دهد و اما چگونگی شناخت علوم انسانی و تجربی، تشکیل حکومت، روش اداره حکومت، چگونگی مبارزه با مشکلات و مفسدات اجتماعی، مهار قدرت سیاسی در جامعه دینی، چگونگی ایجاد عدالت اجتماعی و ده‌ها پرسش دیگر از قلمرو دین خارج است و این آدمی است که باید بدون استمداد از آموزه‌های دینی خود با سامان‌دهی مناسبات اقتصادی، سیاسی و... جامعه بپردازد؛ و دین در این زمینه‌ها تنها به کلیات بسنده کرده و از راهکار معین پرهیز کرده است و در صورتی که به تدبیر امور دنیوی و تنظیم معیشت و تعیین نظام بپردازد خود نیز دنیوی و ایدئولوژیک می‌شود و این با جاودانگی آن در تضاد است (سروش، ۱۳۷۷: ۲-۷) به بیان دیگر، قرآن برنامه سعادت انسان را بر خداشناسی و اعتقاد به یگانگی خدا بنانده است؛ آنگاه اعتقاد به معاد را از آن نتیجه می‌گیرد و سپس پیغمبرشناسی را از اصل معاد اخذ می‌کند؛ چراکه رسیدن به پاداش و جزای اعمال نیک و بد که مهم‌ترین فلسفه معاد است ممکن نیست، مگر آن که نخست از راه وحی و نبوت از طاعت و معصیت آگاه شویم. پس از این سه اصل اساسی و علاوه بر اعتقادات دیگر به بیان اصول اخلاق نیکو و صفات حسنه‌ای می‌پردازد که مناسب با اصول مزبور باشد و آنگاه قوانین عملی را که در واقع حافظ سعادت حقیقی و پرورش دهند. اخلاق نیکو و بالاتر از آن، عامل رشد و ترقی اعتقادات درست و اصول اولیه می‌باشند، پایه‌ریزی می‌کند. این برنامه، مشتمل بر همه ابعاد زندگی انسان، اعم از فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی است. اسلام، همان‌طور که برای وظایف عبادی قانون دارد، برای امور اجتماعی و حکومتی نیز، قانون و راه و رسم دارد (خمينی، ۱۳۷۸: ۹) بنابراین، مقصود از جامعیت دین آن است که در راستای هدف و رسالت خود، رئوس کلی همه معارف لازم را برای تحقق این هدف

در اختیار بشر قرار دهد، به گونه‌ای که بشر با تطبیق آن اصول کلی به صورت نظام مند بتواند هم معارف و رهنمون‌های مورد نیاز را برای رسیدن به سعادت خویش به دست آورد (گلبایگانی، ۱۳۷۹: ۱۶) همین ظرفیت، دین و مخصوصاً اسلام را در جایگاهی قرار داده است که بتواند ایده و نظر خود را در همه مسائل، اظهار کند. آن هم نظری که مطابق با فطرت سالم انسان است و همه انسان‌ها با هر فرهنگی، پذیرای آن باشند؛ یعنی اسلام، این ظرفیت را دارد که در مسائلی که دست فقیه را باز گذاشته است که اصطلاحاً به آن «منطقه الفراغ» می‌گویند و حتی با احکام ثانویه، نظر اسلام را به صورت صحیح و کامل، بیان کنند؛ به نحوی که طبع انسان، پذیرای آن باشد.

## ۶. سیر تاریخی دین به لحاظ شرایط اجتماعی بر اساس دیدگاه قرآن کریم

مقصود از تبیین این سیر تاریخی، تبیین تفاوتی است که قرآن کریم بین دین موجود و دین مطلوب گذاشته است؛ زیرا خداوند متعال در آیاتی از قرآن کریم، به انتقاد از دین و نوع دین‌داری مردم پرداخته است و در آیات متعددی هم مسئله دین را تمجید کرده است. فهم این اختلاف دیدگاه قرآن کریم، منوط به این است که بین دین موجود در جامعه یا آنچه بنام دین شناخته شده است و دین مطلوب نزد خداوند متعال تفاوت قائل شد.

