

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال چهارم / شماره ۱ / بهار ۱۴۰۳ / پیاپی ۱۳

- 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 طباطبائی

○ اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی
- 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 طباطبائی

- کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
- مترجم انگلیسی: حسن عالمی پکتاش
- ویراستار ادبی: زهرا آبیاری
- طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند

این فصلنامه در ابتدا تحت عنوان «تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث» مشغول فعالیت بود که طبق نظر کمیسیون مجلات وزارت علوم در ارزیابی ۱۴۰۱، عنوان خود را به «فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی» تغییر داده است.

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 می شود.

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۱۴۰۲/۱۲/۲۶ مدیرکل محترم دفتر سیاستگذاری و برنامه ریزی امور پژوهشی، رتبه علمی این فصلنامه در سال ۱۴۰۲ همان رتبه سال قبل یعنی رتبه «ب» می باشد.

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

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 مشابهت 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 دستاورهای 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 / ۱۹۹۸م
- 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 می شوند.

فهرست منابع پایانی:

- ۱- قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی گیرند.
- ۲- در بخش References که منابع به انگلیسی درج می شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل، اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می شود. مثال: Alston, W
- ۳- درج شناسه DOI برای مقالاتی که دارای این کد هستند، الزامی است.
- ۴- منابعی که در این بخش درج می شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، 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

بررسی آثار به‌کارگیری مجازات جایگزین حبس در تحقق بعد دینی تربیت اجتماعی فرزندان افراد

بزهکار..... ۲۷ - ۸

مهدی عبداللهی‌پور، رضا رنجبر، محمد مهدی بشیری

اصول طنز اجتماعی در قرآن کریم..... ۵۷ - ۲۸

سید محمدرضا حسینی‌نیا، مهدی محمودی، روح‌الله متقی‌نیک

گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی - اجتماعی مطلوب در چهارچوب الگوی متعالی قرآن کریم... ۸۳ - ۵۸

محمدجواد حیدری، محمدجواد نوروزی‌فرانی

سیاست‌گذاری مدیریت اعتراض بر اساس آیات شریفه ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل..... ۱۱۳ - ۸۴

اصغر افتخاری، سعید نادری اصل

الگوی قرآنی سنت‌های الهی در تدبیر جامعه..... ۱۴۱ - ۱۱۴

سید حسین فخرزاع

کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت و ساختار اجتماعی با تأکید بر آیات قرآن..... ۱۷۳ - ۱۴۲

محمد عرب صالحی، فریده پیشوایی

Type of Article: Researching

Investigating the Impact of Using “Alternative Punishment to Imprisonment” in Realization of the Religious Aspect of Social Education for Children of Criminals.

Mehdi Abdollahipour¹, Reza Ranjbar², Mohammadmehdi Bashiri³

ABSTRACT

One of the most common criminal punishments in the history of the world's judicial systems is imprisonment. The devastating, negative and unwanted consequences of this punishment can be seen in society; therefore, experts in the present era have proposed a new theory under the title of “alternative punishment to imprisonment”, which has gained great popularity both in scientific and expert communities as well as among the general public. It seems that presenting this idea and its correct implementation, in addition to its psychological impact on the criminal, can also affect human society, especially his family members and children. Based on what was observed during the implementation of this notion, it can be claimed that the adversities and unpleasant consequences resulting from imprisonment have been greatly reduced. In addition, it seems that this plan has been able to be effective in the religious aspect of social education for the children of criminals. The current research aims to determine the effect of using the alternative punishment of imprisonment in the realization of the religious aspect of the social education of the children of criminals with a descriptive-analytical method. The research findings indicate that these effects are: 1) Not destroying the exemplary role of parents in front of their children; 2) Not depriving children of the source of parental love; 3) Maintaining the supervisory and caring role of parents over their children; 4) Preventing children's isolation in social environments.

KEYWORDS: Religious Aspect, Social Education, Imprisonment, Alternative Punishment, Criminals, Children.

1- Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Qom Faculty of Quranic Sciences, University of the Holy Quran, Qom, Iran (corresponding author), abdollahipour@yahoo.com

2- Master's Degree in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Quranic Sciences Qom, University of Sciences and Teaching of the Quran al-Karim, Qom, Iran, reza.ranjbar137676@gmail.com

3- PhD. student of Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran, bashir1997.mail@gmail.com





تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۱

20.1001.1.27833542.1403.4.1.1.2

10.22034/arq.2024.190458

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی آثار به‌کارگیری مجازات جایگزین حبس در تحقق بعد دینی تربیت اجتماعی فرزندان افراد بزهکار

مهدی عبداللهی پور^۱

رضا رنجبر^۲

محمد مهدی بشیری^۳

چکیده

یکی از رایج‌ترین مجازات کیفری در تاریخ نظام‌های قضایی جهان، مجازات حبس است. پیامدهای مخرب، منفی و نامطلوب این مجازات، در جامعه به‌طور محسوس قابل مشاهده است؛ از این‌رو صاحب‌نظران در عصر حاضر، نظریه جدیدی تحت عنوان «مجازات جایگزین حبس» طرح نموده‌اند که هم در مجامع علمی و تخصصی و هم در بین عموم مردم، مورد اقبال فراوانی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد طرح این ایده و البته اجرای صحیح آن، علاوه بر تأثیرگذاری روانی بر فرد بزهکار، می‌تواند بر اجتماع انسانی و به‌ویژه اعضای خانواده و فرزندان او نیز مؤثر باشد. بر این اساس و بنا بر آنچه در مدت اجرای این ایده مشاهده شده است، می‌توان ادعا نمود ناملايمات و تبعات ناخوشایند ناشی از مجازات حبس تا سطح فراوانی کاهش یافته است؛ به‌علاوه ظاهراً این طرح، توانسته در بعد

سال چهارم
شماره یک
پیاپی: ۱۳
بهار ۱۴۰۳



۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی قم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران
(نویسنده مسئول)، abdollahipour@yahoo.com

۲- دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی قم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، reza.ranjbar137676@gmail.com

۳- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران، bashir1997.mail@gmail.com

شماره الکترونیکی: ۲۷۸۳-۲۵۴۲
<https://arq.quran.ac.ir>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

از این رو و با توجه به اهمیت این موضوع، این نوشتار در پی آن است که با روشی توصیفی - تحلیلی و نیز با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به این پرسش بنیادین پاسخ دهد که مهم‌ترین آثار به کارگیری مجازات جایگزین حبس در تحقق بعد دینی تربیت اجتماعی فرزندان افراد بزهکار کدام‌اند؟ در مقام پاسخگویی به این پرسش کلیدی، در ابتدا به مفهوم‌شناسی مفاهیمی همچون حبس، مجازات، مجازات جایگزین حبس و بُعد دینی تربیت اجتماعی پرداخته شده و بعداً آن مهم‌ترین آثار به کارگیری مجازات جایگزین حبس در تحقق تربیت اجتماعی فرزندان افراد بزهکار بررسی خواهد شد.

۲. مفهوم‌شناسی

برای پرداختن هرچه بهتر به موضوع و شکل دهی نگاه عالمانه به موضوع حاضر، در نخستین گام مفاهیم دارای ارتباط با عنوان بررسی شود تا با پدیدآوران نگاهی مشترک به مفاهیم، زمینه لازم برای تنقیح و فهم هرچه بیشتر مطالب فراهم شود. مجازات: گرچه، ارباب لغت، مجازات را در دو معنای لغوی پاداش دادن و جزا دادن در نیکی و بدی به کار برده‌اند (نک: دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه مجازات)؛ اما آنچه در پژوهش حاضر مدنظر است «جزا دادن در بدی» است؛ به دیگر سخن معنای موردنظر از مجازات، کیفر یا عقوبت بوده که عبارت از جزای افعال نادرست انسان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱: ۶۱۹). همچنین در تعریفی دیگر، مجازات به معنای عقوبتی دانسته شده که در قانون برای ارتکاب جرم پیش‌بینی گردیده است. به بیان بهتر، مجازات، پاداش فعل یا ترک فعل مجرمانه و ضمانت اجرای جلوگیری از نقض قوانین اعلام شده است (قاضی، ۱۳۷۳: ۶۵۳).

حبس: حبس از نظر لغوی دارای وجوه گوناگون معنایی همچون بازداشتن، بند کردن، بستن، زندانی کردن، مکان زندان و... است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۳: ۱۵۰؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق، ۳: ۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۶: ۴۴). این واژه در اصطلاح کیفری عبارت از زندانی نمودن افراد مجرم پس از محکومیت تلقی شده است. گفتنی است واژه مورد بحث در اصطلاح حقوقی نیز به معنی سلب آزادی تن از شخص در محل معین به مدت نسبتاً طولانی قلمداد گردیده است (اسدی، ۱۳۸۶: ۳۷).

مجازات جایگزین حبس: مجازات جایگزین حبس را می‌توان مجازاتی دانست که میان حبس و آزادی مشروط قرار گرفته‌اند و در حقیقت نه سلب‌کننده آزادی‌اند و نه در معنای آزادی کامل؛ این نوع از مجازات را مجازات بینابین نیز می‌خوانند (آنسل، ۱۳۷۵: ۴۸). مارک آنسل مجازات جایگزین حبس را مجازاتی تعریف می‌کند که برای اجتناب از آثار و عواقب زیان‌بار کیفر حبس پیش‌بینی شده‌اند (حاجی تبار فیروز جانی، ۱۳۸۶: ۷۴). برای نمونه می‌توان به انجام خدماتی از قبیل درخت کاری، گل کاری، پاک‌سازی محیط شهری از زباله‌های خشک، خدمت‌رسانی به معلولان در سرای سالمندان، مطالعه و تلخیص یک یا چند کتاب آموزنده و... اشاره نمود.

تربیت: ریشه واژه تربیت را می‌توان از «ربو، یربو» یا «ربا، ربی» یا «رَبَّ» دانست که به معنای رشد و نمو، افزودن، پرورش جسمی و اصلاح و جمع کردن است (فیومی، ۱۴۰۵، ۲: ۲۱۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۴: ۲۰ - ۲۱). ریشه «ربی» یا «ربا» نیز از دیدگاه ابن فارس بر زیادی، فزونی و بلندی دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ۲: ۴۸۳). ابن اثیر نیز می‌گوید: واژه تربیت از ریشه «رَبَب» به معنای اصلاح و تدبیر و سرپرستی کردن، خوب رسیدگی کردن، به اتمام رساندن و کامل کردن است (ابن اثیر، ۱۴۰۹ ق، ۲: ۱۷۹). البته برخی از مفسران نیز در کتب تفسیری خود همین معانی را برای واژه‌های «رب» و «تربیت» ذکر کرده‌اند؛ اما تربیت از نظر اصطلاحی عبارت است از برنامه‌ریزی و فعالیت محاسبه‌شده در جهت رشد کودک، سلامت خانواده و تدبیر شئون اجتماعی برای وصول انسان به کمال دنیوی و سعادت جاویدان الهی (رهنمایی، ۱۳۸۸، ۱: ۳۸۴) بر این اساس و با توجه به مطالب پیش‌گفته، تربیت دینی را می‌توان این‌گونه تعریف نمود: پرورش جسمی و روحی انسان برای درک هدف نهایی زندگی و آموزش راه‌های رسیدن به آن که سرانجام موجبات سعادت دنیوی و اخروی انسان را پدید خواهد آورد.

۳. آثار مثبت اعمال مجازات جایگزین حبس در بعد دینی تربیت اجتماعی فرزندان

در طول تاریخ، همواره میان مسائل حقوقی - قضائی و نوع انسان، رابطه‌ای

تنگاتنگ و ناگسستنی وجود داشته است؛ به عبارتی از آنجا که دامنه اجرای مسائل حقوقی - قضایی، دایره انسان‌ها است، تصمیم‌گیری درباره میزان مجازات و نیز شیوه اجرای آن درباره هریک از پدیده‌های حقوقی - قضایی، می‌تواند جوامع بشری را مورد تأثیر و تأسی از خود قرار داده و سیر تحول خاصی را در جامعه ایجاد نماید؛ بنا بر آنچه در همه نظام‌های حقوقی - قضایی دنیا مرسوم است یکی از مهم‌ترین مجازات مرسوم و متداول جهان، «مجازات حبس» است؛ گرچه اجرای این مجازات، می‌تواند در تأمین امنیت جامعه انسانی نقش بسزایی داشته باشد؛ اما در حقیقت آسیب‌های آن نیز بر کسی پوشیده نیست؛ به دیگر سخن اجرای مجازات حبس، صرف‌نظر از امکان ایجاد هوشیاری و تبه در فرد بزهکار، می‌تواند به دلیل ایجاد محرومیت یا دست‌کم محدودیت در او، بزهکار را رسماً از جریان عادی زندگی خارج نموده و خسارات مادی و معنوی فراوانی را به وی تحمیل نماید. به علاوه، چنانچه وی دارای خانواده و زن و فرزند باشد، این آسیب‌ها و خسارت‌ها، به تبع شخص بزهکار، می‌تواند اعضای خانواده او را نیز درگیر کند؛ زیرا در جای خود ثابت شده که مهم‌ترین کانون تشکیل شاکله شخصیت اجتماعی انسان، محیط خانواده است؛ از این رو تربیت اجتماعی فرزندان خانواده افراد بزهکار، در مخاطره بیشتری قرار داشته و آسیب‌پذیری ایشان، می‌تواند، به مراتب بیش از سایرین باشد. از سوی دیگر، گرچه مسئله آسیب‌پذیری این دست از فرزندان، می‌تواند دامنه گسترده‌ای را در برگیرد؛ اما بی‌تردید یکی از مهم‌ترین حوزه‌های آسیب‌پذیر، بعد دینی تربیت اجتماعی آنان خواهد بود؛ بدین قرار می‌توان دریافت آسیب‌های اعمال مجازات حبس نه فقط فرد بزهکار بلکه جامعه انسانی را نیز می‌تواند درگیر نماید.

از این رو در عصر حاضر، نظریه مجازات جایگزین حبس از سوی صاحب‌نظران طرح گردیده و به لطف اجرای آن، بسیاری از آسیب‌ها و پیامدهای منفی مجازات حبس کاهش پیدا کرده یا حتی به‌طور کامل از میان‌رفته است؛ افزون بر آن، پیاده‌سازی این ایده، آثار مثبتی را در سطح جامعه و خانواده به منصفه ظهور گذاشته که از جمله مهم‌ترین آن، اثرگذاری این دست از مجازات جایگزین بر بعد دینی تربیت اجتماعی فرزندان افراد بزهکار است که عبارت‌اند از:

الف) عدم تخریب نقش الگویی والدین

خانواده از مهم‌ترین ارکان اجتماعی است که نقش بی‌بدیلی در شکل‌گیری نظام رفتاری افراد در سطح جامعه ایفا می‌کند. فرزندان در آغاز تولد در بستر این محیط امن رشد نموده و چنانچه به شیوه صحیح و مطلوب پرورش یابند، قدرت تمییز مسائل، اعم از خوب و بد را به‌مرور کسب نموده و آمادگی لازم را به‌منظور به‌کارگیری این مهارت‌ها در سطح اجتماع، به دست خواهند آورد. بدین قرار، نخستین الگوهای عملی در راستای تربیت اجتماعی هر فرد، بزرگ‌ترهای حاضر در خانواده وی ماست؛ به‌ویژه پدر و مادر که می‌توانند بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری شخصیت او داشته باشند. این امر در جای خود ثابت شده (نک: عباسی مقدم، ۱۳۷۱: ۴۱-۴۲) که وراثت یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های اثرگذار در تربیت فرزندان است. از سوی دیگر، فطرت آدمی در دوران کودکی و نیز اقتضانات و نیازهای جسمی وی باعث می‌شوند که در این دوران، بیشترین ارتباط با والدین صورت پذیرفته و میزان تربیت‌پذیری کودک از والدین بسیار عمیق‌تر گردد؛ به‌دیگر سخن، اقتضای دوران کودکی آن است که او با اعتماد و اطمینان، هر رفتاری را که از والدین سر می‌زند، درست و نیک به‌شمار آورده و آنان را الگوی خویش قرار دهد؛ بنابراین روحیه الگوپذیری کودک، می‌تواند فضایی ایجاد کند که خانواده از بستر آن، زمینه پرورش عادت‌ها، خصلت‌ها و خلقیات پسندیده (ناپسند) را در وی فراهم نماید. ناگفته پیداست یکی از زمینه‌های مؤثر در تربیت اجتماعی فرد، توجه پدر و مادر به آموزش مفاهیم دینی به وی است (حسینی بهشتی، ۱۳۸۱: ۸۹) بدیهی است در خانواده‌ای که آموزه‌ها و تعالیم دینی از سوی والدین رعایت می‌گردد، اصولاً بایست زمینه فراگیری اصول اعتقادی در فرزندان فراهم‌تر باشد؛ حال در سوی مقابل می‌توان خانواده‌ای را در نظر گرفت که یکی از والدین یا هر دو آنان، بزهکاری خاصی را مرتکب شده و به استناد قانون و به حکم دستگاه قضا، مجازات حبس برایشان در نظر گرفته‌شده و زندانی گردند؛ به نظر می‌رسد بعد دینی فرزندان تربیت‌یافته در چنین خانواده‌ای، به دلیل محرومیت از الگوی دینی و اعتقادی مناسب یا عدم امکان بهره‌مندی از آموزش دینی والدین، دچار اختلال شده و

تربیت اجتماعی‌شان، ابتر بماند. چنانچه مجازات جایگزینی برای حبس در نظر گرفته شود، فرزندان افراد بزهکار با تبعات تلخ مجازات حبس، درگیر نشده و از نقش الگویی تربیت والدین خویش محروم نخواهند شد. افزون بر این، فرد بزهکار نیز می‌تواند رندانه و هنرمندانه، بزه خویش را از آنان پنهان نماید تا به الگویی نامناسب برای فرزندان تبدیل نگردد. امام رضا (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «الْمُسْتَبْرِي بِالْحَسَنَةِ يَعْدِلُ سَبْعِينَ حَسَنَةً وَالْمُدْبِعُ بِالسَّيِّئَةِ مَخْذُولٌ وَالْمُسْتَبْرِي بِهَا مَغْفُورٌ لَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۴۲۸)؛ پنهان داشتن حسنه، برابر هفتاد حسنه است و فاش کننده گناه مخذول است و نهان کننده آن آمرزیده است. با عنایت به مفاد این روایت، می‌توان دریافت هرچه بزه والدین نزد فرزندان افشا نگردد، تربیت اجتماعی فرزندان در همه ابعاد به‌ویژه در بعد دینی مصون خواهد شد. بدین قرار به کارگیری مجازات جایگزین حبس می‌تواند به‌عنوان یکی از مهم‌ترین بسترهای عدم اشاعه بزه والدین بزهکار نزد فرزندان به شمار آمده و از تخریب تربیت اجتماعی آنان تا حدود زیادی جلوگیری نماید.

ب) عدم محرومیت فرزندان از منبع محبت والدین

یکی از آثار مهم مجازات جایگزین حبس برخورداری کامل فرزندان افراد بزهکار از نعمت محبت والدین است. به دیگر سخن، چنانچه مجازات حبس برای والدین بزهکار، اجرا گردد، سایه محبتی ایشان از فرزندان سلب خواهد شد. حال آنکه، اثربخشی مؤلفه محبت در پرورش صحیح جسمی و روحی فرزند و به‌ویژه در بعد دینی تربیت اجتماعی فرزندان، بر کسی پوشیده نیست. شاید بتوان این سخن از پیامبر اکرم (ص) را به‌منظور اثبات این مدعا، اقامه نمود که فرموده‌اند: «أَجِبُوا الصَّبِيَانَ وَأَرْحَمُوهُمْ، وَإِذَا وَعَدْتُمُوهُمْ شَيْئًا فَفُوا لَهُمْ، فَإِنَّهُمْ لَا يَدْرُونَ إِلَّا أَنَّكُمْ تَرْزُقُونَهُمْ» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۳: ۴۸۳)؛ کودکان را دوست بدارید و با آنان مهربان باشید و هرگاه به آنان وعده دادید، به آن وفا کنید؛ زیرا آنان روزی دهنده خود را کسی غیر از شما نمی‌دانند.

بر این اساس روشن می‌گردد یکی از روش‌هایی که می‌توان با استفاده از آن بعد دینی تربیت اجتماعی را در فرزندان نهادینه ساخت، شیوه آموزش از طریق «محبت» است. هرچند این سخن گزاف نیست اگر گفته شود شیوه تربیت

۳. امام صادق (ع) در رابطه با ضرورت به کارگیری عنصر محبت در تربیت فرزندان و جایگاه ارزشی آن در پیشگاه خداوند متعال فرموده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيَرْحَمُ الرَّجُلَ لِشِدَّةِ حُبِّهِ لَوْلَايَهُ وَقَالَ لَهُ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ إِنَّ لِي بَنَاتٍ فَقَالَ لَهُ لَعَلَّكَ تَتَمَنَّى مَوْتَهُنَّ أَمَا إِنَّكَ لَوْتَمَنَيْتَ مَوْتَهُنَّ وَمَتْنٌ لَمْ تُؤْجَرْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَقَبْتَ رَبِّكَ حِينَ تَلْقَاهُ وَأَنْتَ عَاصٍ» (طبرسی، ۱۴۱۲ ق: ۲۱۹)؛ خداوند عزوجل به انسان، برای محبت شدید او به فرزندش، رحم می‌کند؛ [در ادامه] عمر بن یزید گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: من دارای چند دختر هستم، حضرت فرمود: شاید انتظار مرگشان را می‌کشی، بدان که چنانچه آرزوی مردن ایشان داشته باشی و بمیرند در آخرت پاداشی نخواهی داشت و با حالت عصیان و گناه خداوند را ملاقات خواهی نمود.