درواقع قرآن کریم در این مسئله، با دو گروه مواجهه دارد: گروه اول مشرکان هستند که قرآن کریم در آیات متعددی مسئله شرک، بت‌پرستی به عنوان یک دین و آیین و حتی نفی توحید را مورد بررسی قرار داده است و با صاحبان این افکار، مواجهه جدی برقرار کرده دارد. گروه دوم نیز مواجهه با مسئله تحریف ادیان الهی است؛ یعنی کسانی که بنام یک دین الهی و آسمانی، تفکری را در جامعه القاء می‌کنند که آن نگرش در مقابل آموزه‌های صحیح آن دین است. مسیحیان و یهودیانی که پیامبر اسلام را مثل فرزندان خود می‌شناختند، اما فراموش کرده‌اند که در سیر صعود، باید منتظر آخرین پیامبر باشند تا از او و دینش پیروی کنند تا به سعادت دست یابند.

در مواجهه قرآن با دسته اول باید چنین گفت که سنت الهی بر اساس تفاوت‌های ادراکی، عقلی و سرشتی انسان، به گونه‌ای است که وجود اختلاف طبیعی است؛ اما بر اساس آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره: ۲۱۳) برمی‌آید که مردم در ابتدای زندگی اجتماعی یک امت بودند؛ اما به مرور زمان، به دلیل هواهای نفسانی انسان‌ها و اقتضات زمان و مکان، جامعه متحد از بین رفت. به همین دلیل، پیامبرانی آمدند تا مردم را پند و اندرز دهند. با افزایش این اختلافات

که ریشه آن نابرابری‌های اجتماعی است، پیامبرانی به همراه کتاب‌های آسمانی فرستاده شدند تا علاوه بر هدایت مردم، زعامت و رهبری و به عبارتی امامت جامعه را هم بر عهده گرفتند (خیری، ۱۳۷۹، ۱: ۵۱) از آیه ۱۱ سوره یونس نیز همین مفهوم قابل برداشت است. «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ».

بنابراین بر اساس نگاه قرآن کریم، جامعه بدون دین ممکن نیست. سیر تحول دین بر اساس این آیات و روایات مرتبط با آن، بدین گونه قابل شرح است که مرحله امت واحده از زمان حیات بشر یعنی از زمان حضرت آدم (ع) تا حضرت نوح (ع) بوده است (طبرسی، بی تا: ۲، ۲۸۱). در مرحله دوم که اختلافات شروع شده است، پیامبران الهی فرستاده شدند که باید به اقتضاء زمان و مکان قوم خود با قوم خود صحبت کنند. در نهایت هم چون رسالت پیامبر گرامی اسلام، جهانی و كافة للناس (سبا: ۳۴) است، دیگر مسئله زبان قوم در خصوص ایشان مطرح نیست. پس در سیر تحول ارسال دین، اول امت واحده است. بعد با شروع اختلاف که ریشه آن نابرابری‌های اجتماعی است، پیامبرانی برای انذار و تبشیر فرستاده شدند و نه ایجاد حکومت؛ یعنی پیامبران وظیفه حاکمیت نداشتند. در مرحله سوم، پند و اندرز رسول کافی نبود، پیامبر باید دارایشان حاکمیت و زمامداری باشد؛ یعنی پیامبرانی که امام هم باشند تا دوباره تبدیل به امت واحده شوند. یک امت که باید یک زمامدار داشته باشد. نهاد سیاست از یکجا مدیریت شود. این سیر تاریخی به لحاظ شرایط اجتماعی است (خیری، ۱۳۷۹، ۱: ۵۲)؛ بنابراین بر اساس این نوع مواجهه، شأن نزول آیات مرتبط، تمجید و تحسین دین و دین‌داری است.

در مواجهه قرآن با گروه دوم، آیتی نازل شده است که در آن آیات، به مذمت دین موجود و یا نکوهش اعتقادات غلط پیروان برخی ادیان در جامعه پرداخته شده است. مثلاً قرآن با دو آیه «وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً» (نساء: ۱۷۱) و «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» (مائده: ۷۳) به اعتقاد مسیحیت در خصوص تثلیث اشاره کرده است و بار دیگر گونه اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح، این عقیده را کفرآمیز و شرک‌آلود دانسته است (مائده: ۷۲؛ نساء: ۱۷۱).