ج) حفظ نقش نظارتی و مراقبتی والدین

از دیگر آثار به کارگیری مجازات جایگزین حبس، حفظ نقش نظارتی و مراقبتی والدین است. امیرالمؤمنین (ع) در وصیت به امام حسن مجتبی (ع) فرموده‌اند: «إِنَّمَا قَلْبُ الْحَدِيثِ كَالْأَرْضِ الْخَالِيَةِ مَا أَلْقَى فِيهَا مِنْ شَيْءٍ قَبِلَتْهُ فَبَادَرْتُكَ بِالْأَذْبِ قَبْلَ أَنْ يَقْسُو قَلْبُكَ، وَيَشْتَغِلَ لُبُّكَ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق: ۳۹۳)؛ همانا دل نوجوان، مانند زمین کشت نشده است. آنچه در آن افکنده شود، می‌پذیرد؛ از این رو پیش از آن که دلت سخت گردد و خردت سرگرم شود، به تربیت تو همت گماشتم. در جای خود ثابت شده که در تربیت اجتماعی افراد، علاوه بر نقش وراثت، محیط و عوامل محیطی نیز می‌توانند تأثیرگذار باشند و از آنجا که ممکن است فرزندان برای پیمودن مسیر تکامل خود با خطرات و الگوهایی نامناسبی از محیط اجتماعی روبرو گردند، نیاز به مراقبت و نظارت والدین به شدت احساس می‌شود. این در حالی است که در صورت اعمال مجازات حبس برای والدین، این وظیفه نادیده گرفته شده و فرزندان والدین بزهکار، رسماً از سایه نظارت و مراقبت والدین زندانی خویش، محروم خواهند گردید! محرومیت از نقش نظارتی و مراقبتی هریک از والدین به‌ویژه پدر در تربیت فرزندان بسیار آسیب‌زا به نظر می‌رسد؛ پیامبر اکرم (ص) نقش مرد را در نظام خانواده نقش سرپرستی و پاسخگویی اعلام نموده و فرموده‌اند: «وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ» (مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۱۴۵۹)؛ مرد سرپرست خانواده خویش است و درباره آن‌ها باید پاسخگو باشد.

بدون تردید نقش نظارتی و مراقبتی والدین تأثیر بسزایی در فرایند تربیت اجتماعی فرزندان، به‌ویژه در بعد دینی خواهد داشت؛ خداوند متعال در قرآن به این نقش اشاره نموده و فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده‌هایتان را از آتشی که هیزمش مردم و سنگ‌ها خواهند بود، نگه دارید. بر آن آتش فرشتگانی سختگیر و نیرومند گمارده شده‌اند که از آنچه خدا به آنان فرمان داده است سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را که بدان مأمور شده‌اند انجام می‌دهند. محمدجواد مغنیه در تفسیر آیه یادشده آورده است: «مراد از این آیه شریفه برانگیختن احساس مسئولیت مؤمنان در رابطه با خانواده و فرزندانشان است. درواقع همان‌گونه که فرد خود را در برابر آینده فناپذیر فرزندان خود مسئول می‌داند، باید در برابر آینده فناپذیر آنان نیز احساس مسئولیت کرده و در رابطه با آن حساس باشد» (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ۷: ۳۶۵-۳۶۶). شاید بتوان سخن این مفسر را برداشتی از حدیثی از پیامبر اکرم (ص) دانست که فرموده‌اند: «أَنَّهُ نَظَرَ إِلَى بَعْضِ الْأَطْفَالِ فَقَالَ وَيْلٌ لِأَطْفَالِ آخِرِ الزَّمَانِ مِنْ آبَائِهِمْ فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ آبَائِهِمْ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ لَا مِنْ آبَائِهِمُ الْمُؤْمِنِينَ لَا يَعْلَمُونَهُمْ شَيْئًا مِنَ الْفُرَائِضِ وَإِذَا تَعَلَّمُوا أَوْلَادَهُمْ مَنَعُوهُمْ وَرَضُوا عَنْهُمْ بَعْضُ يَسِيرٍ مِنَ الدُّنْيَا فَأَنَا مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَهُمْ مِنِّي بَرَاءٌ» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ۱۵: ۱۶۴)؛ پیامبر اکرم (ص) به برخی از کودکان نگاه کردند و فرمودند: وای بر اولاد آخرالزمان از دست پدرانشان! سؤال شد یا رسول‌الله: آیا از پدران مشرک آنان اعراض می‌کنید؟ فرمودند: خیر. از دست پدران مؤمن آنها، چون واجبات دین را به فرزندان‌شان نمی‌آموزند و اگر اولاد آنها بخواهند که بیاموزند، آنان را منع می‌کنند و تنها به این قانع هستند که فرزندان‌شان از مال دنیا چیزی را به دست آورند. من از آنها بیزارم و آنها هم از من بیزارند.

گذشته از این، نادیده گرفتن یا حتی کمرنگ شدن نقش نظارتی و مراقبتی والدین، ممکن است عزت‌نفس فرزندان را کاهش داده و آنان را گرفتار اختلالات تربیتی نماید؛ به عبارتی ازجمله مهم‌ترین دستاوردهای نظارت و مراقبت والدین نسبت به فرزندان، حفظ و حتی ارتقای عزت‌نفس آنان قلمداد می‌گردد. حال

چنانچه والدین به دلیل بزهکاری، محکوم به تحمل زندان گردند، در نبود ایشان، فرزندان به دلیل آگاهی دیگران از مجازات والدین، ممکن است مورد بی احترامی و سرزنش اطرافیان و دوستان و آشنایان قرار گیرند؛ بدیهی است این امر به شدت شخصیت اجتماعی فرزندان را تخریب نموده و عزت نفس را در آنان، مخدوش خواهد ساخت که همین مسئله می تواند این دسته از فرزندان را گرفتار بیماری های روحی و روانی فراوان گرداند؛ از این رو امام صادق (ع) فرموده اند: «مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِدَلِيلَةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ۵: ۸۷۴)؛ هیچ مردی تکبر و زورگویی نمی کند، مگر به سبب ذلتی که در خود می بیند.

از این بیان حضرت، به روشنی می توان دریافت، دو بیماری معنوی تکبر و زورگویی زاییده اختلال در عزت نفس آدمی است؛ از این رو چنانچه مجازات جایگزین حبس، اعمال گردد عملاً راه برای سلب مراقبت و نظارت والدین نسبت به فرزندان، بسته شده و از پی حضور والدین و حس سایه مراقبتی و نظارتی ایشان، به نظر می رسد، عزت نفس فرزندان، حفظ گردیده و حتی تقویت هم خواهد شد. گفتنی است پدر و مادر می توانند در راه تحقق مسئولیت نظارتی و مراقبتی خود از شیوه های تشویقی و تنبیهی نیز بهره ببرند؛ زیرا با به کارگیری این روش بین درستکار و بدکار تفاوت گذاشته می شود که آثار بسیار مفیدی را در تربیت اجتماعی فرد به همراه خواهد داشت (بهشتی و فقیهی، ۱۳۸۰: ۶۵).

د) جلوگیری از انزوای فرزندان در محیط های اجتماعی

از آنجا که در بسیاری از آموزه های دین اسلام، به حفظ روحیه اجتماعی شهروندان مسلمان و پرهیز از تفرّد ایشان تأکید شده، مکتب اسلام را می توان مکتبی اجتماعی و جامعه ساز تلقی نمود؛ از این رو قرآن کریم در آیه ۲ سوره مائده فرموده است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»؛ شما مؤمنان یکدیگر را در نیکوکاری و تقوایبشگی یاری دهید و در گناه و تجاوز به یکدیگر کمک نکنید. شاید مهم ترین پیام این آیه توجه به مسئله تعاون اجتماعی و توصیه به دخالت در امور اجتماعی، به ویژه در حوزه مسائل دینی باشد. این در حالی است که بزهکاری والدین و از پی آن، تحمل مجازات حبس از سوی ایشان می تواند موجب سرخوردگی فرزندان نشان گردیده و در انزوا

فِي الصَّلَاةِ حَدَّثُ قَالَ وَمَا ذَاكَ قَالُوا خَفَّفْتَ فِي الرُّكْعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ فَقَالَ لَهُمْ أَمَا سَمِعْتُمْ صُرَاخَ الصَّبِيِّ؟» (همان، ۲۱: ۸۴)؛ [روزی] رسول خدا (ص) نماز ظهر را با مردم به جماعت برپا می نمودند؛ اما دو رکعت آخر را با سرعت اقامه کردند. پس از نماز، مردم پرسیدند: یا رسول الله، آیا در نماز اتفاقی افتاد؟ حضرت فرمودند: مگر چه شده است؟ عرض کردند: دو رکعت آخر را با سرعت ادا کردید. فرمودند: مگر صدای شیون و گریه کودک را نشنیدید؟

این مشرب و سیره عملی رسول خدا (ص)، ضمن اینکه بر حضور خردسالان و شیرخوارگان در محیط‌های اجتماعی مذهبی، مهر تأیید خواهد زد؛ با توجه به نقش الگویی حضرت در میان امت خویش و بلکه در همه جوامع انسانی، همگان را برای انجام و اجرای آن تشویق و رهنمون می سازد.

بر این اساس، این حقیقت روشن خواهد شد که چنانچه افراد بزهکار، به تحمل مجازات حبس محکوم شوند، فرزندانشان به دلیل عدم بهره‌مندی مستمر از وجود سرپرست به‌ویژه در دوران زین و تأثیرگذار کودکی و خردسالی، شاید هرگز نتوانند از این موقعیت و ظرفیت ممتاز استفاده نموده و روحیه اجتماعی گری را در خویش تقویت نمایند؛ از این رو به نظر می‌رسد به گوشه‌گیری و انزوا روی آورده و حتی از حضور در محیط‌های اجتماعی مذهبی نیز پرهیز خواهند کرد که آسیب‌های فراوان ناشی از آن در سایر دوران زندگی بر احدی پوشیده نخواهد بود؛ بنابراین وضع و تصویب مجازات جایگزین حبس، از جمله اقدامات قضایی شایسته است که دستگاه‌های عدلیه در سراسر دنیا، به‌ویژه قوه قضاییه جمهوری اسلامی به آن روی آورده‌اند.

نتیجه‌گیری

در عصر حاضر به دلیل آثار و پیامدهای زیان‌بار مجازات حبس از یکسو و عدم توفیق چندان آن در بازپروری بزهکاران از سوی دیگر، نظریه مجازات جایگزین حبس در دستگاه‌های قضایی دنیا از جمله دستگاه قضای جمهوری اسلامی، مطرح شده و در حال اجرا است. تصمیمی که انتظار می‌رود مصونیت فرد بزهکار را از عوارض و پیامدهای ناگوار حبس تا اندازه قابل توجهی تأمین نماید. گفتنی است مجازات حبس، افزون بر تأثیرگذاری منفی احتمالی بر فرد بزهکار، می‌تواند ابعاد تربیتی خانواده، نزدیکان و به‌ویژه فرزندان وی را نیز هدف قرار

وراثتی، مؤلفه‌های محیطی نیز می‌تواند در تربیت اجتماعی فرد، اثرگذار باشد؛ از این رو مراقبت و نظارت والدین نسبت به امر تربیت اجتماعی فرزندان، به‌ویژه در بعد دینی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و انکار نشدنی است. این در حالی است که در صورت اعمال مجازات حبس برای والدین، این وظیفه نادیده گرفته شده و فرزندان والدین بزهکار را در مسیر تکامل و تربیت اجتماعی که مسیری پر مخاطره است، تنها و بدون نظارت خواهد گذاشت. از این رو، در آموزه‌های دینی، محرومیت از نقش نظارتی و مراقبتی هریک از والدین به‌ویژه پدر، در تربیت فرزندان بسیار آسیب‌زا اعلام شده است.

۴. جلوگیری از انزوای فرزندان در محیط‌های اجتماعی: از آنجا که در بسیاری از آموزه‌های دین اسلام، به حفظ روحیه اجتماعی شهروندان مسلمان و پرهیز از تفرّد ایشان تأکید شده، مکتب اسلام را می‌توان مکتبی اجتماعی و جامعه‌ساز تلقی نمود؛ از سوی دیگر بنا بر آنچه در مجموعه تعالیم دینی یافت می‌شود، حضور در مکان‌ها و برنامه‌های اجتماعی مذهبی مانند نماز جماعت مساجد، به دلیل برخورداری از برکات و منافع فراوان، بسیار مورد تأکید قرار گرفته است؛ چه اینکه هراندازه میزان مشارکت و فعالیت در این گونه محیط‌های اجتماعی بیشتر باشد، نگرش‌های دینی والاتری نصیب انسان خواهد شد. چنانچه این ارتباط با مکان‌های مقدس و حضور در برنامه‌های اجتماعی مذهبی، از دوران کودکی و خردسالی شکل بگیرد، امکان نهادینه‌سازی و استمرار آن، در سایر دوران زندگی فرد، طبیعتاً بیشتر خواهد بود. بر این اساس، این حقیقت روشن خواهد شد که چنانچه افراد بزهکار به تحمل مجازات حبس محکوم شوند، فرزندانشان، به دلیل عدم بهره‌مندی مستمر از وجود سرپرست، به‌ویژه در دوران زریں و تأثیرگذار کودکی و خردسالی، شاید هرگز نتوانند از این موقعیت و ظرفیت ممتاز استفاده نموده و روحیه اجتماعی‌گری را در خویش تقویت نمایند؛ از این رو، در معرض خطر گوشه‌گیری و انزوا قرار گرفته و ممکن است حتی از حضور در محیط‌های اجتماعی مذهبی نیز پرهیز نمایند که آسیب‌های فراوان ناشی از آن در سایر دوران زندگی بر احدی پوشیده نیست.

- ۱۹- عباسی مقدم، مصطفی، (۱۳۷۱)، *نقش اسوه‌ها در تبلیغ و تربیت*، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۰- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، بی‌نا.
- ۲۱- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۰۵)، *المصباح المنیر*، قم، مؤسسه دار الهجره.
- ۲۲- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ ق)، *الوافی*، چاپ اول، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام.
- ۲۳- قاضی، ابوالفضل، (۱۳۷۳)، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق) *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- ۲۵- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۲۶- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، چاپ دوم، تهران، دار الحدیث.
- ۲۷- مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ ق)، *صحیح مسلم*، چاپ اول، قاهره، دار الحدیث.
- ۲۸- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۹- مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ ق)، *التفسیر الکاشف*، چاپ اول، قم، دار الکتب الإسلامية.
- ۳۰- نوری، حسین، (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

REFERENCES

The Holy Quran.

- 1- Abbasi Moghaddam, Mostafa, (1371), The Role of Osweh in Tabligh and Education, Tehran, Publishing Organization of Islamic Tablighat.
- 2- Al-Alousi, Mahmoud bin Abdullah, (1415 A.H.), Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem wa Al-Sab' al-Mathani, first edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiya, Muhammad Ali Beydoun Publications.
- 3- Al-Hurr Al-Amili, Muhammad bin Hasan, (1414 AH), Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah, Qom, Al al-Bayt (AS).
- 4- Ansel, Mark, (1375), Social Defense, translated by Mohammad Ashuri and Ali Hossein Najafi Abrandabadi, third edition, Tehran, Tehran University Press.
- 5- Asadi, Ahmad, (1386), Towards New Alternatives: A Critique of Imprisonment, First Edition, Tehran, Koohsar Publications.
- 6- Bahonar, Naser, (1383), Teaching Religious Concepts in Sync with Developmental Psychology, Tehran, Islamic Tablighat Organization International Publishing.
- 7- Beheshti, Mohammad and Faqih, Alinaqi, (1380), Muslim Scholars' Opinions on Education and its Basics, Qom, Howzah University Research Institute.
- 8- Dehkhoda, Ali Akbar; Shahidi, Jafar; Moin, Mohammad, et al. (1373), Dehkhoda Dictionary, Tehran, Rozaneh.
- 9- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Kitab al-Ain, second edition, Qom, s.n.
- 10- Fayyumi, Ahmad bin Muhammad, (1405), Al-Misbah al-Munir, Qom, al-Hijrah institution.
- 11- Feyz Kashani, Muhammad Mohsen bin Shah Mortaza, (1406 AH), Al-Wafi, first edition, Isfahan, library of Imam Amir al-Mominin Ali (AS).
- 12- Ghazi, Abolfazl, (1373), Constitutional Rights and Political Institutions, Vol. 1, Tehran, Tehran University Press.
- 13- Haji Tabar Firouzjani, Hasan, (1386), Introduction by Ali Safari, Alternatives to Imprisonment in Iran's Criminal Law, first edition, Tehran, Ferdowsi Publications.
- 14- Hoseini Beheshti, Seyed Mohammad et al., (1381), Freedom, Anarchy, Brutality, Tehran, Boqeh Publications.
- 15- Ibn Athir, Ali Ibn Muhammad, (1409 A.H.), Usd al-Ghabah fi Marifah al-Sahabah, Beirut, Dar al-Fikr.
- 16- Ibn Faris, Abul Hussain Ahmad, (1404 AH), Mu'jam Maqayis al-Lughah, n.p: Maktabah Al-Ilam al-Islami.
- 17- Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukarram, (1414 AH), Lisan al-Arab, third edition, Beirut, s.n.
- 18- Jawhari, Ismail bin Hammad, (1376 AH), Al-Sihah, first edition, Beirut, s.n.
- 19- Kulaini, Muhammad bin Yaqub, (1407 AH) Al-Kafi, fourth edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- 20- Majlisi, Mohammad Baqir, (1404 AH), Miryah al-Aqool fi Sharh Akhbar al-Ar-Rasoul, second edition, Tehran, Dar al-Hadith.
- 21- Majlisi, Muhammad Baqir, (1403 AH), Bihar al-Anwar, Beirut, Dar Ihya al-Turath

al-Arabi.

22- Mostafavi, Hasan, (1360), Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim, Tehran, translation and publication of books.

23- Mughniyeh, Muhammad Javad, (1424 AH), Al-Tafsir al-Kashif, first edition, Qom, Dar al-Kitab al-Islami.

24- Muslim bin Hajjaj, (1412 AH), Sahih Muslim, first edition, Cairo, Dar al-Hadith.

25- Nouri, Husein, (1408 AH), Mustadrak al-Wasail wa Mustanbat al-Masail, first edition, Qom, Al al-Bayt (AS) Foundation.

26- Rahnemaei, Ahmad, (1388), Philosophy of Education, Qom, Publications of Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute.

27- Sadouq, Muhammad bin Ali bin Babwayh, (1413 AH), Man La Yahduruh al-Faqih, second edition, Qom, Islamic Publications Office affiliated with Qom Seminary Teachers Association.

28- Sharif Radi, Muhammad bin Husain, (1414 AH), Nahj al-Balaghah (Sobhi Salih Ed.), first edition, Qom, Hijrat.

29- Tabarsi, Hasan bin Fazl, (1412 AH), Makarim al-Akhlaq, fourth edition, Qom, al-Sharif al-Razi.

30- Tabatabaei, Seyed Muhammad Hussein, (1390 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, second edition, Beirut, Al-Alami Publishing House.

The Principles of Social Satire in the Holy Qur'an

Seyed Mohammadreza Hoseinia¹

Mehdi Mahmoudi²

Ruhollah Mottaghinik³

ABSTRACT

Criticism through humor and satire is one of the most significant ways of conveying the message to the addressee, and because it is accompanied by joy and laughter, it can convey the deepest intentions of the addresser in simple terms and easily influence the feelings and emotions of the addressee, in a way that it is not possible in ordinary speech to be realized. This research aims to achieve the Qur'anic principles of social satire based on the comprehensive system of teachings of the Holy Qur'an as the perfect divine undistortionable book. The question of the research is: What are the principles upon which the Holy Qur'an is based in order to introduce acceptable and correct social satire? This research uses qualitative content analysis with inductive approach and descriptive-analytical method in achieving the abovementioned principles. The results of the current research show that, based on Qur'anic teachings, the orientation of the Qur'anic principles of social satire is not one-dimensional and one-sighted, but rather has a purposeful and comprehensive approach, in the dual realm of material and spiritual life, and it is set on the basis of unchangeable human nature (Fitrat) in the context of the divine devotion towards the goal of man's perfection (closeness to God), and eventually, principles such as "reformation of the individual and society, centrality of dual-dimensional content, preservation of human dignity, and realism" have been deduced from the verses of the Holy Qur'an.

KEYWORDS: Satire, The Qur'an and Satire, Social Satire, Principles of Satire, Acceptable Satire

1- Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran, m.hoseinia@ilam.ac.ir

2- PhD. student of Quran and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran (corresponding author), Mahdim95@yahoo.com

3- Master's degree in jurisprudence and fundamentals of Islamic law, Islamic Azad University, Qom, Iran, motaghinik@gmail.com





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

20.1001.1.27833542.1403.4.1.4.5

10.22034/arq.2024.196977

نوع مقاله: پژوهشی

اصول طنز اجتماعی در قرآن کریم

سید محمدرضا حسینی نیا^۱

مهدی محمودی^۲

روح الله متقی نیک^۳

چکیده

نقد به وسیله طنز، از مهم‌ترین شیوه‌های انتقال پیام به مخاطب است و به آن دلیل که این امر با نشاط و خندیدن همراه است، می‌تواند عمیق‌ترین مرادهای مخاطب را در عبارتهایی آسان انتقال دهد و به سهولت، احساسات و عواطف مخاطب را به گونه‌ای تحت تأثیر قرار دهد که در کلام عادی، امکان آن وجود ندارد. دستیابی به اصول قرآنی طنز اجتماعی مبتنی بر نظام جامع آموزه‌های قرآن کریم به‌عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی مصون از تحریف، هدف اصلی این نوشتار است. اکنون این سؤال مطرح است که قرآن کریم در راستای معرفی طنز اجتماعی مقبول و صحیح، کدام اصول را معرفی می‌کند؟ این پژوهش از نوع بنیادی و روش پژوهش در دستیابی به اصول یادشده، از تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی و توصیف و تحلیل بهره می‌برد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که مبتنی بر آموزه‌های قرآنی، جهت‌گیری اصول قرآنی طنز اجتماعی، تک‌بعدی و یک‌جانبه‌نگری نیست بلکه با رویکردی معناگرا و جامع، در

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران، m.hoseinia@ilam.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)، Mahdim95@yahoo.com

۳- دانش آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران، motaghinik@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



ساحت دوگانه زیست مادی و معنوی و در بستر سیر عبودیت الهی به سمت غایت رشد آن (قرب الهی) مبتنی بر فطرت و سرشت لایتغیر انسانی، سامان می‌یابد که در نتیجه آن، اصولی همچون «اصلاح گری فرد و اجتماع، عقلانیت محوری، دو ساحتی محوری در محتوا، حفظ کرامت انسانی و واقع گرایی» از آیات قرآن استنباط گردیده است.

واژگان کلیدی: طنز، قرآن و طنز، طنز اجتماعی، اصول طنز، طنز مطلوب

۱. مقدمه

طنز یکی از شیوه‌های انتقال پیام است که امروزه بسیار مورد استقبال و توجه قرار گرفته است؛ زیرا شیوه طنز شیوه‌ای است که با بیان خنده و نشاط آور، سخت‌ترین و پیچیده‌ترین پیام‌ها را به مخاطب می‌رساند و جامعه را مورد نقد قرار می‌دهد؛ از این رو طنز از طریق مزاح و لطیفه و ایجاد خنده و نشاط به راحتی در احساسات و عواطف مخاطب تأثیر می‌گذارد و پیام خود را با ظرافت و لطافت در عمق جان وی می‌نشانند (نجفی، ۱۳۹۶: ۵۸).

واژه «طنز» واژه‌ای جدید است که در زبان عربی کهن به آن به ندرت پرداخته شده است و به مفهوم «مسخره کردن و استهزاء» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۵: ۳۶۹). در فرهنگ لاروس نیز طنز به مفهوم ریشخند کردن و سخنی را گفتن که باعث هیجان شود گفته شده است (جر، ۱۳۹۱، ۲: ذیل واژه طنز).

واژه طنز در زبان فارسی به معانی مختلفی آمده است: فکاهی، ریشخند و مسخره کردن، هزل، سرزنش، ناز و کرشمه (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه طنز و معین، ۱۳۷۵، ذیل واژه طنز) معادل این واژه در زبان انگلیسی واژه «satire» به معانی شعر (داستان و غیره) هجو آمیز، هجو نویسی، سخریه و هزلیات است (فرهنگ آکسفورد، بی‌تا، ذیل واژه satire). این واژه در قرآن کریم نیامده است؛ اما معنای نزدیک به آن یعنی «استهزاء» به معنای مسخره کردن، شوخی و مزاح

در لفافه و پنهانی (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱: ۱۸۳، راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۴۱) در موارد متعدد و در آیات مختلف آمده است (توبه: ۶۵؛ هود: ۸؛ حجر: ۱۱). در رابطه با مفهوم اصطلاحی طنز به فراوانی سخن رفته است از جمله: تقلید و محاکاتی از اطوار و اخلاق زشت و اطوار شرم‌آور (حری، ۱۳۸۷: ۳۹)، بیان به ظاهر غیر جدی بر مبنای لطیفه و مزاح (حیدری، ۱۳۷۷: ۱۱۸) سبک و نوعی از ادبیات انتقادی همراه با شوخ‌طبعی با هدف محکوم کردن زشتی‌ها و تشویق خوبی‌ها (حیدری، ۱۳۷۷: ۱۱۸، شوقی نوبر، ۱۳۷۱: ۱۱۵).

ملویل کلارک جهان طنز را روی یک بیضی به دور دو کانون، یعنی افشای بلاهت و تبییه‌زدالت، در نوسان می‌داند و ابراز می‌کند طنز مقولات شوخی و جدی، مبتذل و آموزنده را در برمی‌گیرد، دامنه‌اش از نهایت شقاوت و خشونت تا غایت شکوه و ظرافت است (پلارد، ۱۳۸۳: ۵).

آرین‌پور در تعریف طنز می‌نویسد: «در فارسی طنز اصطلاح شده، عبارت از روش ویژه‌ای در نویسندگی است که ضمن تصویری هجوآمیز از جهات زشت و منفی و ناجور زندگی، معایب و مفاسد جامعه و حقایق تلخ اجتماعی را به صورتی اغراق‌آمیز، یعنی زشت‌تر و بدتر از آنچه هست نمایش می‌دهد تا صفات و مشخصات آن‌ها روشن‌تر و نمایان‌تر جلوه کند و تضاد عمیق وضع موجود با اندیشه یک زندگی عالی و معمول، آشکار گردد» (آرین‌پور، ۱۳۷۲، ۲: ۳۶). برخی دانشمندان اسلامی نیز تعاریفی از طنز ارائه داده‌اند، از جمله علامه محمدتقی جعفری در تعریف سخن طنز می‌نویسد: سخنی که با استفاده از استعاره و مبالغه و مجاز، با ظاهری مقبول و آراسته و گاه نه فقط مقبول بلکه خوشایند که جنبه لطیفه دارد؛ (به گونه‌ای که) غیر آن کسی که مورد نظر طنز است، دیگران از آن لذت ببرند (گروه معارف مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۱: ۱۰۴). آیت‌الله محمدهادی معرفت نیز در تعریف طنز می‌گوید: طنز یک نوع کنایه به شمار می‌رود و ماهیتاً همان کنایه است؛ یعنی مطلبی را در لفافه و کنایه‌وار و با تشبیه ارائه می‌دهند (مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۱: ۱۲۶). با توجه به آنچه گفته شد، طنز اجتماعی را این گونه تعریف می‌کنیم: طنز اجتماعی بیانی است انتقادآمیز نسبت به نقایص جامعه به

امید اصلاح معایب که موجبات رشد فکری و عملی جامعه را در بستر عنصری به نام «خنده و شوخ طبعی» فراهم می‌آورد.

شوخ طبعی و طنز در دین اسلام و سبک زندگی ائمه (ع) نیز جایگاه ویژه‌ای داشته است. در مصادر شیعه روایتی از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: «إِنِّي لَأَمْزُحُ وَلَا أَقُولُ إِلَّا حَقًّا»؛ من شوخی می‌کنم؛ ولی جز سخن حق نمی‌گویم (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۱۶: ۲۹۸) همچنین امام علی (ع) در ضرورت گشاده‌رویی می‌فرماید: «بُشْرُ الْمُؤْمِنِ فِي وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ»؛ شادی و گشادگی مؤمن در چهره او [آشکار] و غمش در دل او [مخفی] است (التمیمی الآمدي، ۱۴۱۰، ق: ۳۱۴).

علاوه بر این آیات متعددی با اقسام مختلف شیوه‌های طنز به بیان معارف پرداخته شده است که در این تحقیق به نمونه‌هایی از آن‌ها پرداخته خواهد شد. آنچه انجام این پژوهش را بااهمیت و ضروری می‌کند، رواج و ارائه شیوه نادرست از طنز مانند تمسخر، توهین، غیبت و حتی اهانت به اعتقادات با هدف سرگرمی و ایجاد نشاط کاذب در جامعه است. باینکه هدف طنز را می‌توان عبارت از آگاهی بخشی، تعالی نگری، درمان‌جویی و غبار ستانی و در نتیجه، اصلاح امور جامعه دانست (مروتی، ۱۳۷۷: ۱۸۱).

بااین وجود در حوزه معارف قرآن و حدیث به زوایای این مسئله خصوصاً از منظر قرآن کریم به خوبی پرداخته نشده و کنکاش علمی و بنیادی‌تر در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. براین اساس در این تحقیق تلاش شده است تا با کاوشی روشمند، منسجم و علمی مبتنی بر نظام آموزه‌های قرآنی، ابعاد مسئله پژوهش را با رویکرد قرآن‌شناسی از نظر قطعیت صدور و دلالت‌های اطمینان آور، در پاسخ به این پرسش تبیین و تحلیل نماید: مهم‌ترین اصول و شاخص‌های طنز اجتماعی اصیل از منظر و نگاه قرآن کریم کدام‌اند؟ در این راستا به گردآوری نمونه‌های آیات بر اساس شیوه‌های مطرح در رابطه با آیات طنزآمیز قرآن کریم (مانند تهکم، تمثیل، تشبیه، کنایه) پرداخته خواهد شد (ر.ک: صابونی، ۲۰۰۷، م؛ حلبی، ۱۳۶۴: ۶۲ - ۹۶) و دسته‌ای از اصول در مقوله طنز اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم بیان می‌گردد که بر اساس آن می‌توان شیوه طنزپردازی قرآنی را پردازش نمود.

۲. پیشینه تحقیق

در رابطه با طنز مقالات و پژوهش‌های متعددی نوشته شده است؛ اما به صورت علمی و از دیدگاه اسلامی و قرآنی، مبحثی نو و نیازمند بررسی و تحقیق است. مقاله‌ای تحت عنوان «طنز در قرآن کریم» توسط سهراب مروتی و قدرت الله ذوالفقاری فر، نگاشته شده است که ضمن بیان تعریف دقیقی از طنز، بحث اصلی مقاله به بیان نظرات بزرگان در رابطه با طنز همراه با مثال‌هایی از آیات پرداخته است (مروتی، ۱۳۹۲). همچنین آقای محمدجواد حیدری مقاله‌ای با عنوان «طنز در قرآن کریم» نگاشته است که به اقسام طنز (تفسیری و تمثیلی)، ویژگی‌های طنز قرآنی و نمونه‌های کوتاه از طنزهای قرآنی پرداخته است (حیدری، ۱۳۷۹).

کتابی با عنوان «نمایی از طنز دینی» اثر ولی الله عظیمی به چاپ رسیده است که با نگاهی انتقادی به طنز موجود در صداوسیما با معیار و شاخص‌های دینی و قرآنی پرداخته است، این اثر به مقوله طنز دینی، اهداف، آثار، موضوع، محتوا و ابزار طنز و نگاه نقادانه به برنامه‌سازان طنز به این مقوله پرداخته است (عظیمی، ۱۳۸۳). ضمن ارج نهادن تلاش‌های علمی صورت گرفته در این رابطه به نظر می‌رسد همچنان این موضوع از منظر قرآن نیازمند تحقیق و مطالعات بنیادی‌تر باشد. وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های انجام گرفته در دو زمینه است؛ یکی بحث روش پژوهش است که با روشی منطقی، آیات متناظر با بحث گردآوری و دسته‌بندی گردید و در نهایت با تجزیه و تحلیل مفاهیم آن آیات، به اصول مذکور دست پیدا کردیم و تمایز دوم، اینکه در این پژوهش برخلاف پژوهش‌های گذشته، به استخراج اصول طنز اجتماعی با نگرش قرآنی پرداخته شده است، درحالی که در پژوهش‌های گذشته نهایتاً به بیان مثال‌هایی در این رابطه بسنده شده است؛ به‌طور مثال در مقاله با عنوان «طنز در قرآن کریم» تألیف آقایان سهراب مروتی و قدرت الله ذوالفقاری فر که ارتباط موضوعی بیشتری نسبت به سایر پژوهش‌ها دارد، نویسندگان محترم مقاله، با ارائه نظر بزرگان در رابطه با طنز، مطالبی را در خصوص طنز بیان فرموده‌اند و در ضمن آن تنها به مثال‌هایی از آیات پرداخته‌اند. درحالی که پژوهش حاضر با توجه به هدف و روش خاص آن، یک قدم به جلو محسوب شده و از آیات قرآن کریم، «اصول طنز اجتماعی با نگرش قرآنی» استخراج گردیده است.

۳. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع بنیادی و روش پژوهش در دستیابی به اصول یادشده، از تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی و توصیف و تحلیل بهره می‌برد. تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متنی از طریق فرآیندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و تم سازی یا طراحی الگوی شناخته‌شده دانست (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۰) از طرفی می‌توان رویکردهای تحلیل محتوا را نیز به سه دسته (تحلیل محتوای عرفی و قراردادی (رویکرد استقرایی)، تحلیل محتوای جهت‌دار (رویکرد قیاسی) و تحلیل محتوای تلخیصی یا تجمعی (رویکرد واژگان کلیدی) تقسیم کرد (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۲) بر این اساس در پژوهش پیش‌رو، با توجه به نبود مسئله تحقیق و این که تاکنون در این زمینه، تحقیق جامع‌ومانعی انجام نگرفته است تا به دنبال آن نظریه‌ای برای استفاده از رویکرد قیاسی ارائه‌شده باشد، همچنین با توجه به پیچیدگی معنایی واژگان طنز اجتماعی از دیدگاه اسلام، نمی‌توان معادل‌یابی صریح و مستقیمی از نظام واژگان قرآنی برای آن‌ها ارائه داد تا به واسطه آن بتوان از رویکرد تلخیصی در این پژوهش بهره برد؛ از این رو به نظر می‌رسد که مناسب‌ترین رویکرد، روش تحلیل محتوای کیفی در پژوهش حاضر، رویکرد عرفی (استقرایی) است تا محقق با بهره بردن از این روش، گام‌به‌گام و بدون هیچ‌گونه جهت‌گیری اندیشه‌ای و نظریه‌ای با عرضه پرسش اصلی پژوهش به آیات قرآن کریم، نتایج لازم را به دست آورد. بر این اساس همان‌طور که خواهد آمد، این پژوهش با تحلیل شیوه‌های مختلف طنزپردازی در آیات قرآن کریم (تهگم، تمثیل، تشبیه، کنایه) و همچنین بهره بردن از روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی، با طی نمودن فرایندی سه‌مرحله‌ای شامل: گردآوری داده‌ها (آیات)، استنباط مفاهیم و مقوله‌بندی و سپس تبیین اصول طنز اجتماعی مبتنی بر قرآن، انجام گرفته است.

۴. یافته‌های پژوهش

پس از طرح مفهوم واژگان، در این مبحث به مهم‌ترین اصول طنز اجتماعی با توجه به آیات قرآن کریم پرداخته می‌شود. در این راستا همان‌طور که گفته شد، با مدنظر قرار دادن شیوه‌های مختلف طنزپردازی در آیات (تهگم، تمثیل،

تشبیه، کنایه) و همچنین بهره بردن از روش تحلیل محتوای کیفی با رویکرد استقرایی، به دنبال فرایندی سه‌مرحله‌ای شامل: گردآوری داده‌ها (آیات)، استنباط مفاهیم و مقوله‌بندی و سپس تبیین اصول طنز اجتماعی مبتنی بر قرآن به دست آمده، صورت گرفته است؛ از این رو در این مبحث به دودسته از آیات استناد شده است:

دسته اول آیات متناظری هستند که ظاهراً از شیوه‌های طنز در آن‌ها به کار نرفته است؛ اما به دلیل مفاهیم عام آن‌ها و مطابقت آن آیات با اصول طنز اجتماعی قرآن بنیان به آن‌ها استناد صورت گرفته است. دو اصل «هدف‌داری و تعالی محوری در طنز» و «هویت‌گرایی در طنز» را می‌توان در این دسته از آیات قرار داد.

دسته دوم آیاتی است که در آن‌ها به یکی از شیوه‌هایی طنز سخن گفته شده است: اگرچه در قرآن کریم واژه «طنز» و مشتقات آن به کار نرفته است؛ اما بررسی آیات متعدد نشان می‌دهد که قرآن کریم همچون سایر شیوه‌های ارتباطی، از زبان طنز نیز استفاده نموده است (در ادامه به این آیات پرداخته خواهد شد). چنانچه برخی بزرگان همچون محمدهادی معرفت، آیت‌الله مکارم شیرازی، آیت‌الله سید کاظم حائری شیرازی، سید حسین شمس و علامه محمدتقی جعفری و آل اسحاق علاوه بر اعتراف به استفاده قرآن از زبان طنز در ارائه مفاهیم، همانند سایر شیوه‌های ارتباطی (مصاحبه، مرکز پژوهش‌های صداوسیما، ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۰۳، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۴۳ و ۱۴۴) به استفاده قرآن از شیوه‌های رایج طنزپردازی همچون استعاره، کنایه، تشبیه و تنظیر نیز اذعان نموده‌اند (مصاحبه، مرکز پژوهش‌های صداوسیما، ۱۳۸۱: ۱۰۲، ۱۲۸ و ۱۵۸).
 باین حال با جستجو در منابع علمی، به شیوه‌های مختلف طنز - که بسیاری از آن‌ها متعارض با آموزه‌های قرآنی و روایی نیز هست - برخورد می‌کنیم؛ از جمله تحقیر، تشبیه به حیوانات، فکاهی، عتاب، الفاظ، تمسخر، لعب، لمز و ... (حلبی، ۱۳۶۴: ۶۲ تا ۹۶، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۸ و ...). محمدعلی صابونی نیز در کتاب *الإبداع البياني في القرآن العظيم* با هدف بیان اعجاز بیانی قرآن، به نمونه‌های متعدد آیات طنز با شیوه‌هایی مشتمل بر تمامی بدایع چون استعاره،

تشبیه، کنایه، مجاز و امثال پرداخته است (صابونی، ۲۰۰۷ م: ۹۶، ۱۰۴، ۲۳۵، ۳۵۰، ۳۷۹ و ...): از این رو در این دسته، به آیاتی که به انحاء مختلف از زبان طنز برای القای پیام استفاده شده، پرداخته می‌شود و اصول طنز اجتماعی را از این آیات استخراج خواهیم نمود. بر این اساس، مهم‌ترین اصولی که از این دسته از آیات استنباط می‌گردد عبارت‌اند از: «اصل اصلاح‌گری فرد و اجتماع در طنز»، «اصل عقلانیت محوری در طنز»، «اصل دو ساحتی محوری»، «اصل حفظ کرامت و عزت محوری در طنز» و «اصل واقع‌گرایی در طنز» اشاره کرد. در جدول زیر، نمایی کلی از این بخش قابل مشاهده است:

شبهه‌های طنز	داده‌ها (آیات)	مفاهیم استنباطی از آیات	اصول طنز اجتماعی قرآن بنیان
آیات غیر طنز متناظر	مؤمنون، ۳؛ بقره ۸۳، حج؛ ۲۴؛ جمعه ۱۱	نشانه ایمان، دوری از لغو و بیهوده‌گویی و نیکوگویی است، مؤمنان در تمام حرکات و خطوط زندگی هدفی را دنبال می‌کنند	اصل هدف‌داری و تعالی محوری در طنز
	هود، ۱۱۸ و ۱۱۹؛ ملک، ۲؛ ذاریات، ۵۶؛ بقره، ۱۵۶؛ یونس، ۴۵؛ بقره، ۳۰؛ قمر، ۵۴ و ۵۵؛ نساء، ۱۷۵	رحمت الهی، آزمایش انسان و عبادت اهداف آفرینش انسان است، مبدأ و مقصد آفرینش انسان خدای متعال است، انسان جانشین الهی در زمین است، متقین در نزد خداوند صاحب جایگاه هستند	
	روم، ۳۰؛ شمس، ۷ و ۸؛ سجده، ۷ و ۹؛	خداوند انسان را بر اساس فطرت الهی آفریده است، نهادینه شدن شناخت و معرفت در نهاد انسان، انسان هویتی دو ساحتی از جسم و روح دارد	اصل هویت‌گرایی فردی و اجتماعی در طنز