یا در تعبیر دیگری، قرآن پیروی چشم‌بسته از دین پدران را ناپسند دانسته است. «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ» (مائده: ۷۲؛ سوره نساء: آیه ۱۷۱) تعبیر امت در این آیه، به معنای دینی است که بر آن اجتماع کرده بودند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۳) در آیه ۱۰۴ سوره مائده نیز پیروی از آیین و روش گذشتگان مذمت شده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا

وَلَا يَهْتَدُونَ»؛ و هنگامی که به آنان گویند به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر آئید، گویند: روش و آیینی که پدرانمان را بر آن یافته‌ایم، ما را بس است. آیا اگر پدران آن‌ها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند، باز از آن‌ها پیروی می‌کنند؛ بنابراین به روشنی مشخص است که بر اساس دیدگاه قرآن کریم، اعمال پیروان یک دین به عبارتی دین‌داران، ملاک ارزیابی یک دین قرار ندارد. چون ممکن است پیروان یک دین، اعتقادات یا مناسکی را انجام دهند که مطابق با آموزه‌های اصیل آن دین نباشد. بله اگر عمل پیروان، مورد بررسی کسی به‌عنوان دین قرار بگیرد، ممکن است به این نتیجه برسد که این دین واقعاً آفون توده‌ها هم هست و مجبور به تقدس زدایی از آن گردد. پس ملاک و ارزیابی مسئله سیر تطور دین هم باید دین مطلوب و نه دین موجود در جامعه باشد.

## یافته‌های تحقیق

جدول شماره ۱. تبیین دیدگاه دورکیم و علامه در مسئله سیر تطور دین

تبیین دیدگاه در خصوص سیر تطور دین	
<p>دورکیم سیر تطور دین را فردی (ظهور باورهای دینی از طریق برخی عوامل بیولوژیکی مانند رؤیا و خواب) و روان‌شناختی (ظهور باورهای دینی ناشی از عوامل طبیعی و کیهانی) نمی‌داند. دورکیم توتیمیس را شکل ساده و اولیه دین و جامعه را منبع اصلی دین دانست. وی با این تفسیر کاملاً اجتماعی از ماهیت دین، سیر تطور آن را نیز شفاف کرده است که چون وظیفه دین این است که افراد را به‌شدت از طریق خود، به جامعه پیوند دهد؛ بنابراین سیر تطورات دین هم بر اساس نوع جوامع، مشخص خواهد گردید. دورکیم بر اساس تقدیس جامعه، به عناصری مثل توتیم دست‌یافته است؛ توضیح این‌که در جوامع بسیط، تقسیم‌کار اجتماعی شکل نگرفته است، به خلاف جوامع پیشرفته که چون نوع همبستگی تغییر کرده است و ارگانیکی است، به همین دلیل به باورهای دینی کمتر نیاز است. به عبارتی کارکرد باورهای دینی در حوزه وجدان فردی و اختیار انسان‌ها خود را نشان می‌دهد، نه در مسائل کلان اجتماعی. البته بخشی از دین که ایجادکننده وجدان جمعی است، در کلیت جامعه پایدار می‌ماند.</p>	دورکیم
<p>سیر تطور دین در بیان ایشان بدین گونه است که دین از اول تا آخر جهان یکی است و به فطرت و سرشت بشر وابسته است؛ بنابراین از نظر قرآن، انسان و اجتماع تحول و تکامل دارند، اما دین همان دین است و تغییر و تحول تکاملی در ماهیت نداشته است. عناصر اساسی دین از نگاه قرآن کریم، از زمان حضرت آدم تا آخرین پیامبر اسلام، کاملاً یکسان است. محتوای تمام ادیان توحید است و به اقتضاء مکان و زمان، فهم انسان‌ها، شرایع اجتماعی و مناسبات سیاسی، نحوه ارائه این محتوا تغییر کرده است. به عبارتی شریعت‌ها متفاوت بوده‌اند، اما دین مسئله‌ای ثابت است. هرچه آمادگی بشر برای پذیرش مفاهیم و آموزه‌های دینی، بیشتر شده، شریعت هم متکامل‌تر شده است. لذا اسلام جامع تمام شرایع گذشته است که با خصوصیت جامعیت خود، اهداف تمام شرایع گذشته را محقق کرده است؛ بنابراین سیر تطور دین از نگاه قرآن، با جامعیت دین باید تبیین گردد که دین (با هر نامی) الهی از ابتدا جامع بوده و نقصی در آن وجود نداشته است تا درگذر تاریخ، نیاز به تکمیل داشته باشد. البته تغییر در احکام و مناسک ادیان الهی درگذر تاریخ؛ تنافی با جامعیت آن دین ندارد؛ بلکه به فهم انسان‌ها بستگی دارد. مثلاً در زمان حضرت موسی (ع) فهم بشر از طریق محسوسات بوده است، معجزات حضرت هم محسوس بوده است. مبنای تکامل قابلیت فهم انسان‌ها در هر زمان و مکان و اقتضانات متفاوت آن است.</p>	علامه طباطبایی