اصول طنز اجتماعی قرآن بنیان	مفاهیم استنباطی از آیات	داده‌ها (آیات)	شیوه‌های طنز
اصل اصلاح‌گری فرد و اجتماع در طنز	تلاش و کوشش پیامبران در اصلاح امور جامعه، نهی مؤمنان از فریب خوردن ظاهر و سخنان زیبای و توخالی منافقین، به‌دوراز سرمستی و تکبر راه رفتن، فریاد کشیدن و بلند کردن صدا، امری ناپسند و نکوهیده است، کسی که خدا را حاضر بدانند و خود را در محضر او ببینند، نمی‌ترسد و این یکی از مؤلفه‌های اصلاح‌گری در جامعه است، استهزاء و تمسخر زمینه گمراهی دور شدن از اصلاح است، وحی، وسیله تربیت پیامبر و اصلاح امت و لازمه ربوبیت خداست	هود ۸۷؛ منافقون، ۴؛ اسراء، ۳۷؛ لقمان، ۱۹؛ نمل، ۱۰ و ۱۱؛ بقره، ۱۴ و ۱۵؛ هود، ۳۸؛ اعراف، ۲۰۳	آیات متناظر و مرتبط با طنز (تهکم و کنایه، تعریض، تمثیل، تشبیه)
اصل عقلانیت محوری در طنز	استهزا و طعنه ابراهیم (ع) بر خرافات و عقاید باطل و استفاده از احتجاج، استدلال و قوانین عقلایی جهت دعوت، به تفکر و تعقل واداشتن بت پرستان با یک استدلال ساده توسط ابراهیم (ع)	انبیاء ۶۲ و ۶۳ و ۶۴؛ انعام، ۷۶ و ۷۷	آیات متناظر و مرتبط با طنز (کنایه و تهکم)
اصل دو ساحتی محوری در بیان محتوای طنز	مکذبین آیات الهی هیچ‌گاه وارد بهشت نخواهند شد، پذیرایی اصحاب شمال در روز جزا با زقوم و حمیم، آتش دوزخ جایگاه گناه‌کاران است	انفال، ۴۰؛ واقعه، ۵۱ تا ۵۶؛ بقره، ۲۰۶؛ اعراف، ۴۱؛ آل عمران، ۱۲	آیات متناظر و مرتبط با طنز (تشبیه و تهکم)

اصول طنز اجتماعی قرآن بنیان	مفاهیم استنباطی از آیات	داده‌ها (آیات)	شیوه‌های طنز
اصل حفظ کرامت و عزت محوری در طنز	دعوت به حفظ کرامت و عزت نفس مؤمنان، تحقیر و تمسخر کسانی که در دنیا تنها برای خود عزت و کرامت قائل بودند، کرامت و عزت دنیوی به معنای کرامت اخروی نیست	نساء ۱۳۸؛ دخان، ۴۹؛ قلم ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶	آیات متناظر و مرتبط با طنز (تهکم)
اصل واقع‌گرایی در طنز	بیان واقعیت رفتار راه رفتن با سرمستی و تکبر، بیان واقعیت محال بودن ورود کافران به بهشت، به تصویر کشیدن ناهمگونی باطن و ظاهر منافقین، بیان واقعیت پرستش بت‌ها و عقاید خرافی با استدلال و احتجاج، بیان واقعیت رفتار زشت بلند صحبت کردن، بیان حقیقت عزت در پیشگاه خداوند، نهی و نکوهش یک واقعیت اجتماعی به نام خودکشی در اثر کم‌حوصلگی و عصبانیت و ضعیف ایمان	اسراء، ۳۷؛ اعراف، ۴۰؛ منافقون، ۴؛ انبیاء، ۶۲؛ ۶۳ و ۶۴؛ لقمان، ۱۹؛ دخان، ۴۹؛ حج، ۱۵	کنایه، تعریض، تشبیه، تمثیل، تهکم

الف) اصل هدف‌داری و تعالی محوری در طنز

یکی اصول و شاخص‌ها که زیربنای بسیاری از نظام‌ها و ساختارهای اجتماعی قرآن بنیان است، هدف‌داری و تعالی محوری است. خدای متعال در آیات متعدد انسان را به این اصل متوجه ساخته و او را به هدفمندی در تمامی امورات فردی و اجتماعی سفارش نموده است؛ توضیح اینکه، در نگرش قرآنی، منافع «فردی» بر اساس هدف آفرینش انسان؛ یعنی، قرار گرفتن در مسیر عبودیت و درنهایت رسیدن به «قرب الهی» تعیین می‌شود. همچنین است منافع «جامعه» که مراد از آن، مصالح و اهدافی است که اسلام برای جامعه تعیین می‌کند؛ به بیان دیگر

در بینش قرآنی، منافع و مصالح فردی و جمعی به سمت یک هدف حرکت می‌کنند و هرکدام باید تابع آن هدف باشند؛ ازاین‌رو بی‌تردید حوزه طنز اصیل قرآنی در شکل‌های مختلف فردی و اجتماعی آن، یکی از این منافع و مصالح است که از این قاعده مستثنا نبوده و همچون سایر حوزه‌های اجتماعی قرآن بنیان باید دارای هدف قرآنی باشد. از طرفی برای دستیابی به هدف طنز اصیل قرآنی ناگزیر باید به فلسفه، غرض و هدف آفرینش انسان رجوع کنیم؛ زیرا هدف طنز از دیدگاه قرآن کریم هر چه که باشد از فلسفه آفرینش انسان جدا نیست و باید با آن تحلیل گردد؛ علت این امر نیز این است که همان‌طور که گفته شد، طبق آیات قرآن کریم آفرینش انسان بیهوده نبوده و بلکه دارای هدفی متعالی است (ص: ۲۷) و برای رسیدن به این هدف، تمامی اعمال و سکانات انسان در تمامی حوزه‌های فردی و اجتماعی ناگزیر باید مطابق و هم‌راستا با آن فلسفه آفرینش انسان باشد؛ زیرا در غیر این صورت زندگی دنیوی نه‌تنها پوچ و بیهوده خواهد بود؛ بلکه انسان را به‌غایت خویش و سعادت نمی‌رساند؛ ازاین‌رو ساختار و محتوای طنز باید به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی شود که بتواند انسان را به هدف و غرضی که خداوند انسان را بر اساس آن آفریده است، نزدیک کند و اگر غیر این باشد، آن طنز چیزی جز سرگرمی و شادی‌های عبث و زودگذر نخواهد بود.

طبق آیات قرآن هدف از آفرینش هستی، خود خداوند است (نور: ۴۲) و از طرفی با تحلیل برخی آیات (ملک: ۲؛ هود: ۱۱۸ و ۱۱۹؛ ذاریات: ۵۶) می‌توان، هدف غایی و نهایی از آفرینش انسان را رسیدن به «قرب الهی» دانست (نصری، ۱۳۸۵: ۹۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳۴۴). بر این اساس تمامی حوزه‌های فردی و اجتماعی انسان باید با این هدف متعالی هم‌آهنگ باشد و مقصد و غایتی که در حوزه طنز اجتماعی نیز باید مدنظر قرار گیرد، نزدیک کردن انسان به هدف آفرینش او؛ یعنی «قرب الهی» است.

از سوی دیگر، آنچه به اصل بودن این بحث (هدف‌داری و تعالی محوری) در رابطه با طنز اجتماعی کمک می‌کند، وجود آیات و روایاتی است (مؤمنون: ۳؛ بقره: ۸۳؛ جمعه: ۱۱؛ حج: ۲۴) که صریحاً انسان را به پاکیزه‌گویی و عدم

گفتار لغو و بیهوده و به عبارتی هدفمندی و تعالی نگری گفتاری سفارش می‌کند که می‌توان از آن هدفمندی در تمامی شیوه‌های انتقال پیام از جمله طنز را استنباط نمود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۵: ۹) که مقصد حقیقی این آیات، نیز به همان نزدیکی انسان به «قرب الهی» ختم می‌شود.

در روایات اهل بیت (ع) نیز، صریحاً از فکاهی لغو و بیهوده و بدون هدف متعالی نهی شده است. امام هادی (ع) می‌فرماید: «الْهَزْءُ فُكَاهَةٌ السُّفَهَاءِ وَصِنَاعَةُ الْجُهَالِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۷۲: ۱۴۷) همچنین امیرالمؤمنین (ع) امام حسن (ع) را از شوخی بی‌محتوا نهی می‌کند: «إِيَّاكَ أَنْ تَذَكَّرَ مِنَ الْكَلَامِ مَا يَكُونُ مُضْجَكًا، وَإِنْ حَكَيْتَ ذَلِكَ عَنْ غَيْرِكَ» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

براین اساس هدفی که طنز، طنزپرداز و مخاطب دنبال می‌کنند به‌ناچار باید در طول این هدف متعالی باشد و اگر در جهت خلاف آن‌ها صورت بگیرد، از هدف الهی بودن خارج است. این، یک اصل کلی برای تعیین هدف در طنز در همه ابعاد آن است که از آیات قرآن کریم استنباط می‌گردد و ضروری است مورد توجه قرار گیرد (عظیمی، ۱۳۸۳: ۵۷).

ب) هویت‌گرایی فردی و اجتماعی در طنز

از دیگر اصول ساخت طنز اجتماعی که اگرچه دلالت مستقیمی بر حوزه طنز و شیوه‌های آن ندارد؛ اما به دلیل اهمیت آن و همچنین مفاهیم عام آن می‌تواند به‌عنوان یکی از اصول مهم قرار گیرد. بحث فطرت و هویت حقیقی انسان از جمله مهم‌ترین مباحث حوزه انسان‌شناسی است که بی‌تردید مبنای بسیاری از حوزه‌های علم الاجتماع است که به‌تبع در مقوله طنز اجتماعی نیز از جمله اصول اساسی و کلیدی به‌شمار می‌رود. اصل هویت‌گرایی و توجه به هویت حقیقی انسان به‌عنوان موجودی دو ساحتی دارای سرشتی الهی با ویژگی‌های فرا حیوانی بودن، غیر اکتسابی بودن و زوال‌ناپذیری بودن دارای اهمیت است (رجبی، ۱۳۹۰: ۱۲۲).

خدای متعال انسان را با سرشتی الهی و لاینغیر ساخته است. خدای سبحان در سوره مبارکه روم با بیان توحیدی بودن فطرت تمامی بشر، نحوه خلقت را

تبدیل ناپذیر، معرفی می‌کند: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰). خدای متعال در بخش دیگری از قرآن کریم نیز می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷ و ۸)؛ یعنی خداوند، روح انسان را تسویه کرد و تسویه روح به این است که تباهی و تقوای جان آدمی را به او آموخت و مرحله «نفس مُلْهَمَه» را محقق فرمود. پس دانش‌هایی چون خداشناسی و شناخت اصول ارزشی در نهاد هر کس تعبیه و به همراه جان او آفریده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

در آیاتی دیگر نیز خداوند متعال در ضمن بیان کیفیت خلقت انسان به هویت حقیقی انسان که از جسم و روح تشکیل شده است اشاره می‌فرماید: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ...، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ» (سجده: ۷ و ۹) در این آیه با استعاره و کنایه گویی، روح به دم زدن و نفسی که آدمی می‌کشد و برمی‌گرداند، تشبیه شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۲۵۰، مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۱۲۷). در این آیه به صراحت بیان کرده است انسان را از جسم و روحی با منشأ و هویتی الهی، آفریده است؛ بنابراین طبق این آیات، ما در تمامی حوزه‌های انسانی و از جمله مقوله طنز اجتماعی با سرشت مشترک و گرایش‌های ذاتی یکسان در مجموعه‌ای از انسان‌ها روبه‌رو هستیم که با آنکه ممکن است تحت تأثیر محیط و عوامل محیطی منحرف شده باشند؛ اما در حقیقت اصل و اساس و سرشت ایشان، زوال‌ناپذیر است. در این میان طنز قرآنی مبتنی بر اهداف متعالی قرآنی، در تلاش است تا این انحراف پدید آمده در انسان و به تبع آن جامعه را به مسیر اصلی که همان سرشت و فطرت پاک الهی است برگرداند.

ج) اصلاح گری فرد و اجتماع در طنز

سومین اصل از اصول طنز اجتماعی از منظر آیات قرآن کریم، توجه به بعد اصلاح‌گرانه طنز در حوزه فرد و اجتماع است. یکی از رسالت‌های طنز اجتماعی که در بین محققان در حوزه طنز همواره مورد بحث قرار داشته است، «اصلاح معایب جامعه» است و لذا هدف طنز را تبیه و توجه دادن افراد و جامعه به معایب و مفاسد خود بیان کرده‌اند و طنزنویس نیز در واقع دافع آفات و امراض روحی و اجتماعی از طریق طنز است و نقاط ضعف و غیراصولی جامعه

را برجسته‌تر جلوه می‌دهد تا بدین وسیله جریانات باطل را متزلزل و سپس اصلاح نماید (ناصری، ۱۳۸۵: ۸۷) به عبارت دیگر اگر بخواهیم به زبان قرآنی این مسئله را مطرح کنیم می‌توان گفت که رسالت اصلی طنز، عمل به دستور الهی «امر به معروف و نهی از منکر» در یک ظرف شیرین همراه با ایجاد خنده و نشاط در میان مخاطبان است.

در رابطه با این اصل، به دسته‌ای از آیات به عنوان نمونه استناد می‌شود که در قالب یکی از شیوه‌های طنز که قبلاً به آن اشاره شده، دستوراتی را جهت اصلاح نواقص و معایب جامعه و به عبارتی امر به معروف و نهی از منکر به جامعه مؤمنان داده است.

۱. نهی از تکبر در راه رفتن با کنایه و تعریض

خدای متعال در آیه ۳۷ سوره مبارکه اسراء با عبارت کنایه آمیز به نکوهش صفت تکبر پرداخته و درصدد اصلاح آن در جامعه مسلمین برآمده است: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا» (اسراء: ۳۷) در اینجا خداوند، به ضرب‌المثلی اشاره کرده و می‌فرماید: «ای انسان، تو بر اثر تکبر، زمین را در زیر پای خود نمی‌شکافی و بر اثر تجاوز از حد خود، به کوه‌های بلند نخواهی رسید؛ یعنی به آنچه می‌خواهی نمی‌رسی، همان‌طوری که این کارها را خود نمی‌توانی انجام دهی؛ بنابراین چرا به کاری تن می‌دهی که برای تو خیلی بزرگ است و به صلاح تو نیست؛ به عبارتی خداوند متعال در این آیه به بندگان خود درس تواضع، مروت و وقار می‌دهد.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۴۲) و با زبان طنز و به صورت کنایه یک رفتار و خصیصه زشت یعنی تکبر و خودپسندی را از جامعه مؤمنین نفی و از نهی می‌کند و به جوامع مؤمنان سفارش می‌کند که از این رفتار پرهیزند.

۲. نفی نفاق و تبعیت از منافقین با زبان تمثیل

خدای متعال در سوره مبارکه منافقون به نکوهش نفاق و جمع شدن مسلمانان گرد منافقان و شنیدن سخنان به ظاهر زیبای آنان پرداخته است، آنجا که می‌فرماید: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّكُمْ خُشِبُ مُسَنَّدَةٍ يَحْسَبُونَ

كَلَّ صَيْحَةً عَلِيمٌ هُمْ الْعُدُوُّ فَاحْذَرُهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (منافقون: ۴) عبارت مورد نظر در این آیه «كَأَمْهُمْ خُشْبٌ مُسْتَدَّةٌ» است. خدای متعال در این آیه منافقین را به چوب‌های خشک تشبیه کرده است؛ گویا ایشان پیکرهای بی‌روح‌اند که خداوند آن‌ها را در خالی بودن از عقل و فهم به چوب‌های دیوار، تشبیه فرموده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۴۴۱).

به عبارتی، خدای متعال در این آیه به نکوهش صفت نفاق که یکی از معایب جامعه اسلامی است پرداخته است و با زبان تشبیه و تمثیل و طنز، منافقین را که سخنان به ظاهر زیبا؛ اما باطنی خلاف واقع و ناهمگون دارند به چوب خشک تشبیه کرده است و جامعه مؤمنان را از این صفت ناشایست بر حذر می‌دارد تا بدین وسیله به اصلاح جامعه پردازد و مؤمنان را از جمع شدن گرد منافقان و تبعیت از آن‌ها منصرف کرده و حیل‌های آن‌ها را رسوا کند و همچنین افرادی از منافقین را که امید هدایت دارند به مسیر هدایت و اصلاح بکشاند. برخی دیگر از آیات که با شیوه طنز به اصلاح‌گری اجتماعی می‌پردازد عبارت‌اند از: آیات لقمان: ۱۹؛ نمل: ۱۰ و؛ بقره: ۱۴، ۱۵، ۶۷؛ هود: ۳۸، اعراف ۲۰۳ و ...

د) عقلانیت محوری در طنز

از دیگر اصول ساختاری و محتوایی در طنز که می‌توان از آیات قرآن کریم استنباط نمود، توجه به عقلانیت محوری است. کلمه «عقل» در لغت به معنای «بستن و گره زدن» است و به همین دلیل، ادراکات درونی و پیمان‌های قلبی را عقل نامیده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲: ۲۴۷).

امروزه در جهان آنچه از طنز و طنزپرداز، بیشتر انتظار می‌رود، خندانند و لذت‌جویی مخاطب به هر وسیله‌ای هست و در بسیاری از موارد، طنز با مطربی، دلقکی، پوزخند، تمسخر، تحقیر و طعنه‌های زننده اشتباه گرفته می‌شود و هدف از این طنز تنها رسانیدن مخاطب به خنده از سریع‌ترین راه و با هر وسیله ممکن است. در چنین طنزی هدف خندانند و همه امور دیگر وسیله است و در این صورت غالباً عقل و حکمت و جدیت کنار گذاشته می‌شود. از طرفی اما اسلام خواهان بالندگی و رشد عقل و خرد و اندیشه و به فعلیت رساندن فطرت پاک و وجدان حساس بشر است و از این رو استفاده از طنز و هر

بیان هنری دیگری را در این راه، مطلوب و محبوب می‌شمارد و چنانچه این کار تنها به لذت جویی، زیر پا گذاشتن، تعقل، اصول و ارزش‌های انسانی و ارضای هواهای نفسانی منجر شود از نظر دین قرآن کریم پذیرفته شده نیست. از این منظر می‌توان گفت که طنز مطلوب قرآنی و محبوب از دیدگاه اسلام، طنزی است که از باروری فکر و اندیشه و کمال عقل سرچشمه می‌گیرد نه از جهل و نقصان عقل. (حیدری، ۱۳۷۷: ۱۱۷ و ۱۴۲) از همین رو است که رسول خدا (ص) می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ دَعِبٌ لَعِبٌ وَ الْمُنَافِقُ قَطِبٌ غَضِبٌ»؛ مؤمن شوخ طبع و بازیگر است و منافق، عبوس و غضبناک (الحرانی، ۱۴۰۴ ق: ۴۱) یا اینکه امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلَّا وَفِيهِ دُعَابَةٌ قُلْتُ وَ مَا الدُّعَابَةُ»؛ هیچ مؤمنی نیست مگر آن که در او شوخی و مزاح وجود دارد (کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۶۶۳)؛ بنابراین تعقل و خردورزی در طنز اجتماعی از مهم‌ترین اصول است که قرآن کریم در آیات طنزآمیز به آن محوریت بخشیده و جامعه مؤمنین را به تفکر، تعقل و اندیشه‌ورزی در امور واداشته است. در ادامه به دو نمونه پرداخته می‌شود:

۱. احتجاج و استدلال‌های ابراهیم (ع) با بت پرستان در قالب تهکم

استفاده از براهین و استدلال‌های عقلی طنزآمیز و احتجاج با مشرکین توسط حضرت ابراهیم (ع) یکی از نمونه‌های قرآنی معطوف به اصل بودن عقل‌گرایی در طنز است: «قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ، قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ، فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ» (انبیاء: ۶۲، ۶۳ و ۶۴).

در این آیه حضرت ابراهیم (ع) عبارت «فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا» به کار می‌برد و این از سخنان کنایه‌دار همراه با تمسخر و تهکم بت‌پرستان (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۲۰)؛ ابن ابراهیم شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ۴: ۲۳۸۷) در جهت به رخ کشیدن حقیقت عقاید مسلم بت‌پرستان و خرافاتی و بی‌اساس بودن آن‌ها است. این سخنان، بت‌پرستان را تکان داد، وجدان خفته آن‌ها را بیدار کرد و آن‌ها را به اندیشه و تعقل واداشت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۴۳۹)؛ زیرا در حقیقت ابراهیم (ع) قصد نداشته است فعل را به بت‌ها نسبت دهد؛ بلکه می‌خواست به منظور ساکن کردن آنان، با این روش عمل را به خودش نسبت دهد؛ مانند وقتی که انسان خوش‌خطی، خط خوشی نوشته و

رفیقش که از نوشتن او تعجب کرده می‌گوید: آیا تو این خط را نوشتی؟ می‌گویی نه پس تو آن را نوشته‌ای، درحالی که رفیقش از اصل، نویسندگی بلد نیست. اینجا نویسنده نمی‌خواهد نوشته را از خود نفی کند، بلکه با مسخره کردن رفیقش که هیچ بلد نیست این کار را به خود نسبت می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۲۰).

۲. احتجاجات ابراهیم (ع) با پرستش کنندگان ماه، خورشید و ستارگان در قالب طنز

دومین دسته از آیاتی که می‌توان درباره این اصل مطرح کرد احتجاج‌هایی است که حضرت ابراهیم (ع) با پرستش کنندگان ماه و خورشید و ستارگان مطرح می‌کند. این احتجاج‌ها در قالب کنایه و در اوج بلاغت از این گونه اعتقادات باطل انتقاد می‌کند و ممکن است لبخندی حکیمانه بر لب مخاطب بنشانند که باعث تحقیر و کوچک شدن این گونه از افکار و عقاید در ذهن او می‌شود و مخاطب به صورت ناخودآگاه به باطل بودن آن و درست بودن دعوت حضرت ابراهیم پی ببرند (عظیمی، ۱۳۸۳، ۳۵).

خدای متعال در سوره مبارکه انعام این احتجاجات را این گونه بیان می‌فرماید: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ، إِنِّي وَجْهَتْ وَجْهِي لِلذِّی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۶ و ۷۷) وقتی که ابراهیم (ع) دید که مردم بت می‌پرستند و خورشید و ماه و ستارگان را عبادت می‌کنند، تصمیم گرفت آن‌ها را از خطایشان آگاه سازد و دیده بصیرت آن‌ها را باز کند و راه اندیشه، استدلال و تعقل را به آنان نشان دهد تا بدانند که هیچ کدام از آشیایی که پرستش می‌کنند شایسته این کار نیستند، زیرا همه این‌ها پدیده و حادث‌اند (طبرسی، ۱۳۷۷، ۱: ۳۹۰) به تعبیری ابراهیم (ع) نمی‌خواست واقعا اعتراف به خدایی ستاره و ماه و خورشید کند؛ زیرا او خداوند یکتا را شناخته بود؛ اما مقصودش این بود که از این راه برای قوم استدلال کند و خطای آن‌ها را با این منطق رسا برای آن‌ها به ثبوت برساند و به آن‌ها بفهماند که خدا نباید غروب کند و... (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۵۰۱)

ه) دو ساحتی محوری در بیان محتوای طنز

چهارمین اصل از اصول طنز اجتماعی که از آیات قرآن کریم قابل برداشت است، توجه به ساحت دوگانه جهان است. در این آیات، قرآن کریم با زبان طنز به متوجه و متنبه کردن جامعه مؤمنان به حقیقت آخرت در کنار دنیای مادی پرداخته است. قرآن کریم جهان را مجموعه‌ای از دنیا و آخرت و غیب و شهادت می‌داند (غافر: ۳۹) خدای سبحان مقدر کرده (آل عمران: ۱۴) که بشر تا مدتی معین در زمین زندگی کرده و از آن بهره‌مند شود و تقدیر کرد تا از دنیا به‌عنوان وسیله بدان بنگرند، نه با دید استقلالی، زندگی دنیا را وسیله زندگی آخرت قرار دهند، نه اینکه آن را هدف پنداشته و ماورای آن را فراموش کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۳: ۹۶).

براین اساس آنچه در مقوله طنز اجتماعی همچون سایر حوزه‌های اجتماعی انسان از جمله حوزه‌های تربیتی، سبک زندگی، خانواده و همچنین نظام‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و ... از دیدگاه قرآن مورد انتظار است، توجه به ساحت دوگانه عالم است؛ بدین معنی که طنز تنها نباید به جنبه مادی و زودگذر آن یعنی خنده، تمسخر، غیبت، تهمت و دلقک‌بازی و ... که شایسته طنز دینی نیست پردازد؛ بلکه در طنز قرآنی، همراه با نشاط و خنده به آخرت و حساب روز جزا نیز نگاهی عمیق دارد و بلکه ساختار و محتوای طنز را با چشم‌انداز اخروی و بر اساس معاد باوری، همراه با شادی و نشاط و مزاح صحیح، تنظیم و پردازش می‌کند؛ بنابراین هدف طنز، تنبه و توجه دادن فرد و جامعه به عیب‌ها و فسادهای خود، تحقیر و کوبیدن رذایل اخلاقی فردی و اجتماعی، رشد دادن فضیلت‌ها اخلاقی و اجتماعی و تزکیه، تهذیب و اصلاح و به تکامل رساندن دنیوی و اخروی فرد و اجتماع در کنار هم است، نه به‌تنهایی و یک‌جانبه (شمسیا، ۱۳۷۱، به نقل از ناصری، ۱۳۸۵: ۸۵).

با این مقدمه به آیات متناظر با این اصل پرداخته می‌شود:

۱. تشبیه در ورود کافران به بهشت: خدای متعال در سوره مبارکه اعراف، غیرممکن بودن ورود کافران به بهشت را به وارد شدن شتر از سوراخ سوزن تشبیه می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا

يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۴۰). در این آیه با جمله «حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» ورود کافران به بهشت تعلیق بر محال شده و این تعلیق بر محال کنایه است از اینکه چنین چیزی محقق نخواهد شد و باید برای همیشه از آن مأیوس باشند، همچنان که گفته می‌شود: من این کار را نمی‌کنم مگر بعد از آنکه کلاغ سفید شود یا موش تخم بگذارد. در آیه مورد بحث این معنا را به کنایه فهمانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸: ۱۱۶).

۲. پذیرایی اصحاب شمال در روز جزا: از دیگر آیاتی که بیان‌کننده دو ساحتی محوری در طنز اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم است، آیات ۵۱ تا ۵۶ سوره مبارکه واقعه است که پذیرایی اصحاب شمال در روز جزا را توصیف می‌کند و این پذیرایی را «نُزْلٌ» می‌نامد؛ نزل به معنای «فرود آمدن به پایین» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۷۹۹) و منظور پذیرایی از ایشان در روز جزا است و منظور هر خوردنی و نوشیدنی است که میزبان به وسیله آن از میهمان خود پذیرایی می‌کند و حرمتش را پاس می‌دارد و در اینکه عذاب آماده شدن آنان را، پذیرایی خوانده، نوعی تهکم و طعنه زدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۹: ۱۲۶). نامیدن «زقوم» و «حمیم» به عنوان «نزل»، گواه تهکمی شدید و استهزائی گزنده است که شایسته تکذیب گران آیات الهی است؛ زیرا «نزل» جهت اکرام است؛ حال آنکه این عذاب است و اهانت و سرزنش (صابونی، ۲۰۰۷ م: ۳۳۵).

برخی دیگر از آیاتی که در این خصوص در قرآن کریم به عنوان نمونه می‌توان بیان کرد عبارت‌اند از: آیات ۲۰۶ سوره بقره، ۴۱ اعراف، ۱۲ آل عمران و ... در بیانات اهل بیت (ع) نیز داستان‌هایی آمده است که دلالت بر این اصل دارد. از جمله داستان مشهوری که از پیامبر (ص) نقل شده است که پیر زنی نزد ایشان آمد. حضرت به او فرمودند: پیر به بهشت نمی‌رود. پیر زن گریست. حضرت فرمودند: تو در آن روز پیر نخواهی بود. خدای متعال می‌فرماید: «ما آنان را آفرینش نوینی بخشیدیم و همه را دوشیزه قرار دادیم» (ورام، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۱۱۲) در این داستان پیامبر (ص) با زبان طنز یاران خود را متوجه آخرت و بهشت نموده است.

ز) حفظ کرامت و عزت محوری در طنز

از دیگر اصول طنزنویسی و طنز نگاری که از آیات قرآن کریم قابل برداشت

است، عزت‌گرایی و توجه به حفظ کرامت انسان‌ها در طنزپردازی است. کرامت به معنی سخاوت، شرافت، نفاست و عزت است (قرشی، ۱۳۸۶، ۶: ۱۰۳). خداوند انسان را بر سرشت نیکو و متعالی آفریده است. از دیدگاه قرآن (جائیه: ۱۳) انسان از چنان منزلت و مقامی برخوردار است که به فرمان خدا همه موجودات جهان در تسخیر او هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۸: ۱۶۱)؛ از این رو نه تنها در طنزپردازی بلکه در همه حوزه‌های فردی و اجتماعی، نباید کرامت و ارزش و عزت مردم جامعه پایمال و زیر سؤال برود؛ زیرا در نظام تشریح خداوند، تمامی انسان‌ها، دارای عزت و کرامت بوده و کسی حق تحقیر و تضعیف آنان را ندارد و همه یکسان از حقوق بشری برخوردار هستند مگر کسانی که خود با اعمال و رفتار ناشایست و بد خویش، زمینه محرومیت خود را فراهم می‌نمایند. به دیگر سخن، انسان در پیشگاه خداوند کرامت ذاتی دارد؛ زیرا خداوند انسان را خلیفه (بقره: ۳۰)، امانت‌دار (اعراف: ۱۱)، دارای علم ویژه و مثل اعلی (تین: ۴) قرار داده است (جعفری تیریزی، ۱۳۸۵: ۲۷۹).

در قرآن کریم آیات متعددی در رابطه با کرامت و حفظ حقوق و عزت انسان وجود دارند که در این بخش به مقتضای بحث به‌عنوان نمونه به برخی از آیاتی که به این مقوله در طنز پرداخته و می‌توان از آن‌ها کرامت محوری را استنباط نمود پرداخته می‌شود:

۱. حفظ کرامت حقیقی و بشارت به عذاب در قالب کنایه طنزآمیز

خدای متعال در آیاتی منافقین را در قالب طنز و به‌صورت تهکمی به عذاب وعده می‌دهد: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا، الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْتَنُّونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۸)؛ بشارت برای خبر مسرت‌بخش به کار می‌رود و استعمال آن در معنای مخالفش، استعاره و به جهت آگاه‌سازی و تنبیه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۱۲۶). در این آیه خداوند به‌عنوان استهزا و به تمسخر گرفتن منافقان «بشر» را به‌جای «أخبر» قرار داده است (طبرسی، ۱۳۷۷، ۱: ۲۹۵) و در نتیجه این آیه یک نوع تهکم و تهدید برای منافقین است و امکان دارد شامل یک عده از مؤمنین نیز می‌شود، آن مؤمنینی که همواره مبتلای به دوستی با کفار هستند و به ظاهر از جماعت

مؤمنین فاصله می‌گیرند ولی در باطن با آنان اتصال دارند، مؤمنینی که عزت خود را در وابستگی می‌دانند و به تعبیری عزّت را در وابستگی به کفار جستن، خصلتی منافقانه است که خداوند در این آیه با زبان کنایه و طنز پاداش عذاب درخور را به آن‌ها می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۱۱۵).

این آیه به همه مسلمانان هشدار می‌دهد که عزت حقیقی خود را در مقابل دشمنان حفظ کنند و عزت خود را در همه شئون زندگی اعم از شئون اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و مانند آن، در دوستی با دشمنان اسلام نجویند، بلکه تکیه‌گاه خود را ذات پاک خداوندی قرار دهند که سرچشمه همه عزت‌ها است و غیر خدا از دشمنان اسلام نه عزتی دارند که به کسی ببخشند و نه اگر می‌داشتند قابل اعتماد بودند (مکارم، ۱۳۷۴ ق، ۴: ۱۷۰).

۲. دور بودن گناه‌کاران از عزت و کرامت

خدای متعال در آیه‌ای با عبارت تهکمی و تمسخرآمیز، ابوجهل را که خود را صاحب عزت و کرامت خوانده است، وعده عذاب داده و مورد خطاب قرار می‌دهد و بیان می‌دارد که این جزا و کیفر برای آن کسی است که کرامت را در غیر آنچه دارای عزت و کرامت است، جستجو می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۷، ۴: ۸۹؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۱۰: ۹۰؛ ابن ابراهیم شاذلی، ۱۴۱۲ ق، ۵: ۳۲۱۷): «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹).

در رابطه با نزول این آیه گفته شده که ابوجهل به رسول خدا (ص) گفت: میان دو کوه مکه عزیزتر و کریم‌تر از من کسی نیست و سپس این آیه نازل شد و می‌فرماید که این عذاب را بچش که تو باعزت و بزرگواری هستی! زیرا این جهنمی در دنیا می‌گفته است من عزیزترین فرد این وادی و بزرگواری‌ترین آنان هستم (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۱۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ۴: ۸۹)؛ بنابراین، در این آیه خدای متعال با زبان طنز و کنایه طنزآمیز به کسانی که در دنیا خود را دارای عزت و کرامت می‌پنداشتند سرزنش نموده و بیان می‌دارد که کرامت و عزت از آنان به دور است و سهم آن‌ها در آخرت چیزی جز آب جوشان و عذاب جهنم نیست.

در این زمینه می‌توان به آیات دیگر استناد کرد. از جمله سوره قلم آیات: ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶ و ...

از امام علی (ع) نیز از شوخی خارج از حد که موجب بی‌احترامی و از دست رفتن کرامت افراد می‌شود نهی شده است: «كَثْرَةُ الْمِزَاحِ تَذْهَبُ الْيَمَاءَ وَتُوجِبُ الشَّحْنَاءَ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۷: ۳۹۰).

ح) واقع‌گرایی در طنز

واقع‌گرایی در طنز از دیگر اصول اساسی در مقوله طنز اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم است. منظور از این اصل، پرداختن به واقعیات جامعه و به‌دوراز توهمات و دروغ‌پردازی‌ها است و علاوه بر آن داشتن نوع نگاه واقعی‌گرایانه و ارائه تصویری واقعی در عین طنزآمیز بودن است؛ به صورتی که با مهارت تمام رفتار یا عقیده باطل به‌صورت عریان و لخت به تصویر کشیده شود و در منظر دیگران گذاشته شود. برخی همچون علامه جعفری طنز را خلاف واقع دانسته و موردنقد قرار داده‌اند و دلیل خود را اهانت و هتک حرمت در طنز بیان کرده‌اند (نجفی صحنه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۰۵)؛ اما با توجه به تعریفی که از طنز اختیار گردید و مؤلفه‌هایی که بیان شد و همچنین آیاتی که استناد می‌شود، به این نتیجه خواهیم رسید که طنز موردپذیرش قرآن کریم طنزی واقع‌گرایانه به‌دوراز هرگونه توهین، اهانت، توهم و دروغ‌پردازی غیر واقع‌گرایانه و حتی سبکی و دلک‌بازی است. به تعبیری دیگر مؤلفه بسیار مهمی که نه‌تنها در آیات مربوط به طنز بلکه در تمامی آیات در قرآن کریم قابل مشاهده است، واقع‌گرایی است. خدای متعال در سوره احزاب آیه ۷۰ جامعه مؤمنین را به «قول سدید» (کلام مطابق با واقع که لغو نباشد) سفارش می‌کند: «وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۳۴۷)؛ ازاین‌رو طبق آیات قرآن کریم انسان باید در تمامی انواع طرق پیام، واقع‌گرایی و حقیقت‌گویی را رعایت نماید. در ادامه این بخش به آیات متناظر در رابطه با طنز پرداخته خواهد شد:

۱. به تصویر کشیدن واقعیت تکبر با تهکم

خدای متعال به‌منظور اصلاح رفتار تکبر در جامعه مؤمنان، تعبیر دقیق و زیبا از وضعیت متکبران را در سوره مبارکه اسراء آیه ۳۷ بیان فرموده است: «وَلَا تَمَسَّ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا» در این آیه انسان متکبر را

مورد تهکم قرار داده است که تو بر اثر تکبر، هیچ وقت زمین را در زیر پای خود نمی شکافی و همچنین از حدود خود نمی توانی تجاوز کنی و به کوه های بلند نخواهی رسید (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۶۴۲). در این آیه علاوه بر بیان یک نقص و عیب اجتماعی که خداوند متعال درصدد اصلاح آن برآمده در حقیقت فهمی واقعی و دقیق از این رفتار را به تصویر می کشد و در منظر قرار می دهد. به تعبیری، این آیه گویا عمق این مرض را کشف کرده و راه درمان آن را جهل او نسبت به خود و دنیای اطراف دانسته و لذا به سراغ فکر او رفته و با زبان طنزگونه، دنیای اطراف را به او نشان می دهد که زیر پای تو چنین زمینی و در اطراف تو چنین کوه هایی هستند. پس تو نه چنان وزن سنگینی داری که وقتی پای خود را بر زمین می کوبی سوراخ شود و نه چنان قد و بالایی که به کوه ها برسد، پس چرا خود را گرفته ای (نجفی، ۱۳۸۷: ۲۰۳).

آیه دیگری که مرتبط با این بحث است عبارت است از آیه ۴۰ سوره مبارکه اعراف است که در مباحث گذشته به بحث گذاشته شد و گفته شد که خدای متعال محال بودن ورود کافران را در گفتاری طنزآمیز با جمله «حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ» به زیبایی به تصویر کشیده و واقعیت آن را بیان فرموده است.

۲. به تصویر کشیدن ناهمگونی باطن و ظاهر منافقین

خدای متعال همچنین در سوره منافقون آیه ۴، در نفی نفاق، تصویری نغز، دقیق و همراه با واقعیت از منافقین و گفتار به ظاهر زیبای آن ها اما دارای باطنی بی روح و ناهمگون را طرح کرده و اینان را به چوب های خشک (كَأَمْهَمُ خَشْبٌ مُسَنَّدٌ) تشبیه نموده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۴۴۱) تعبیری که به زیبایی وضعیت منافقین را در قالب طنز به نقد کشیده است و مؤمنان را از تبعیت از آن ها بازداشته است؛ بنابراین، واقع گرایی و حقیقت محوری در بیانات طنزآمیز قرآن کریم یک اصل و یک محور اصیل است که می توان در تمامی آیات طنز مشاهده نمود (انبیاء: ۶۲، ۶۳ و ۶۴؛ لقمان: ۱۹؛ دخان: ۴۹...) و ما در اینجا تنها به برخی از آن ها به عنوان نمونه استدلال نمودیم.

در روایات معصومین (ع) از زبان پیامبر (ص) نیز آمده است که فرموده اند در هنگام شوخی کردن چیزی به جز حق و حقیقت بر زبان جاری نمی کنند:

امام صادق ع: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَدَاعِبُ وَلَا يَقُولُ إِلَّا حَقًّا» (محدث نوری، بی تا، ۸: ۴۰۸).

۵. نتایج تحقیق

از آنچه گفته شد، نتیجه گرفته می شود که:

طنز اجتماعی بیانی انتقادآمیز نسبت به نقایص جامعه به امید اصلاح معایب آن است تا موجبات رشد فکری و عملی جامعه را در بستر عنصری به نام «خنده و شوخ طبعی» فراهم آورد.

در دستیابی به اصول طنز اصیل توحید محور از دیدگاه قرآن کریم، به دودسته از آیات استناد گردید؛ دسته اول آیاتی هستند که ظاهراً از شیوه های طنز در آن ها به کار نرفته است؛ اما به دلیل مطابقت آن آیات با اصول طنز اجتماعی، به آن ها استناد صورت گرفته است. دسته دوم آیاتی است که در آن ها به یکی از شیوه هایی طنز سخن گفته شده است. بر این اساس در این تحقیق هفت نوع از مهم ترین اصول طنز با توجه به آیات قرآن تبیین شد.

۱. اولین اصل از اصول طنز نگاری اجتماعی هدف داری طنز است؛ طبق آیات قرآن کریم به این نکته دست پیدا کردیم که طنز باید هدف دار و دارای غرضی دینی و الهی باشد و بی تردید این هدف ارتباط مستقیم با فلسفه آفرینش انسان (قرب الهی) دارد.

۲. دومین اصل طنز اجتماعی عبارت بود از هویت محوری در طنز. هویت حقیقی انسان به عنوان موجودی دو ساحتی دارای سرشتی الهی با ویژگی های فرا حیوانی بودن، غیر اکتسابی بودن و زوال ناپذیری بودن مورد توجه است که در طنز پردازی باید مدنظر قرار گیرد.

۳. از دیگر اصول طنز اجتماعی که از آیات قرآن کریم استنباط گردید عبارت بود از اصلاح گری فرد و جامعه در جهت اصلاح نقایص و معایب جامعه.

۴. چهارمین اصل، گرایش به عقلانیت محوری و توجه به باروری فکر و اندیشه و کمال عقل در طنز نگاری است.

۵. توجه به ساحات دوگانه جهان نیز از جمله اصول مهم در حوزه طنز است.

در این رابطه قرآن کریم با زبان طنز به متوجه و متنبه کردن جامعه مؤمنان به حقیقت آخرت در کنار دنیای مادی پرداخته است.

۶. از دیگر اصول مهم در تولید محتوای طنز اجتماعی، عزت‌گرایی و توجه به حفظ کرامت انسان‌ها در طنزپردازی است. به‌طور کلی در طنزپردازی، نباید کرامت و ارزش و عزت مردم جامعه پایمال و زیر سؤال برود؛ زیرا در نظام تشریح خداوند، تمامی انسان‌ها، دارای عزت و کرامت بوده و کسی حق تحقیر و تضعیف آنان را ندارد.

۷. واقع‌گرایی و پرداختن به واقعیات جامعه و به‌دوراز توهمات و دروغ‌پردازی‌ها در طنز به‌عنوان آخرین اصل در مقوله طنز اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفت.