جدول شماره ۲- مقایسه و استنتاج دیدگاه علامه در خصوص نظریه دورکیم

<p>۱. دین پدیده‌ای با خاستگاه الحادی، بشری یا اجتماعی نیست تا در اثر تغییر و تحولات شرایط و زمان، نیاز به تطور و همسانی با شرایط داشته باشد. فطری بودن و جامع بودن دین، دو عنصر اساسی برای عدم احتیاج دین به تغییرات ماهوی است.</p>	<p>انتقادات برداشت‌شده از فرمایشات علامه طباطبایی نسبت به نظرات دورکیم در حوزه سیر تطور دین</p>
<p>۲. ماهیت دین درگذر تاریخ تغییر نکرده است تا دین نیاز به تکمیل داشته باشد.</p>	
<p>۳. عناصر همه ادیان الهی، یکسان است و تغییری در این عناصر شکل نگرفته است تا گمان تغییر، تحول و تطور در دین ایجاد گردد.</p>	
<p>۴. دیدگاه قرآن در خصوص سیر تطور دین، دیدگاهی یکپارچه است؛ یعنی این دین از بدو خلقت اولین انسان تا آخرین مخلوق توسط خداوند تعالی با هدف ایجاد تضمین سعادت زندگی دنیوی و اخروی با انسان و جامعه انسانی همراه شده است و چون هدف یکسان است، دین نیز جامع این هدف از ابتدا تاکنون بوده است.</p>	

### نتیجه‌گیری

بنابراین بر اساس فرمایشات علامه طباطبایی (ره)، می‌توان به این نتیجه رسید که علت رسیدن دورکیم به فهم خود در موضوع سیر تطور دین، پیش فرض‌های اشتباه وی بوده است. چون آنچه به‌صورت تبیینی درباره منشأ سیر تطور دین از منظر اندیشمندان علوم اجتماعی و ازجمله دورکیم ارائه شده است، اشتباهات فاحش دارد که به‌قرار ذیل است:

۱. وجود دین در هر زمان و مکان، دلیل وجود یک ریشه مشترک برای همه ادیان متنوع دانسته شده است. حتی ادیان متکامل بعدی را هم نشئت گرفته از این نوع ساده دانسته‌اند؛ بنابراین این مسئله که نقطه ابتدایی دین و تکامل و غایت دین بر اساس چه شاخصی باید مشخص گردد تا بتوان الگوی تحولی برای ادیان ارائه داد، محل تأمل دقیق است. دین‌پژوهان متأخر هم مثل الیاده، معتقدند که داده‌های ظنی این مسئله فراوان است و مسیرهای تک‌خطی رشد ادیان، قابل استناد نیست.

۲. نتایج به‌دست‌آمده توسط مردم‌شناسان از جوامع اولیه و انسان ابتدایی (که معمولاً تبیین دانشمندان بعد هم مبتنی بر همین تبیین است) عادتاً با شواهد تجربی از جوامع ابتدایی به‌دست‌آمده است. به عبارتی با یک نگاه تسامحی و همراه باتساهل، به جامعه نگریسته است و آن را به دیگر جوامع هم تسری داده است؛ بنابراین یک قبيله بررسی شده است و نتایج آن به همه جوامع اولیه تسری داده شده است.

۳. مطالعات جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی و روان‌شناسی درباره دین دارای سوء گیری است؛ به این معنا که بدون دلیل، انسان‌های اولیه را تحقیر کرده و آنان را عقب‌مانده ذهنی یا کودک یا روان‌نژند قلمداد کرده‌اند یا حتی آن‌ها را حیوانات برتر دانسته‌اند. تقلیل سطح قوای ادراکی و هوشی آن‌ها، از پیش‌فرض‌های سوء گیرانه به انسان‌های گذشته است. مطالعات آنان نسبت به اسطوره‌های کهن و یا ادیان باستانی با همین برداشت‌ها مواجه است. حتی سحر و جادو دانستن ادیان پیشرفته تاریخی و یکی دانستن ادیان متکامل با ادیان ابتدایی به دلیل داشتن یک جوهر یکسان، یکی دیگر از مثال‌های همین نگرش سوء گیرانه است.