منابع و مآخذ

- * قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.
** نهج البلاغه.
- ۱- ابن ابی فراس، ورام، (۱۴۱۰ ق)، مجموعه ورام، قم، مکتبه الفقیه.
 - ۲- آرن پور، یحیی، (۱۳۷۲)، از صبا تا نیما، تهران، انتشارات زوار.
 - ۳- ایمان، محمد تقی، نوشادی، محمود رضا (۱۳۹۰)، «تحلیل محتوای کیفی»، مجله عیار پژوهش در علوم انسانی، پیاپی ۶، شماره دوم.
 - ۴- التیمی الآمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۴۱۰ ق)، غررالحکم و درر الکلم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
 - ۵- جر، خلیل، (۱۳۹۱)، فرهنگ لاروس، ترجمه: حبیب طبیبیان، تهران، امیرکبیر.
 - ۶- جعفری تبریزی، محمدتقی، (۱۳۸۵)، حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام؛ اسلام و غرب، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد محمد تقی جعفری.
 - ۷- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، نشر اسراء.
 - ۸- حجازی، محمد محمود، (۱۴۱۳ ق)، التفسیر الواضح، بیروت، دارالجیل الجدید.
 - ۹- الحرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴)، تحف العقول عن آل الرسول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 - ۱۰- حری، ابوالفضل، (۱۳۸۷)، درباره طنز: رویکردهای نوین به طنز و شوخ طبعی، تهران، انتشارات سوره مهر.
 - ۱۱- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، تهران، انتشارات میقات.
 - ۱۲- حلبی، علی اصغر، (۱۳۶۴)، مقدمه‌ای بر طنز و شوخ طبعی در ایران، تهران، پیک.
 - ۱۳- حیدری، محمداقبر، (۱۳۷۷)، «مقدمه بر طنز از دیدگاه عقل و نقل»، مجله پژوهش‌های ارتباطی، ش ۱۳ و ۱۴، صص ۱۱۵-۱۵۴.
 - ۱۴- حیدری، محمداقبر، (۱۳۷۹)، «طنز در قرآن کریم»، مجله صحیفه مبین، دوره دوم، شماره ۲۳، صص ۳۶-۶۹.
 - ۱۵- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
 - ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالعلم.
 - ۱۷- رجبی، محمود، (۱۳۹۰)، انسان‌شناسی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
 - ۱۸- شوقی نوبر، احمد، (۱۳۷۱)، «طنز و شیوه‌های گوناگون آن»، کیهان اندیشه، شماره ۴۲، صص ۱۱۲-۱۲۶.
 - ۱۹- صابونی، محمدعلی، (۲۰۰۷ م)، البداع البیانی فی القرآن العظیم، بیروت، شرکه ابناء شریف الانصاری.
 - ۲۰- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 - ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصرخسرو.

- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
- ۲۳- عظیمی، ولی الله، (۱۳۸۳)، نمایی از طنز دینی، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
- ۲۴- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۷)، تفسیر أحسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
- ۲۵- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۸۶). قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۶- قطب، سید ابراهیم (۱۴۱۲ ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.
- ۲۷- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، چاپ چهارم، قم، دارالکتاب.
- ۲۸- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- ۲۹- گروه معارف مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، (۱۳۸۱). پژوهشی در باره طنز در شریعت و اخلاق، قم، بوستان کتاب.
- ۳۰- اللیثی الواسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۷)، عیون الحکم و المواعظ، قم، موسسه فرهنگی دارالحدیث.
- ۳۱- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحارالانوار، تهران، مؤسسه الوفاء.
- ۳۲- مروتی، سهراب، (۱۳۷۷)، «ترنم در آینه اخلاق»، مجله پژوهش‌های ارتباطی، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۱۷۹-۱۹۰.
- ۳۳- مروتی، سهراب، ذوالفقاری فر، قدرت الله، (۱۳۹۲)، «طنز در قرآن کریم»، مجله تحقیقات علوم و قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء، سال دهم، شماره ۲، صص ۱۷۷-۲۰۴.
- ۳۴- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، آموزش عقائد، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۳۵- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴). به سوی او (مشکات)، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۳۶- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، خودشناسی برای خودسازی / به سوی خودسازی (مشکات)، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۳۷- معین، محمد، (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی، چاپ نهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۳۸- مکارم شیرازی ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۳۹- ناصری، ناصر، (۱۳۸۵)، «طنز و جلوه‌های شکل‌گیری آن در ادب فارسی»، مجله ادبیات فارسی، شماره ۷، صص ۷۹-۱۱۴.
- ۴۰- نجفی صحنه‌ای، علی، (۱۳۸۷)، «طنز مقدس»، مجله بینات، سال پانزدهم، شماره ۱، صص ۱۷۴-۲۱۴.
- ۴۱- نجفی، زین‌العابدین، (۱۳۹۶)، «نقش آفرینی در سبک زندگی اسلامی از منظر شریعت»، مجله انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۸، صص ۵۷-۸۳.
- ۴۲- نصری، عبدالله، (۱۳۸۵)، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، بی‌جا، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۴۳- نوری طبرسی، حسین، (بی‌تا)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام لإحياء التراث.
- ۴۴- هیئت مولفان، (بی‌تا)، فرهنگ آکسفورد، تهران، انتشارات دانشیار.

REFERENCES

Holy Qur'an, translated by Makarem Shirazi.

**Nahj al-Balagha.

- 1- Al-Harrani, Ibn Shuba, (1404), Tuhf al-Uqoul an Aal al-Rasoul, Qom, Al-Nashr al-Islami.
- 2- Al-Jurr, Khalil, (1391), The Modern Arabic Larousse Dictionary, translated by: Habib Tabibian, Tehran, Amirkabir.
- 3- Al-Laythi al-Wasiti, Ali Bin Muhammad, (1377), Uyoun al-Hikam wa al-Mawa'iz, Qom, Dar al-Hadith Cultural Institute.
- 4- Al-Tamimi al-Amidi, Abdul-Wahed ibn Muhammad, (1410 AH), Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim, Qom, Dar al-Kitab al-Islami.
- 5- Ariyanpoor, Yahya, (1372), From Saba to Nima, Tehran, Zovvar Publications.
- 6- Azimi, Valiyyollah, (1383), A View of Religious Satire, Qom, Center for Islamic Research in Iranian Broadcasting.
- 7- Board of Authors, (n.d.), Oxford Dictionary, Tehran, Daneshyar Publications.
- 8- Dekhoda, Ali Akbar, (1377), Dekhoda Dictionary, Tehran, University of Tehran Printing and Publishing Institute.
- 9- Department of Education, Center for Islamic Research in Iranian Broadcasting, (2012), A Study on Humor in Sharia and Ethics, Qom, Bo'stan Kitab.
- 10- Halabi, Ali Asghar, (1364), An Introduction to Satire and Humor in Iran, Tehran, Peyk.
- 11- Heydari, Mohammad Baqer, (1377), "Introduction to Satire from the Angle of Reason and Narration", Journal of Communication Research, Vol. 13 and 14, pp. 115-154.
- 12- Heydari, Mohammad Javad, (1379), "Humour in the Holy Qur'an", Sahifa Mobin Magazine, Vol. 2, No. 23, pp. 36-69.
- 13- Hijazi, Muhammad Mahmud, (1413 AH), Al-Tafsir al-Wadiah, Beirut, Dar al-Jeel al-Jadid.
- 14- Horri, Abolfazl, (1387), About Satire: New Approaches to Humor and Satire, Tehran, Surah Mehr Publications.
- 15- Hosseini Shah Abdulazimi, Hossein bin Ahmad, (1363), Tafsir Ethnaashari, Tehran, Miqat Publications.
- 16- Ibn Abi Firas, Warram, (1410 AH), Majmou'ah Warram, Qom, School of Al-Faqih.
- 17- Iman, Mohammad Taghi; Noshadi, Mahmoud Reza (1390), "Qualitative Content Analysis", Journal Ayyar-e Pajouhesh in Human Sciences, Issue. 6, Vol. 2.
- 18- Jafari Tabrizi, Mohammad Taghi, (1385), Universal human rights: Realization and implementation in two systems; Islam and the West, Tehran, Institute of editing and publishing the works of Professor Mohammad Taghi Jafari.
- 19- Javadi Amoli, Abdullah, (1381), Man's Face and Character in the Qur'an, Qom, Isra Publishing.
- 20- Kulaini, Muhammad bin Yaqub, (1362), Al-Kafi, Tehran, second edition, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- 21- Majlisi, Mohammad Bagher, (1403), Bihar al-Anwar, Tehran, Al-Wafa Institute.
- 22- Makarem Shirazi, Naser, (1374), Tafsir Nomooneh, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- 23- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1379), Educating Beliefs, Tehran, International

Publishing Company of Islamic Tablighat Organization.

24- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1384). To him (Mishkat), Qom, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute Publication Center.

25- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1387), Self-knowledge for Self-improvement / Toward Self-improvement (Mishkat), Qom, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute Publications.

26- Moin, Mohammad, (1375), Persian Dictionary, 9th edition, Tehran, Amirkabir Publications.

27- Morovvati, Sohrab, (1377), "Trannom dar Ayne-ye Akhlaq", Journal of Communication Research, No. 13 and 14, pp. 179-190.

28- Morovvati, Sohrab; Zulficarifar, Ghodratollah, (1392), "Satire in the Holy Quran", Al-Zahra University Science and Quran and Hadith Research Journal, Issue. 10, Vol. 2, pp. 177-204.

29- Najafi Sahneei, Ali, (1387), "Holy Satire", Journal of Bayyenat, Issue. 15, Vol. 1, pp. 214-174.

30- Najafi, Zeynul Abedin, (1396), "Role Creation in Islamic Lifestyle from the Perspective of Sharia", Journal of Religious Anthropology, No. 38, pp. 57-83.

31- Naseri, Naser, (1385), "Satire and its formation effects in Persian literature", Journal of Persian Literature, No. 7, pp. 114-79.

32- Nasri, Abdullah, (1385), The Basics of Anthropology in the Qur'an, n.p., Cultural Institute of Contemporary Knowledge and Thought.

33- Nouri Tabarsi, Hussein, (n.d.), Mostadrak al-Wasail, Qom, Institute of Aal al-Bayt (AS) li-Ihya al-Turath.

34- Qommi, Ali Ibn Ibrahim, (1367), Tafsir al-Qommi, fourth edition, Qom, Dar Al-Kitab.

35- Qurashi, Seyed Ali Akbar, (1377), Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran, Bethat Foundation.

36- Qurashi, Seyed Ali Akbar, (1386). Qamoos al-Quran, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.

37- Qutb, Seyed Ibrahim (1412AH), In the Shadows of the Qur'an, Beirut, Dar al-Shoroog.

38- Raghbi al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 A.H.), Al-Mufardat fi Gharib Alfaz al-Qur'an, Damascus, Dar Al-Ilm.

39- Rajabi, Mahmoud, (1390), Anthropology, Qom, Imam Khomeini (RA) Institute Publications.

40- Sabouni, Muhammad Ali, (2007), Al-Ibda' Al-Bayani fi Al-Qur'an al-Azeem, Beirut, Abna Sharif Al-Ansari Company.

41- Shoghi Nobar, Ahmad, (1371), "Humor and its Various Methods", Keyhan Andisheh, No. 42, pp. 112-126.

42- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1372). Majma' al-Bayan Fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Naser Khosro Publications.

43- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1377), Tafsir al-Jawami' al-Jami', Tehran, University of Tehran and Qom Seminary Publications.

44- Tabatabai, Seyed Mohammad Hossein, (1417 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Islamic Publications Office.

Type of Article: Researching

Types and Methods of the Desired Political-Social Transformation within the Framework of the Transcendental Model of the Holy Qur'an

Mohammad Javad Heydari¹
Mohammad Javad Norouzi Farani²

ABSTRACT

This study aims to clarify the types and methods of a desired political-social transformation within the framework of the transcendental model of the Holy Qur'an. In this regard, it has been attempted to use the descriptive-analytical approach coupled with thematic interpretation, to present a model based on Qur'anic teachings by studying the social and political verses of the Holy Qur'an pertaining the social transformation. Therefore, the present research purposes to analyze and deduce Qur'anic ideals (idealism based on the Holy Qur'an), influenced by the theory of "cognitive idealism," based on the context and content of a number of Quranic verses in terms of political and social development. The findings show that the Holy Qur'an in order to bring about change in society and social-political institutions, emphasizes on issues such as transformation in people's beliefs and faiths, expanding monotheism in the intellectual and practical arena, establishing equity and expanding the scope of social justice, religious fraternity and brotherhood, and individual responsibility (internal transformation) and eventually, social responsibility and etc. as **the basic variables for the idea of transformation in the faithful society.**

KEYWORDS: Social-Political Transformation, Transcendental Model, Qur'anic Idealism, Types and Methods of Qur'anic Transformation.



1- PhD. student of Qur'an and Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (corresponding author), M.j_hdi@yahoo.com

2- Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran, norozimj@iki.ac.ir





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

20.1001.1.27833542.1403.4.1.6.7

10.22034/arq.2024.196979



نوع مقاله: پژوهشی

گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی - اجتماعی مطلوب در چهارچوب الگوی متعالی قرآن کریم

محمدجواد حیدری^۱

محمدجواد نوروزی فرانی^۲

چکیده

هدف این مطالعه، تبیین گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی - اجتماعی مطلوب در چارچوب الگوی متعالی قرآن کریم است و در این راستا سعی نموده تا با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی توأم با رویکرد تفسیر موضوعی، پس از بررسی آیات سیاسی اجتماعی قرآن کریم که مرتبط با موضوع تحول اجتماعی است، به ارائه الگویی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی در این زمینه پردازد. از این رو، تحقیق درصدد آن بوده که با تأثر از نظریه «ایده‌آلیسم معرفتی» بر تحلیل و استنباط آرمان‌های قرآنی (ایده‌آلیسم مبتنی بر قرآن کریم)، به استناد سیاق و مضمون تعدادی از آیات قرآن در زمینه تحول سیاسی اجتماعی پردازد، لذا آنچه این مطالعه بدان دست‌یافته است، نشان می‌دهد که قرآن کریم برای ایجاد تحول در جامعه و در نهادهای سیاسی اجتماعی، بر موضوعاتی نظیر تحول باورها و اعتقادات انسان‌ها، گسترش توحید باوری در عرصه فکری و عملی، اقامه قسط و گسترش عدالت اجتماعی، اخوت و برادری دینی، مسئولیت فردی (تحول درونی)، و نهایتاً مسئولیت اجتماعی به‌عنوان متغیرهای اصلی ایده تحول در جامعه ایمانی تأکید می‌ورزد.

۱- دانشجوی دکتری قرآن و علوم، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول)،

M.j_hdi@yahoo.com

۲- دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران، norozimj@iki.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



کلیدواژه‌ها: تحول سیاسی اجتماعی، الگوی متعالی، ایده آلیسم قرآنی، گونه‌ها و شیوه‌های تحول قرآنی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

تحول و دگرگونی در جوامع انسانی از موضوعات مهم اجتماعی است که در تاریخ بشر از اهمیت فراوانی برخوردار است و از زمان اولین اندیشمندان مشهور در تاریخ بشری از یونان باستان تا زمان حاضر، نظریه‌های مختلفی درباره علل و عوامل این تحولات مطرح شده است (رستمی، ۱۳۹۶: ۱۷۵ - ۱۸۹). این در حالی است که در قرآن کریم نیز تحولات اجتماعی به‌عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار (فکت)، مطرح شده است. در قرآن از سنت‌هایی سخن رفته است (فاطر: ۳۴؛ احزاب: ۶۲) که شامل تحولات اجتماعی نیز می‌شود. درباره تحول در جوامع و ساختارهای سیاسی اجتماعی از منظر ادیان، مکاتب، اندیشه‌ها و دیدگاه‌های مختلفی بحث شده است و هرکدام از این مکاتب و جریانات فکری، پیرامون تحولات اجتماعی هم‌عصر خویش به تأملات بسیاری پرداخته و برای ایجاد تغییر یا گذار از تحولات واقع‌شده، راهکارها و روش‌هایی را نیز پیشنهاد کرده‌اند.

در این میان، آنچه برای ما به‌عنوان یک مسئله مطرح است، نگاه و رویکرد قرآن کریم به حوادث و تحولات پدید آمده در تاریخ بشری است. از نظر این تحقیق، به‌طور کلی، رویکرد قرآن نسبت به مسائل اجتماعی و حقایق موجود در جامعه و تاریخ، رویکرد تربیتی، عبرت‌آموزی و مبتنی بر جهان‌بینی الهی است؛ از این رو قرآن برای تبیین امور سیاسی - اجتماعی شیوه‌ها و روش‌های مخصوص به خود را دارد. به همین دلیل، روند وقوع تغییرات اجتماعی را به‌طور دقیق در لایه‌ها و سطوح مختلفی به تحلیل می‌گیرد.

از این رو و در همین راستا باید گفت انبیای الهی به‌عنوان مأموران تبلیغی خداوند برای تبیین الگوهای زندگی سالم و جامعه سالم، همواره کوشیده‌اند تا بهترین الگوها را برای برپایی چنین جوامعی تبیین کنند. طبعاً تحقق این الگوها، تغییراتی

را به همراه داشته و خواهند داشت. تغییراتی که از سوی پیامبران الهی مورد انتظار انسان‌هاست، تغییراتی است که متکی بر ارزش‌های توحیدی و یگانه‌پرستی بوده و اساس آن نیز بر یکتاپرستی و نفی شرک و طاغوت (نحل: ۳۶؛ انعام: ۷۹) استوار است (تحول فکری و بینشی)؛ بنابراین فلسفه تغییر و تحول از منظر قرآن، هدایت انسان‌ها به سوی روشنایی و نجات آنان از تاریکی‌ها (ابراهیم: ۱؛ مائده: ۴۶؛ اعراف: ۱۵۷) و دعوت آنان به پرستش خدای یگانه و زندگی توأم با قسط و عدالت است (حدید: ۲۵؛ اعراف: ۵۹)؛ بنابراین پرسش اصلی که تحقیق حاضر به دنبال پاسخ آن است یافتن الگوی قرآنی برای تبیین گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی - اجتماعی در جامعه و عرصه سیاسی است، الگویی که در این راستا هم دارای کارکرد لازم بوده و همچنین از توانمندی لازم جهت تبیین موضوع موردبحث (تحول سیاسی اجتماعی)، برخوردار باشد.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه‌ی مباحثی چون «تحول اجتماعی»، «تغییرات اجتماعی»، «تحولات کمی و کیفی در سازمان‌ها و نهادها»، «انقلاب‌ها» و سایر زمینه‌های مشابه، تحقیقات فراوانی در قالب کتب و مقالاتی انجام گرفته که هر کدام از زاویه‌ای به مسئله نگریسته‌اند. اما نکته‌ای که در این تحقیقات هنوز جای بررسی دارد نگاهی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی بر موضوع تحول اجتماعی، آن‌هم با رویکرد تبیین «الگوی قرآنی» است. مقاله‌ای با عنوان: «الگوی تغییر و تحول سیاسی اجتماعی از منظر قرآن کریم با نگرشی تطبیقی بر انقلاب اسلامی ایران»، نوشته دکتر کاظم سید باقری (۱۳۹۲): پژوهش‌های سیاست اسلامی، شماره ۳)، از کارهای ارزشمندی است که تا به حال در این راستا انجام گرفته است. همچنین دو مقاله دیگر با عنوان‌های: «الگوی انقلاب متعالی در آموزه‌های قرآنی» (۱۳۹۵) و «تبیین علت‌های چهارگانه انقلاب متعالی (مطلوب) از منظر قرآن کریم» نوشته دکتر مصطفی رستمی (۱۳۹۶) با مشابَهت نسبی با تحقیق حاضر، از دیگر کارهای ارزشمندی است که می‌توان به‌عنوان سابقه موضوعی در این تحقیق اشاره کرد. تلاش نویسنده دو مقاله اخیر بر ارائه تبیینی از «علل»

و «ماهیت انقلاب اسلامی» با تأسی از آموزه‌های قرآن کریم بوده است. شاید کارهای پژوهشی دیگری را نیز بتوان یافت که در این زمینه انجام گرفته ولی از دید این مطالعه پنهان مانده باشد.

مقالات مزبور، در صدد تحلیل و تطبیق تغییر و تحول اجتماعی با انقلاب اسلامی می‌باشد و رویکرد مقایسه‌ای بر آن‌ها حاکم است؛ اما جنبه تمایز مطالعه حاضر با آن‌ها در نحوه تبیین موضوع «تحول» با بهره‌گیری از آیات متناظر با «گونه‌ها» و «شیوه‌های» خاص تحول سیاسی اجتماعی است، و صرفاً از لحاظ معرفتی به موضوع «تحول» از منظر قرآن کریم می‌نگرد. از این رو این مطالعه سعی می‌کند با استناد به برخی از آیات قرآن کریم، تبیین مبتنی بر رویکرد قرآنی درباره «تغییر و تحول سیاسی اجتماعی» ارائه دهد، بدون آن که نگاه تطبیقی بر نظام سیاسی خاصی داشته باشد.