۴. اتهام نسبت به ادیان که هر دینی با منطقه خودش سازگار است، از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های اشتباه است. مردم‌شناسی هنوز به‌عنوان رهیافت مناسب در مطالعه عقاید و رفتار دینی اجتماعات اولیه و بدوی، نتوانسته از سوء گیری ارزشی به دور باشد تا حقایق آشکار و پنهان را نشان دهد.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

- ۱- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲- ابوزید، نصر حامد، (۲۰۰ م)، مفهوم النص، دراسة فی علوم القرآن، بیروت، المركز الثقافی العربی.
- ۳- اسمیت، آدام، (۱۳۵۷)، ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیمزاده، تهران، انتشارات پیام.
- ۴- اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۷۲)، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احد آرام، تهران، رسا قلم.
- ۵- ایازی، سید محمد علی، (۱۳۷۸)، جامعیت قرآن، رشت، چاپ اول، انتشارات کتاب مبین.
- ۶- ترنر، برایان، (۱۳۷۹)، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران، نشر مرکز.
- ۷- جعفری، محمد تقی، (۱۳۹۷)، تکاپوی اندیشه‌ها (مجموعه‌ای از مصاحبه‌ها و گفتگوهای شخصیت‌های خارجی با علامه جعفری)، چاپ دوم، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۸- جعفری، محمد تقی، (۱۳۹۸)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۹- خشاب، سامیه مصطفی، (۱۹۸۷ م)، علم الاجتماع الاسلامی، قاهره، دار المعارف للطباعة والنشر.
- ۱۰- خشاب، سامیه مصطفی، (۱۹۹۳ م)، دراسات فی الاجتماع الدینی؛ الكتاب الاول: علم الاجتماع الدینی، دار المعارف، طبعة ثانية.
- ۱۱- خمینی، روح الله، (۱۳۷۸)، ولایت فقیه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۱۲- خمینی، روح الله، (بی تا)، کتاب الطهارة، قم، مطبعة الحکمة.
- ۱۳- خیری، حسن، (۱۳۹۹)، جامعه پردازی ۱، درآمدی بر نظام هنجاری اسلام، قم، مرکز نشر المصطفی.
- ۱۴- دورکیم، امیل، (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز.
- ۱۵- دورکیم، امیل، (بی تا)، قواعد روش جامعه شناسی، ترجمه هوشنگ نایی، چاپ پنجم، تهران، آگاه.
- ۱۶- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، لغت نامه دهخدا، تهران، روزنه.
- ۱۷- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ ق)، المفردات فی غرایب القرآن، دفتر نشر الكتاب.
- ۱۸- ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۶)، کلیات دین شناسی سرچشمه دین، کاربردها، عنصر مشترک ادیان، فصلنامه پیام حوزه، شماره ۱۴.
- ۱۹- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۴)، قبض و بسط تئوریک شریعت؛ نظریه تکامل معرفت دینی، چاپ چهارم، صراط.
- ۲۰- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، دین و اقلی و اکثری، کیان، سال هشتم، شماره ۴۱.
- ۲۱- صدر، سید محمد باقر، (۱۳۷۹)، الاسلام یقود الحیاة؛ المدرسة الاسلامیة رسالتنا، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۵۹)، خلاصه تعالیم اسلام، به کوشش داود الهامی، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
- ۲۵- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۹)، اسلام و احتیاجات واقعی هر عصر، چاپ چهارم، شیراز، انتشارات محمدی.
- ۲۶- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۷- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

- ۲۸- طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی.
- ۲۹- عابدی، احمد، (۱۳۹۵)، «تکثرگرایی دینی از دیدگاه قرآن کریم با رویکرد فقهی»، *مجله فقه و حقوق معاصر*، شماره ۲.
- ۳۰- علمی، قربان، (۱۳۸۶)، *بررسی منشاء دین و دینداری از دیدگاه علامه طباطبایی*، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، شماره ۱۰، صص ۹۹-۱۱۶.
- ۳۱- فروهی، ناصر و دیگران، (۱۳۹۶)، *سیر تطور اصول دین در مکاتب اهل سنت*، نشریه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره ۲۷، صص ۱۱۳-۱۳۴.
- ۳۲- فضایی، یوسف، (۱۳۸۴)، *بنیان‌های اجتماعی ادیان ابتدایی*، تهران، شرکت انتشاراتی پویان فرنگار.
- ۳۳- کریشنان، رادا؛ آشوری، داریوش، (۱۳۵۰)، «دین در شرق و غرب»، *مجله فرهنگ و زندگی*، شماره ۷، صص ۹۹-۱۱۳.
- ۳۴- کلاتری، عبدالحسین؛ کلاتری میترا، (۱۳۹۱)، «دینداری در نسل‌های مختلف؛ مطالعه موردی شهرستان ساری»، *فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره ۱، شماره ۲، صص ۱۷۳-۲۰۰.
- ۳۵- گلیایگانی، علی ربانی، (۱۳۷۳)، *جامعیت و کمال دین*، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۳۶- گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۳)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منصور صبور، تهران، نشر نی.
- ۳۷- محسنی، منوچهر، (۱۳۸۱)، *مقدمات جامعه‌شناسی*، چاپ هجدهم، تهران، نشر دوران.
- ۳۸- مرادی، رامین؛ خان محمدی، احسان، (۱۳۹۹)، «بررسی وضعیت دینداری جوانان و برخی از عوامل مرتبط با آن»، *مجله جامعه‌شناسی کاربردی*، سال ۳۱، شماره ۷۷، صص ۱۰۹-۱۳۲.
- ۳۹- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۲)، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۴۰- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، *جامعه و تاریخ؛ مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی*، تهران، صدرا.
- ۴۱- مطهری، مرتضی، (بی تا)، *وحی و نبوت*، تهران، صدرا.
- ۴۲- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۸۴)، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۳- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- ۴۴- منصور جمشیدی، فتانه، (۱۳۹۷)، *سیر تکامل ادیان از دیدگاه جامعه‌شناسان غربی و جامعه‌شناسان متفکران مسلمان*، دومین کنفرانس بین‌المللی نوآوری و تحقیق در اخلاق و تربیت، مناسبات دین و روانشناسی.
- ۴۵- موس، مارسل، (۱۳۹۷)، *نظریه عمومی جادو*، ترجمه حسین ترکمن نژاد، تهران، مرکز.
- ۴۶- یوسفی، صفر، (۱۳۸۷)، *سیر تحول دین و مذهب در مازندران*، نشریه فقه و تاریخ تمدن، دوره ۴، شماره ۱۶، صص ۱۶۷-۱۹۲.

47- Durkheim, Émile & Mauss, Marcel (1903), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, vol 6.

48- [https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%DB%8C%D9%86#cite\\_ref-EB2012\\_12-0](https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%DB%8C%D9%86#cite_ref-EB2012_12-0).

49- <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%DB%8C%D9%84%D9%88%DA%A9>.

## REFERENCES

\*The Holy Quran.

1. Abedi, Ahmad, (1395), "Religious pluralism from the perspective of the Holy Quran with a jurisprudential approach", *Contemporary Jurisprudence and Law Journal*, No. 2.
2. Abu Zayd, Nasr Hamed, (2000), *Mafhoum al-Nass*, Study in the Sciences of the Qur'an, Beirut, Center of Arabic Cultur.
3. Al-Raghib Isfahani, Husain bin Muhammad, (1404 AH), *al-Mufardat fi Ghraib al-Qur'an*, Al-Kitab Publishing House.
4. Ayazi, Seyyed Muhammad Ali, (1378), *Jameiyat al-Qur'an*, Rasht, 1st edition, Kitab Mobin Publications.
5. Dehkhoda, Ali Akbar, (1373), *Dehkhoda Dictionary*, Tehran, Rozaneh.
6. Durkheim, Emil, (1383), *Basic Forms of Religious Life*, translated by Baqer Parham, 3rd edition, Tehran, Markaz Publishing house.
7. Durkheim, Emil, (n.d), *Rules of Sociological Method*, translated by Hoshang Naibi, 5th edition, Tehran, Aghaz.
8. Durkheim, Émile & Mauss, Marcel (1903), "De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, vol 6.
9. Elmi, Ghorban, (1386), "Examining the origin of religion and religiosity from the perspective of Allameh Tabatabai", *Islamic Philosophy and Theology Quarterly*, Ayeneh Ma'rifet, No. 10, pp. 116-99.
10. Fazaei, Youssef, (1384), *Social Foundations of Elementary Religions*, Tehran, Pooyan Farnegar Publishing Company.
11. Forouhi, Naser et al., (1396), "The evolution of the principles of religion in Sunni schools", *Theological Research Journal*, No. 27, pp. 113-134.
12. Giddens, Anthony, (1373), *Sociology*, translated by Mansour Sabouri, Tehran, Ney Publishing.
13. Golpaygani, Ali Rabbani, (1373), *Comprehensiveness and perfection of religion*, 1st edition, Tehran, Cultural Institute of Knowledge and Contemporary Thought.
14. Ibn Faris, Ahmad, (1404 A.H.), *Mujam al-Maqayis al-Lughah*, Qom, Maktab al-Illam al-Islami.
15. Iqbal Lahouri, Muhammad, (1372), *Revival of Religious Thought in Islam*, translated by Ahad Aram, Tehran, Rasa Qalam.
16. Jafari, Mohammad Taqi, (1397), *Movements of Thoughts (a collection of interviews and conversations of foreign personalities with Allameh Jafari)*, 2nd edition, Qom, Islamic Culture Publishing House.
17. Jafari, Mohammad Taqi, (1398), *translation and interpretation of Nahj al-Balaghah*, Qom, Islamic Culture Publishing House.