۳. روش تحقیق

این مطالعه تلاش می‌کند تا با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی توأم با رویکرد تفسیر موضوعی، به تشریح و تحلیل موضوع «گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی اجتماعی» از دیدگاه قرآن کریم بپردازد و آیاتی که بر مفهوم «تحول و دگرگونی» دلالت دارند، مرجع استناد این مطالعه بوده است. لذا تلاش صورت گرفته است تا از عبارات متعدد و مختلف قرآن کریم راجع به موضوع «تحول سیاسی اجتماعی»، دیدگاه این کتاب آسمانی مورد تفسیر و استنباط قرار گیرد؛ بنابراین، بنای مقاله بر آن است که بر اساس «رویکرد قرآنی تحول»، به تحلیل و پردازش «گونه‌ها» و «شیوه‌ها» ی تحول سیاسی مطلوب از دیدگاه قرآن بپردازد و با مراجعه به مجموعه آیاتی که مرتبط با موضوع تحقیق هستند، نگاه و رویکرد قرآن را در خصوص این موضوع، تبیین و تفسیر نماید.

۴. چهارچوب نظری

چهارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر نظریه ایده‌آلیسم معرفتی است. چیزی که معمولاً از این ترکیب‌واژه برداشت می‌گردد، نفی عالم واقع است آن‌گونه

که پیروان مکتب ایده آلیسم فلسفی محض مدعی آن هستند (ادوارد مور، ۱۳۸۵: ۱۵۹ - ۱۸۸). محققان این عرصه، افلاطون را خاستگاه فکری این نظریه دانسته‌اند؛ یعنی آنچه در ذهن انسان حقیقت یافته و صرف‌نظر از این که در عالم خارج عینیت یافته یا خیر، همان چیزی است که او از آن به‌عنوان «ایده» یاد کرده است. البته این معنی از ایده آلیسم را به‌صورت مطلق هم نمی‌توان به افلاطون نسبت داد؛ چراکه او اشیا را مرتبط با این ایده می‌داند و درصدد نفی واقعیت‌های عینی و بیرونی نبوده است. به هر صورت، وی را می‌توان مبدأ این تفکر دانست (پورکریمی، ۱۳۹۷: ۸۵-۵۷).

ایده آلیسم از نظر فلسفی، نظریه‌ای است که ذهن و روح را اساس جهان می‌داند؛ بنابراین ایده آلیسم مخالف طبیعت‌گرایی است که در آن اعتبار ذهن و روح به ماده یا فرایند مادی تقلیل پیدا می‌کند. ایده آلیسم فلسفی در مقابل «رنالیسم» است که به معنای اصالت واقع است و نظریه‌ای است که پیروان آن معتقدند وجود عالم خارج، امری متمایز از ادراک و تصورات انسان است؛ یعنی جهان در هستی خود مستقل از ادراک ماست و ساخته و پرداخته ذهن ما نیست (منصوری، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۴).

ایده آلیسم به‌عنوان یک مکتب نظریِ دیرینه در عالم نظر و اندیشه، دارای جهان‌بینی ویژه‌ای است که بر ایده‌های خاص و منبعث از معرفت‌شناسی مخصوصی استوار است. تفسیری که امروزه از آن می‌شود شاید مطلوبیتی در جهان اندیشه و در میان متفکران عینیت‌گرا و واقع‌گرا نداشته باشد، اما باین حال، از اعتباری برخوردار است که می‌تواند منشأ تبیین‌های جهان‌شناسانه‌ای بسیاری از واقعیت‌های عینی دنیای ما باشد. آنچه در «چهارچوب نظری» این تحقیق در نظر گرفته شده «ایده آلیسم قرآنی» برخاسته از آموزه‌های وحیانی در عرصه‌ی حیات اجتماعی است؛ ایده آلیسمی که متکی بر فرضیات ذهنی صرف نبوده، بلکه بر واقعیت‌های جهان اجتماعی با رویکرد الهی استوار است. چنین شکلی از ایده آلیسم، شاید تحقق آن در جهان واقعی دشوار باشد و راهی بس طولانی را برای رسیدن به آن باید پیمود، اما امری ناممکن و محالی نیست که فقط در عالم ذهن و خیال قابل تصور باشد.

نگاه قرآن به جهان و جامعه، در عین آن که متکی بر آرمان‌های الهی و توحیدی است؛ ولی این آرمان‌ها هم‌خوان با صدق عالم واقع‌اند (تصدیق جهان خارج از ذهن و تمرکز بر حقایق عینی). چنین تفسیری از ایده‌آلیسم، مبتنی بر پیش‌فرض «واقعی بودن» جهان منتزع از ذهن آدمی (متضاد ذهنیت‌گرایی انتزاعی) است. در چنین فرضی، جهان عینی به بهترین صورت ممکن، قابل‌تصور است؛ یعنی وقتی از ایده‌آلیسم قرآنی سخن به میان می‌آید مقصود، فرض وضعیت آرمانی‌ای است که به بهترین صورت ممکن، تحول در جامعه انسانی بر مبنای آن رقم می‌خورد.

۴. بررسی مفهومی

الف) تحول سیاسی اجتماعی: واژه «تحول» از نظر لغوی، به معنای دگرگون کردن، چیزی را به شکل و حالت دیگر درآوردن، از حالی به حال دیگر برگرداندن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۸، ۴۵)؛ و به معنای دگرگونی «صورت چیزی بدون تغییر ذات آن و تبدیل به غیر»، نیز آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۶۱۹).

تحول و دگرگونی به‌عنوان یک پدیده اجتماعی، همواره در بستر جامعه و سیاست واقع می‌شود (روشه، ۱۳۸۱: ۲۸)؛ اما اینکه چگونه واقع می‌شود بستگی به وجود متغیرهای متعددی به‌عنوان زمینه و بستر وقوع آن دارد. هنگامی که بستر تحول (به‌عنوان امر اجتماعی) فراهم شود وقوع آن در عرصه سیاسی نیز حتمی است. تحولات سیاسی - اجتماعی نوعاً از الگوهای مختلفی پیروی می‌کند. این الگوها ممکن است وقوع تحول را به‌صورت پیوسته نشان دهند یا در اشکال ناپیوسته و نوسانی (گل محمدی، ۱۳۹۰: ۱۲۷). به هر صورت، آنچه واقع می‌شود محصول تغییر در عرصه سیاست و اجتماع است که به اشکال مختلف (اعم از خشن و انقلابی یا آرام و به‌صورت تغییرات فرهنگی) واقع می‌شود. برآیند تحول هرچه باشد از سرشت سیاسی اجتماعی آن کاسته نمی‌شود؛ بنابراین تحول سیاسی اجتماعی پدیده‌ای است که در گستره وسیعی (در عرصه اجتماع و سیاست) اتفاق می‌افتد و تمامی ابعاد آن، وقتی روشن می‌شود که آن را در رابطه

با مسائل سیاسی و اجتماعی یک جامعه مدنظر قرار دهیم.

تحولاتی که در ساختارهای سیاسی کشورها، نظیر دولت‌های ملی یا نظام‌های سیاسی اتفاق می‌افتد تحت عنوان تغییرات سیاسی نیز یاد می‌شود.

(ب) تحول مطلوب قرآن: تغییر و تحول مطلوب در قرآن، به تحولی اشاره دارد که مبتنی بر نظر قرآن و برگرفته از آموزه‌های وحیانی این کتاب باشد. از منظر جهان‌بینی توحیدی و آموزه‌های قرآنی، چیزی مطلوبیت دارد که سنت‌های الهی را پاس بدارد. تحول مبتنی بر الگوی قرآن کریم، همراه با مفهوم هدایت‌گری و نقش آن در جهت‌دهی به سمت تصمیم‌سازی برتر و مطلوب در عرصه‌های مدیریت کلان اجتماعی در چهارچوب ساختارهای اجتماعی قابل‌تعریف است. چنین تغییری به لحاظ عملی، در نحوه جهان‌بینی خاص یک انسان الهی و تربیت‌شده در ظل آموزه‌های قرآنی قابل‌بازخوانی است.

ازاین‌رو، باید تأکید کرد که تحول سیاسی اجتماعی مطلوب از نظر قرآن، تحولی است که مبتنی بر پاسداری از سنت‌ها و قوانین الهی باشد. از آنجاکه بحث در راستای تحول و تبیین «گونه‌ها و شیوه‌های» آن از نظر قرآن کریم است، طبیعتاً بایستی از تغییر و تحولی که مطلوب قرآن است سخن گفت. برآیند مطالعات قرآنی نشان می‌دهد که رویکرد کلی قرآن در تمامی زمینه‌های مرتبط با انسان و جامعه، رویکردی اصلاحی و تربیتی است و تغییرات سیاسی اجتماعی به‌عنوان مهم‌ترین مسئله در میان سایر مسائل اجتماعی موضوع اصلی این گفتار است؛ بنابراین، تحول سیاسی اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن، رو به سمت اصلاح، رشد و توسعه انسانی و فرهنگی جامعه دارد.

تحول مطلوب از نظر قرآن، از نفس شخص آغاز می‌شود و هنگامی که این تحول تحقق یابد زمینه تغییرات گسترده‌تری را فراهم می‌کند و تحول در ساختار سیاسی اجتماعی یک ملت، از آن جمله است. چنین تحولی از نظر قرآن، از تغییر در اراده جمعی شروع می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱).

در سوره انفال نیز آنجا که خداوند از تغییر و تبدل نعمت‌هایش سخن می‌گوید باز آن را منوط به اراده و خواست انسان‌ها می‌داند: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۵۳).

ج) الگوی متعالی: واژه «الگو»، در معانی متعددی به کار رفته است. در تعریفی ساده، الگو به معنای نمونه و مدل، نمایشی نظری و ساده شده از جهان واقعی است (ورنر و تانکارد، ۱۳۸۶: ۶۵). اصطلاح «الگو» را انسان‌شناسان، حداقل از سال ۱۸۷۱ م به مفهومی چندجانبه به کار برده‌اند. این کاربرد آزاد تاکنون ادامه دارد. بر همین مبنا از الگو، گاهی در توجه به کیفیت‌های رفتاری، الگوهای آرمانی و رفتاری و گاهی در توجه به اصول فرهنگ‌ها یاد شده است (جولیوس و همکاران، ۱۳۹۲: ۹۱). از نظر لغوی، الگو همان مدل، سرمشق، مقتدی، اسوه، قدوه، مثال، نمونه، (دهخدا، ۱۳۷۷، ۵: ۶۸۳۶) است.

الگوی متعالی (مقتدای وحیانی) بر الگویی اطلاق می‌شود که مبتنی است بر هدایت و رستگاری انسان به سوی زندگی پاکیزه و عاری از هرگونه آلودگی به شرک و طاغوت (به تعبیر قرآن: حیات طیبه). چنین حیاتی از نظر قرآن در پرتو ایمان و عمل صالح محقق می‌شود: «مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). طبعاً یکی از ملزومات حیات طیبه، زیستن در امنیت روحی روانی و امنیت فیزیکی است که آن‌هم برآیند ایمان به ارزش‌های الهی است. چنان که قرآن می‌فرماید: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (مائده: ۱۶). همچنین خداوند در سوره اسراء به این حقیقت اشاره می‌کند که قرآن انسان را به راهی استوار و قابل اطمینان هدایت می‌کند که در آن خواری و خفتی نباشد: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا» (الاسراء: ۹).

هنگامی که مؤمنان در تنگنای شکست قرار داشتند خداوند به آن‌ها بشارت پیروزی و سرافرازی داده و به آن‌ها می‌گوید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹)؛ سست نشوید و غمگین نباشید که شما برترید اگر ایمان به خدا داشته باشید!

از سیاق مجموع این آیات می‌توان این استفاده را برد که الگوی متعالی قرآنی بر مفاهیمی چون ایمان، صلاح، رستگاری و عملکرد توأم با زندگی پاکیزه و عاری از مظاهر شرک استوار است و این چیزی است که کلیت آموزه‌های این کتاب آسمانی را شکل و صورت می‌دهد.

۵. گونه‌های تحول سیاسی اجتماعی از منظر قرآن

تحول و دگرگونی در عرصه سیاسی اجتماعی، به لحاظ علمی، دارای اشکال و صور مختلفی است؛ به‌طور مثال یا نرم‌افزاری است یا سخت‌افزاری، مثبت است یا منفی، جزئی است یا کلی یا به اشکال دیگر قابل‌تصور. از نظر قرآن نیز این قاعده صادق است و وجوه مختلفی را می‌توان برای آن تصور کرد:

الف) تحول نرم‌افزاری (آرام و عاری از خشونت)

تحول نرم‌افزاری، به‌طورکلی مبتنی بر تغییراتی است که در عرصه فرهنگ و اجتماع روی می‌دهد و تحولاتی را پوشش می‌دهد که مرتبط با نهادهای اجتماعی بوده و زیربنای کلی سیاست را تشکیل می‌دهد (مریجی، ۱۳۹۸: ۹۶-۷۹). قرآن کریم نیز رسالتش مبتنی بر تغییرات اجتماعی است و بنای آن بر هدایت جامعه به سمتی است که سنت‌های نیک الهی - اجتماعی بر آن استیلا یابد.

با توجه به اینکه فلسفه نزول قرآن برای تغییر فرهنگ جاهلی (چه در ابعاد مادی و چه در ابعاد معنوی) بوده است؛ ازاین‌رو، در برخی آیات واژه‌هایی استعمال شده است که با مفهوم فرهنگ قرابت زیادی دارد. به‌عنوان مثال در برخی موارد خداوند متعال در قرآن از فرهنگ به‌عنوان «حکم جاهلیت» یاد کرده است و در این خصوص می‌فرماید: «أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ؟ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (مائده: ۵۰).

قرآن به‌عنوان یک منبع وحیانی، در خصوص مقوله تغییر و توسعه فرهنگی اهتمام ویژه قائل است. حرکت فرهنگی پیامبر هم در راستای روشنگری و ایجاد جامعه فرهنگی و متعالی بود. از منظر آموزه‌های قرآن، حاکمیت دینی باید به دنبال «امت‌سازی» بوده و به توسعه همه‌جانبه؛ یعنی توسعه انسانی توجه داشته باشد. توسعه انسانی دربرگیرنده توسعه فرهنگی است. اگر بپذیریم که مهم‌ترین شاخص توسعه فرهنگی، تحول فرهنگی از جاهلی به الهی و توحیدی است، در آن صورت، می‌توان در آموزه‌های تمدن ساز قرآن راهکارهای بسیاری برای این منظور یافت. حتی در ابعاد هنری و هنرهای که اکنون به‌عنوان شاخص‌های اصلی فرهنگی شمرده می‌شود، قرآن به آن توجه داشته است. لحن موسیقایی و بلیغ آیات قرآن موجب شد تا هنر موسیقی در تمدن اسلامی از شکل لغو

واژه «سنن» یا «سنت» می‌تواند معادلی برای بیان مفهوم فرهنگ، در لسان آیات قرآن باشد.

ب) تحول سخت‌افزاری (مبتنی بر ابزار قدرت)

تحول سخت‌افزاری از نظر قرآن، در قالب سازوکار جامعه‌ای قوی و بر محور مدیریت رسول اکرم (ص) و با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی نظیر جهاد، دفاع، نبرد با معاندان، توصیه به آمادگی دفاعی و تهیه ابزار قوت و قدرت تجلی می‌کند. این مفاهیم به صورت مستقیم و صریح در آیات قرآن آن‌هم در موارد متعددی به کار رفته است. خداوند در سوره توبه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» (توبه: ۷۳). همچنین در سوره انفال، خداوند مؤمنان را توصیه اکید می‌کند به آمادگی دفاعی و تهیه ابزار قدرت و برای جنگ با دشمنان: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ وَعَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰).

مسلمانان در صدر اسلام، بسیار ضعیف و اندک بودند، به همین خاطر همواره گرفتار سختی‌های فراوانی بودند که از سوی مشرکان و دشمنان اسلام بر آنان تحمیل می‌شد و در راستای شکل‌گیری یک جامعه ایمانی، آن‌ها زحمات طاقت‌فرسایی را تحمل کردند؛ اما با همة این‌ها آنان همواره از سوی خداوند به صبر و پایداری توصیه می‌شدند. لکن زمانی که در «مدینه النبوی» دارای پایگاه اجتماعی و سیاسی شدند از آن به بعد، صورت قضایا تغییر یافت و دستورات دیگر از نوعی دیگر از سوی خداوند دریافت کردند. توصیه‌های خداوند بر پیامبر و مسلمانان به منظور ایستادگی و استقامت در برابر این دشمنان عنود، صورتی جدی‌تر و حتمی به خود گرفت. بیشتر آیاتی که بر قتال با مشرکان و دفاع از مرکز ثقل اسلام یعنی «مدینه» تأکید می‌کنند، در زمانی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شدند که وی به همراه یاران و مسلمانان همراه خویش به مدینه نقل مکان کرده بودند و این مرکز ثقل را شکل داده بودند. در این موقع است که خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد که در برابر دشمنان خدا و رسولش آمادگی دفاعی بگیرند و ابزار قوت و قدرت تهیه نمایند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (انفال: ۶۰).

دریافت این دستورات و آیات مدنی از سوی خداوند، به معنای تغییر و تحولی بود که در نحوه تعامل و رفتار متقابل پیامبر و مسلمین با مشرکان و سایر دشمنان اسلام به وجود آمد و تحول سیاسی اجتماعی که مبتنی بر این آیات الهی قرآن کریم شکل می‌گیرد باید به گونه‌ای باشد که نتیجه آن به قدرتمندی جامعه ایمانی و عزت و امنیت آنان بیانجامد.

ج) تحول ساختاری (دگرگونی زیربنای اجتماعی)

تحول ساختاری، ناظر بر تغییرات نهادی در یک جامعه است و چنین تحولی، نهادهای مهم اجتماعی که در تشکیل نظام سیاسی تأثیرگذارند را شامل می‌شود. نهادهایی که در آخر به تأسیس جامعه سیاسی منجر می‌شود، نظیر فرهنگ اجتماعی، خانواده، قواعد حاکم بر اجتماع و نهایتاً هنجارهای سیاسی اجتماعی، مواردی است که مشمول تحولات ساختاری در یک جامعه می‌شود. مهم‌ترین این نهادها، نظام سیاسی است که از منظر قرآن کریم نیز دارای اهمیت اساسی است. نظام سیاسی ارزش محور که مبتنی بر آموزه‌های قرآنی باشد محور مهم تحولات برخاسته از الگوی قرآنی است. نظام سیاسی (حکومت) در هر جامعه‌ای، اساس ساختارهای اجتماعی آن جامعه است. بر فرض حاکمیت نظام سیاسی که فاقد صلاحیت ارزشی و اخلاقی است، روندی بر جامعه حاکم خواهد شد که به تدریج وضعیت اجتماع و سیاست در آن جامعه به انحطاط و سقوط کشیده می‌شود.

در تاریخ جوامع انسانی، حکومت‌هایی مانند قبیله سالاری، پادشاهی و دیگر اشکال آن همواره وجود داشته است و حکومت‌های امروزی نیز یکی از اشکال آن است.

در قرآن کریم نیز بر وجود حکومت به عنوان اجتماعی‌ترین امر ضروری، تأکید شده و آیات بسیاری یا با صراحت یا با اشاره به این موضوع پرداخته است. یکی از مواردی که قرآن به ضرورت حکومت اشاره می‌کند در سوره حدید است که خداوند می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ» (حدید: ۲۵).

مسئله ضرورت تشکیل نظام سیاسی و تحول در این نهاد مهم سیاسی اجتماعی، با توجه به اینکه یکی از اهداف اصلی بعثت پیامبران، تربیت جامعه برای اقامه

«قسط» و «عدالت» است، از این آیه قابل استفاده است؛ زیرا اقامه قسط و عدالت اجتماعی از وظایف حکومت‌ها به شمار می‌رود. همچنین در آیه ۱۰۵ سوره مبارک نساء، هدف از فرستادن کتاب آسمانی به سوی پیامبر، اقامه جایگاه حکم و داوری بیان شده است؛ یعنی پیامبر باید بر اساس آموزه‌های این کتاب آسمانی در میان مردم داوری کند که این به معنای «حاکمیت» است. «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵).

از سیاق دو آیه فوق و سایر آیاتی که به امر حکومت و تأسیس نظام سیاسی دلالت دارند، استفاده می‌شود که از منظر قرآن کریم وجود حکومت یک امر ضروری است، همان‌گونه که از نظر عقلی ضرورت آن اثبات شده است؛ اما حکومتی که از منظر قرآن ضرورتش قطعی است، حکومتی است که بر ارزش‌ها و آموزه‌های توحیدی - الهی بنا شده باشد و چنین حکومتی برآیند تحولی است که باعث دگرگونی عمیقی در ساختارهای سیاسی اجتماعی می‌شود.

۶. شیوه‌های تحول سیاسی اجتماعی از منظر قرآن

تحول و دگرگونی در جوامع انسانی متکی بر شیوه‌های خاصی است. نمی‌توان هیچ تحولی را در رابطه با جامعه و سیاست تصور کرد که فاقد قاعده‌مندی باشد. تحول از دیدگاه قرآن نیز بر همین منوال است.