18. Kalantari, Abdul Hossein; Kalantari Mitra, (1391), "Religiosity in different generations; A case study of Sari city", Journal of Social Studies and Research in Iran, Vol. 1, No. 2, pp. 173-200.
19. Khairy, Hassan, (1399), Socialization, an introduction to the normative system of Islam, Qom, Al-Mustafa Publishing Center.
20. Khashshab, Samia Mustafa, (1987 AD), Islamic Social Sciences, Cairo, Dar al-Ma'arif for publishing and publishing.
21. Khashshab, Samia Mustafa, (1993 AD), Studies in Islamic Society; First Book: Islamic Social Sciences, 2nd edition, Cairo, Dar al-Maarif.
22. Khomeini, Ruhollah, (1378), Velayat Faqih, Tehran, Institute for Editing and Publishing the Works of Imam Khomeini (RA).
23. Khomeini, Ruhollah, (n.d), Kitab al-Taharah, Qom, Al-Hikma Press.
24. Krishnan, Radha; Ashuri, Dariush, (1350), "Religion in the East and the West", Culture and Life Magazine, No. 7, pp. 113-99.
25. Makarem Shirazi, Naser et al., (1362). Tafsir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
26. Makarem Shirazi, Nasir et al., (1384), Payam Qur'an, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
27. Mansouri Jamshidi, Fattaneh, (1397), "The evolution of religions from the perspective of Western sociologists and Muslim sociologists and thinkers", 2nd international conference on innovation and research in ethics and education, relations between religion and psychology.
28. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1392), Islamic Legal Theory, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA).
29. Mohseni, Manouchehr, (1381), Introduction to Sociology, 18th edition, Tehran, Doran Publishing House.
30. Moradi, Ramin; Khan Mohammadi, Ehsan, (1399), "Investigation of the religiosity status of young people and some factors related to it", Journal of Applied Sociology, Year 31, No. 77, pp. 109-132.
31. Moss, Marcel, (1397), The General Theory of Magic, translated by Hossein Turkmannejad, Tehran, Markaz.
32. Motahari, Morteza, (1392), Society and History; An introduction to Islamic worldview, Tehran, Sadra.
33. Motahari, Morteza, (n.d), Revelation and Prophethood, Tehran, Sadra.
34. Rabbani Golpaygani, Ali, (1376), The Generalities of Religion, the source of religion, applications, the common element of religions, Payam Howzah Quarterly, No. 14.
35. Sadr, Seyyed Muhammad Baqir, (1379), Al-Islam Yaqud al-Hayat; Al-Madrassa Al-Islamiya Risalatuna, Qom, Martyr al-Sadr Research and Specialized Studies Center.
36. Smith, Adam, (1357), The Wealth of Nations, translated by Sirous Ebrahimzadeh, Tehran,

Payam Publications.

37. Soroush, Abdul Karim, (1374), *The Theoretical Development of Shariat; The theory of evolution of religious knowledge*, 4th edition, Sirat.
38. Soroush, Abdul Karim, (1377), *Religion and Minimality and Maximality*, Kian, Year 8, No. 41.
39. Tabarsi, Fazl bin Hasan, (n.d), *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Al-Alami Institute.
40. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1374), translation of *Tafsir al-Mizan*, Qom, Islamic Publishing House.
41. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (2013), *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Al-A'lami Institute.
42. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein, (1359), *Summary of Islamic teachings*, by Davoud Elhami, Qom, Dar al-Tabligh al-Islami.
43. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1368), *Principles of Philosophy and the Method of Realism*, Tehran, Sadra.
44. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1369), *Islam and the Real Needs of Every Age*, 4th edition, Shiraz, Mohammadi Publications.
45. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1378), *Shia in Islam*, Qom, Islamic Publications Office.
46. Turner, Brian, (1379), *Max Weber and Islam*, translated by Saeed Vesali, Tehran, Markaz publishing house.
47. Yousefi, Safar, (1387), "The evolution of religion and mazhab in Mazandaran", *Jurisprudence and History of Civilization*, Vol. 4, No. 16, pp. 167-192.
48. [https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%DB%8C%D9%86#cite\\_ref-EB2012\\_12-0](https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%DB%8C%D9%86#cite_ref-EB2012_12-0).
49. <https://fa.wikipedia.org/wiki/%D8%B4%DB%8C%D9%84%D9%88%DA%A9>





University of Holy Quran  
Sciences and Education



Quarterly of Quran  
and Social Sciences

## Quarterly of Quran and Social Sciences

*Vol.3, No.2, Serial.10, Summer 2023*

**Publisher:** University of Holy Quran Sciences and Education

**Director-in-Charge:** davoud saemi

**Editor-in-Chief:** Ebrahim Ebrahimi

### Editorial Board:

- **Dr. Ebrahim Ebrahimi**, Professor of Allameh Tabatabai University
- **Dr. Mohammad Hadi Amin Najj**, Professor of Payam Noor University
- **Dr. Shahla Bagheri**, Associate Professor of Khwarazmi University
- **Dr. Hossein Bostan**, associate professor of the field and university research institute
- **Dr. Ali Hassan Beigi**, Associate Professor of Arak University
- **Dr. Seyyed Abdul Rasool Hosseinizadeh**, Associate Professor of the University of Sciences and Education of the Holy Qur'an
- **Dr. Hassan Khairi**, Associate Professor of Islamic Azad University
- **Dr. Hossein Suzanchi**, Professor of Bagheral Uloom University
- **Dr. Karam Siavashi**, Associate Professor of Bu Ali Sina University
- **Dr. Elahe Shah Pasand**, Associate Professor of Quranic Sciences and Education University
- **Dr. Seyyed Hossein Sharafuddin**, Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute
- **Dr. Rahman Asharieh**, Associate Professor of Holy Quran University of Sciences and Education
- **Dr. Ruholah Mohammad Alinejad Omran**, Associate Professor of Allameh Tabatabai University

**Executive Director:** Mohammadreza Jalali

**Technical Editor:** Zahra Abiyar

**English translator:** Hasan Alami baktash

**This quarterly magazine is published in cooperation with the Iranian Qur'an and Ahedin Scientific Association.**

Website: <http://arq.quran.ac.ir>

E-Mail: [tahghighat.qh@quran.ac.ir](mailto:tahghighat.qh@quran.ac.ir)





University of Holy Quran  
Sciences and Education



Quarterly of Quran  
and Social Sciences

## Quarterly of Quran and Social Sciences



Vol.3, No.3, Serial.11, Autumn 2023

**Self-Control in Society; its Development Mechanisms and Removal Factors from the Perspective of the Holy Qur'an**  
Ali Asghar Shoaie

**The Social and Cognitive Foundations of the Islamic Awakening from the Perspective of the Holy Qur'an**  
Soheila Hemmati Mamou ,Fatemeh Ardeshiri ,Zahra Rezaei

**Social Effects of "Haram Eating" in Economic and Cultural Aspects from the Perspective of the Holy Qur'an**  
Hasan Noormohammadi ,Mohammad Mahdi Firoozmehr

**Structure of Political Participation Terms and Levels in The Qur'an**  
Ali Aghajani

**Socio-Political Implications of Surah Al-Kahf in the Light of its Structural Analysis**  
Ali Asghar Nasiri ,Mahdi Nasiri

**The Evolution of Religion in Society; a Comparative Study between the Opinions of Allamah Tabatabaei in Al-Mizan and Durkheim**  
Mohammad Soltanieh , Reza Azarian