الف) ایجاد تحول فکری و اعتقادی در جامعه

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های تحول سیاسی اجتماعی، تحول بینشی و اعتقادی است که قرآن کریم بنای آن را بر توحید استوار کرده است. در این عرصه، قرآن همواره بر نفی شرک و عبودیت غیر خدا تأکید ورزیده و تمام اهداف ارسال انبیا را پرورش و تربیت انسان‌ها بر محوریت توحید و یکتا باوری و تبری از طاغوت می‌داند: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ بنابراین توحید باوری و اجتناب از طاغوت، شالوده نظام اجتماعی اسلام را تشکیل می‌دهد؛ زیرا بر اساس انسان‌شناسی قرآن، تدبیر امور زمین به انسان واگذار شده است. از همین رو، تمامی رفتارهای آدمی (اعم از عبادی، اجتماعی، سیاسی) در راستای توحید و اهداف توحیدی قرار می‌گیرند؛ ولی

طاغوت در نقش اعتقادی خود، در تضاد با توحید باوری و در تقابل با آموزه‌های یکتاپرستی است و در نقش اجتماعی و سیاسی خودش در تقابل با عدالت‌گری بوده و در مسیر ستمگری بر جامعه انسانی است؛ از این رو در بسیاری از آیات قرآن، اجتناب از طاغوت به عنوان جزء تفکیک‌ناپذیر باورهای توحیدی به شمار می‌رود (کاظمی، ۱۳۹۳: ۱۳۹).

اولین التزام فکری و اعتقادی در سیاست توحیدی، پیروی از اصل توحید در ذات خداوند است و این بدان معناست که ذات خدای یگانه، مبنای سیاست عملی انسان موحد است. توحید ذاتی مشتمل بر دو بعد است: اول یکتایی خداوند؛ یعنی این که برخلاف شیء مرکب، دارای هستی محض و بسیط است و در او هیچ جزئیّت و ترکیبی راه ندارد. دوم اینکه شریک و شبیهی برای او متصور نیست. این، بُعد از توحید، توحید ذاتی نامیده می‌شود که به معنای نفی هرگونه کثرت برون‌ذاتی بوده و بیانگر بطلان تعدد خداوند است. همین ویژگی، خداوند را واجد همه کمالات و میرا از هرگونه نقص و عیب قرار می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۸۷). نتیجه آن که این التزام بر وحدانیت الهی، ذاتاً و صفیاً پیامدی را که در عرصه سیاست و جامعه توحیدی می‌تواند داشته باشد همان اصول قرآنی نظیر متابعت از خدا و رسول و اولی الامر است. این آموزه در حقیقت، تبلور عینی همین اصل توحیدی در جامعه است.

علامه طباطبایی (ره) درباره سیاست الهی معتقد است که سیاست و حکومت، جزء نبوت انبیاء به شمار می‌رود. او سیاست توحیدی و الهی را ضامن سعادت بشری در دنیا و آخرت و پاسخ‌دهنده تمام نیازهای جامعه انسانی معرفی می‌کند و درباره سیاست طاغوتی نیز بر این باور است که شاخص سیاست و حکومت طاغوتی، هوا و هوس است؛ از این رو، او باور دارد که در برابر سیاست و حکومت طاغوتی، حکومت دینی و سیاست اسلامی قرار دارد که به دو بعد مادی و معنوی انسان توجه داشته و با پوشش دادن تمام نیازهای او برای اصلاح جامعه در ابعاد مادی و معنوی می‌کوشد (ملک‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۲۳-۱۹۷).

ب) تأکید بر محوریت عدالت در جامعه

یکی دیگر از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مواردی که قرآن بر ایجاد تحول در آن تأکید

می‌کند، مناسبات سیاسی اجتماعی جامعه است. توصیه قرآن در این مناسبات، بر عدالت تکیه دارد و عدالت در این عرصه را می‌توان «عدالت اجتماعی» از دیدگاه قرآن نامید. اهمیت عدالت در عرصه اجتماع و سیاست تا آنجاست که قرآن کریم در مواردی بسیار، اجرای آن را جهت حفاظت از جامعه و ارزش‌های انسانی ضروری دانسته و آن را یکی از اهداف اصلی بعثت پیامبران برشمرده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا... لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). اساساً عدالت، محور تمامی گفتگوهای بشر در طول مدت شکل‌گیری تاریخ سیاسی اجتماعی آنان بوده است و کماکان در میان فلاسفه و متفکران به‌عنوان یک موضوع زنده و چالش‌برانگیز مطرح است. به همین دلیل گفته‌اند: عدالت (به‌مثابه یک مفهوم فلسفی - سیاسی) همواره بخشی از مهم‌ترین مسائل و دغدغه‌های اندیشه‌وران سیاسی است و می‌توان اجرای عدالت را اساسی‌ترین هدف تشکیل حکومت دانست. بعثت پیامبران و تشریح ادیان نیز برای به سعادت رساندن انسان‌ها با اجرای قسط و عدل در زندگی آنان بوده است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۱۱). همچنین عدالت به‌مثابه یک مفهوم کانونی در مباحث سیاسی - اجتماعی به‌عنوان یک تکیه‌گاه مطرح بوده که انسان‌ها برای رهایی از ستم و پیدادگری ستمگران بدان تمسک می‌کرده‌اند. عدالت دارای عمومیت معنایی و مصادیق مختلفی است که یکی از آن‌ها، عدالت در عرصه سیاسی است؛ و نهاد دولت به‌عنوان عام‌ترین نهاد اجتماعی، تأمین‌کننده آن است (نظری، ۱۳۹۹: ۸). از نظر فلسفی، عدالت، نوعی خاص از ادراکات عقل عملی و البته از «اعتباریات ثابته» است، اما حقیقت آن است که هریک از مفاهیم اعتباری را که در نظر بگیریم خواهیم دید که بر روی حقیقتی استوار است (سید باقری و مختاروند، ۱۳۹۸: ۲۶-۴۹) و آن حقیقت، همان وجود اجتماع و تناسب آن با عدالت است؛ یعنی اگر خواسته باشیم به حقیقت عدالت پی ببریم ناگزیر باید آن را در رابطه با جامعه لحاظ نماییم؛ بنابراین هرچند که این مفهوم مانند سایر مفاهیم سیاسی و فلسفی، امری اعتباری است؛ ولی اعتباری که نیازمندی به آن در جامعه، وجود آن را از هر حقیقتی بیشتر ضروری ساخته است.

در اندیشه اسلامی، عدالت به‌عنوان یک مفهوم اعتقادی به شمار می‌رود.

به خصوص وقتی که این مفهوم را در رابطه با خدای تعالی لحاظ می‌کنند، آن را از صفات ثبوتی خداوند می‌دانند؛ از این رو، در اندیشه سیاسی اسلام و جهان‌بینی اسلامی، عدالت دارای ریشه الهی و حیانی است. حقیقت عدل الهی سرچشمه عدالت در جنبه‌های زمینی و انسانی است. عدل در این ساحت به معنی رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود از سوی خداوند و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود را دارد هست. طبق این نظریه، عدل الهی در نظام تکوین، یعنی هر موجودی درجه‌ای از وجود و کمال وجود را دریافت می‌کند که استحقاق و امکان آن را دارد؛ و ظلم یعنی منع فیض و امساک وجود از وجودی که استحقاق دارد (اخوان کاظمی، ۱۳۸۱: ۵۹).

با توجه به آنچه گفته شد، معیار عدالت سیاسی اجتماعی، میانه‌روی و حفظ نگاهی جامع به اطراف هر پدیده سیاسی اجتماعی است و الزام رسیدن به چنین دستاوردی نیز مرهون حصول ملکه اخلاقی عدالت در مجریان سیاسی یا همان عاملان اخلاقی عرصه سیاست است (سید باقری و مختاربنند، ۱۳۹۸: ۴۹-۲۶). با وجود چنین عاملانی در جامعه، «عدالت» به صورت یک دستاورد عملی از کنش سیاسی آنان، حاصل می‌گردد.

ج) ایجاد اخوت دینی در جامعه ایمانی

کلمه «اخوت»، اسم مصدر و به معنای برادری (عمید، ۱۳۸۹: ۸۵) است که به عنوان نماد اتحاد و همبستگی به شمار می‌رود و متضاد اختلاف و تفرقه (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱: ۱۵۴۴) است. آنچه به صورت طبیعی از معنای برادری در ذهن متبادر می‌شود اتفاق و همدلی در تمامی مسائل و امور زندگی است. قرآن کریم، مؤمنان را به دلیل یگانگی ارزش‌های مورد اتفاق آنان، برادر می‌داند و این برادری را حتی بهتر از برادری خونی قلمداد می‌کند. تعبیری که در این راستا به کار می‌گیرد کلمه «إخوة» است و در آیه دهم سوره حجرات به روشنی این نسبت معنوی میان مؤمنان را بیان می‌کند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات: ۱۰). همچنین قرآن در صریح‌ترین بیان، در زمینه دعوت به اتحاد و همدلی، همه مؤمنان را به چنگ زدن بر ریسمان الهی و پرهیز از تفرقه فراخوانده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳).

اخوت دینی بر مبنای قرآن کریم، یکی از مفاهیم اساسی در اندیشه سیاسی اسلام به شمار می‌رود و آنچه در تحول سیاسی اجتماعی مبتنی بر اندیشه سیاسی اسلام، اهمیت دارد تحولی است که در آن، این امر مهم (اتحاد)، در نظر گرفته شود و جامعه اسلامی در صورتی می‌تواند بر منویات سیاسی خویش دست یابد که در پرتو آموزه‌های توحیدی و قرآنی، از تفرقه و اختلاف پرهیزد و یگانگی و همدلی خود را حفظ نمایند و بر تحولی که از لازمه دگرپرسی معنوی و مادی در این امت است، دست یابند.

د) اصلاح و تحول در روابط سیاسی جامعه

صلح و آرامش، روابط حسنه میان مسلمانان و همچنین میان آنان با سایر ملل جهان، یکی از ارزش‌های سیاسی - اجتماعی اسلام به شمار می‌رود و قرآن کریم بدان اهتمام جدی قائل است. قرآن در این راستا می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (انفال: ۶۱). این آیه، مخصوص صلح و پایان بخشیدن به منازعه است. در مواردی که دشمنان به پیامبر اکرم (ص) پیشنهاد صلح و ختم مخاصمه می‌دادند ایشان به تبعیت از این فرموده صریح خداوند، لازم بود که ترک مخاصمه نموده و به صلح تن دهند، هرچند که شاید با ادامه جنگ، مسلمین می‌توانستند به اهداف از پیش تعیین شده دست یابند یا دشمنان در آن صورت نابود می‌شدند؛ اما چون اصل در اسلام، صلح و آرامش است، پیامبر اکرم (ص) مجبور می‌شد به ترک مخاصمه رضایت دهد و از ادامه‌ی جنگ پرهیز نمایند.

با توجه به اینکه سیاق این دستور الهی (صلح و ترک مخاصمه) عمومیت دارد، ترک مخاصمه و صلح با مشرکان و معاندان را نیز دربر می‌گیرد؛ اما در اینجا مقصود از ترک مخاصمه، توجه به عوامل اتحاد و یگانگی مسلمین است که یکی از آنها، اصالت صلح و ترک هرگونه منازعه میان مسلمانان و اهل ایمان است؛ این مفهوم طبق فرمایشات قرآن کریم تا آنجا اهمیت دارد که اگر میان عده‌ای از مؤمنان مخاصمه و نزاعی در بگیرد و به جنگ و قتال بیانجامد، بقیه‌ی مؤمنان مکلف‌اند تا با آن عده از مؤمنان که زیاده‌روی می‌کنند و به بغی و نزاع عامدانه ادامه می‌دهند بجنگند تا آنها را از بغی و محاربه با مؤمنان

می‌توان این آیه مبارک قرآن کریم را به‌عنوان منشور ماندگار الهی در راستای برقراری صلح جهانی به شمار آورد.

ه) ایجاد تحول در کنش فردی و جمعی (فرد و جامعه مسئول)

عرصه دیگری که قرآن کریم درصدد ایجاد تحول و دگرگونی در آن است، عرصه عملکرد فردی و جمعی است، کنش فردی و جمعی همان‌گونه که می‌تواند بر اساس آموزه‌های الهی و توحیدی صورت بگیرد، می‌تواند برخاسته از مبانی الحادی و مشرکانه هم باشد. توحید باوری در این عرصه نتایج مخصوص به خود را دارد. هر فرد مسلمان و موحد، بر اساس مسئولیتی که از عقل و اختیار او نشئت می‌گیرد، مکلف است که در حیطة اعمال فردی و عبادی، اخلاص و تعبد خودش را به درگاه ایزد منان نشان دهد و همچنین در این عرصه باید به وظایف سیاسی و اجتماعی خودش نیز رسیدگی نماید. انسان مسئول از نظر قرآن در همه عرصه‌های کنشی باید بر اساس آنچه عقل و وحی به او دستور می‌دهد رفتار نماید. مسئولیت انسان در قبال رفتار خودش، یکی از مبانی اعتقادی اسلام به شمار می‌رود. قرآن در این خصوص می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر: ۳۸) و حدیث نبوی نیز بر این مفهوم تأکید می‌کند: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ...» (دیلمی، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۱۸۴).

این حدیث نبوی ضمن آن‌که وظایف فردی انسان مؤمن را در زمینه‌های فردی و خانواده برمی‌شمارد و او را در قبال خانواده و سایر افراد متعلق به خودش مسئول می‌داند، وظایف او را در قبال جامعه و سرنوشت جمعی نیز یادآوری می‌کند؛ بنابراین از نظر قرآن و سایر منابع اسلامی، انسان در فردیت خویش غرق نیست و نایستی چنین باشد؛ یعنی فرد بماهو فرد از منظر اسلام، هم تکالیف فردی دارد و هم تکالیف اجتماعی و کلیت این تکالیف وقتی در نظر گرفته شود این نتیجه حاصل می‌شود که انسان مؤمن و متأثر از آموزه‌های اسلام و قرآن، نمی‌تواند یک انسان بی‌تفاوت و خنثی در قبال تحولات محیط خودش باشد. برخلاف مکاتب مبتنی بر ارزش‌های اومانیستی که فردیت و فردگرایی، شالوده قوانین مدنی و اجتماعی آنان را تشکیل می‌دهد و فرد فقط تا آنجا که به آزادی دیگران لطمه نزند دیگر هیچ مسئولیتی در قبال دیگران ندارد.

از این رو، اصل «مسئولیت‌پذیری انسان» که اصل مهمی در تفکر اسلامی به شمار می‌رود، نمی‌گوید که انسان فقط باید به خود و اعمال خودش بیندیشد؛ بلکه باید هم رفتار خودش را تصحیح کند و هم در قبال رفتار دیگران خنثی و منفعل نباشد. آیات فراوانی در خصوص امر به معروف و نهی از منکر در قرآن ذکر شده‌اند که تمامی آن‌ها ذیل این نکته قابل تفسیر و بازبینی هستند؛ بنابراین چنین اصلی، «تنها یک اندیشه و نگرش نیست که فقط در پی ساماندهی باورها و اصلاح اعتقادات و اندوخته‌های ذهنی باشد؛ بلکه علاوه بر بعد اعتقادی و فکری، رفتارها و اعمال فردی و اجتماعی را نیز سامان می‌دهد» (حاجی صادقی، ۱۳۸۳، ۱۸۶-۱۶۳).

از دیدگاه قرآن کریم همان‌طور که فرد اصیلت اجتماعی دارد و در قبال کردار خویش مسئول است، جامعه هم در قبال کنش خویش مسئول است. نتیجه چنین اعتقادی این است که جامعه هم می‌تواند خوب یا هم بد باشد، دارای کنش نیک یا بدکنش، متعالی یا منحط، افتاده یا مترقی و عزیز یا ذلیل باشد. بر اساس مبانی توحیدی که در زمینه عملکرد انسان‌های موحد ذکر شد، یکی از وجوه تمایز جامعه الهی از سایر جوامع بشری، این است که افراد چنین جامعه‌ای در هیچ‌یک از امور زندگی، خود را رها و بی‌قید نمی‌دانند؛ بلکه در اعتقادات، اخلاق، اعمال فردی و کنش با جهان و طبیعت و در بهره از منابع طبیعی، خدا را شاهد و ناظر می‌دانند: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي!» (علق: ۱۴). در قرآن کریم، همان‌طور که فرد مورد خطاب‌های الهی قرار گرفته است، جامعه نیز چنین است و همان‌گونه که یک فرد می‌تواند وضعیت خودش را تغییر دهد و از وضعیت نامطلوب به سوی وضعیت مطلوب گام بردارد یا از خوبی به سمت بدی گام نهد، جوامع نیز این گونه‌اند. جامعه هم می‌تواند نمونه باشد که در آن، علم و آگاهی و سایر فضائل انسانی به اوج برسد و مصداق «جامعه‌ی فاضله» قرار بگیرد و به قول فلاسفه مسلمان (مخصوصاً فارابی)، صاحب مدینه فاضله باشد یا برعکس، می‌تواند به سمتی گام بردارد که با گذشت زمان، رذایل اخلاقی و مفسد اجتماعی در آن به اوج برسد و مصداق بارز جامعه ضاله و جاهله شود. تمام این قوس سیر صعودی و نزولی یک جامعه از اراده و اختیار ذاتی خود انسان‌ها نشئت می‌گیرد؛ چیزی که در فطرت آنان نهفته است (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۱۵).

نتیجه‌گیری

۱. گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی اجتماعی مبتنی بر الگوی متعالی قرآن کریم، بر اساس آیاتی که مورد استناد قرار گرفته است، بر مفاهیمی چون «اصلاح»، «تربیت» و «هدایت‌گری» استوار است. الگوی قرآنی، فرایند تحول را ابتدا از تحول فردی توصیه می‌کند و در مراحل بعدی، به تغییر و دگرگونی جامعه می‌پردازد. در مرحله تحول اجتماعی نیز، رویکرد قرآن متکی بر تحول بنیادین فکری و اعتقادی است.

۲. در روند ایجاد تحول در جامعه انسانی، قرآن ابتدا از اصلاح و تغییر افکار و اندیشه‌های جامعه شروع می‌کند؛ آنگاه که زمینه تحول در این عرصه فراهم گردید، اعتقادات و افکار متخذ از منبع وحیانی و توحیدی را در جامعه بسط و توسعه می‌دهد. در مرتبه عملی، قرآن کریم بر اساس آنچه در مرتبه تحول افکار و اندیشه‌ها رقم‌زده است، عملکرد و کنش فرد و جامعه را بدان سمت و سو هدایت و رهبری می‌کند. البته این رویکرد در عرصه اجتماعی، از متغیرهایی کمک می‌گیرد که به تأسیس یک جامعه و نظام سیاسی مترقی و توحیدی می‌انجامد. این متغیرها، شامل مقوله‌هایی نظیر ایجاد اخوت دینی، اصلاح روابط مرم، عدل‌گستری و درنهایت، ارزش‌گرایی را در برمی‌گیرد.

۳. تحولات مزبور، از حیث قابلیت الگوی متعالی قرآنی در مرتبه تحول فردی و جمعی به لحاظ فکری و عملی قابل‌تصور است؛ اما قرآن کریم، اشکال و صور تحول در جامعه را تا تأسیس یک نظام سیاسی اجتماعی ارزش‌محور، به‌صورت دیگری نیز پی می‌گیرد و آن‌ها عبارت‌اند از تحول نرم‌افزاری که به معنای تحول و اصلاح فرهنگی و اجتماعی است و تحول سخت‌افزاری که به معنای تأسیس جامعه قوی و دارای قوت و قدرت بازدارندگی به‌منظور دفاع از ارزش‌های الهی و مرکز ثقل اسلام است و تحول ساختاری که به معنای تحول در نهادهای اجتماعی و سیاسی بوده و نظام سیاسی اجتماعی مبتنی بر ارزش‌های موردنظر قرآن کریم را محقق می‌کند.

مجموع این مباحث به‌صورت کلی، گونه‌ها و شیوه‌های تحول سیاسی اجتماعی مطلوب در چهارچوب الگوی متعالی قرآن کریم را تشکیل می‌دهد.

منابع

* قرآن کریم.

- ۱- اخوان کاظمی، بهرام، (۱۳۸۱)، *عدالت در نظام سیاسی اسلام*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول.
- ۲- ادوارد مور، جورج، (۱۳۸۵)، «رد ایده آلیسم» ترجمه مرتضی قرائی، دو فصلنامه پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۸، صص ۱۵۹ - ۱۸۸.
- ۳- بورمان، کارل، (۱۳۸۹)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- ۴- پورکریمی، مجتبی و همکاران، (۱۳۹۷)، «ایده آلیسم افلاطونی به مثابه کشف ایده‌ها و پیامدهای آن در تربیت»، دو فصلنامه فلسفه تربیت، سال سوم، شماره ۱، صص ۵۷ - ۸۵.
- ۵- حاجی صادقی، عبدالله، (۱۳۸۳)، «انسان کامل در اندیشه مطهر»، فصلنامه قبسات، شماره ۳۰، صص ۱۶۳ - ۱۸۴.
- ۶- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۷- دیلمی، حسن بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، نشر الشریف الرضی.
- ۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، چاپ اول.
- ۹- رستمی، مصطفی (۱۳۹۶)، تبیین علت‌های چهارگانه انقلاب متعالی (مطلوب) از منظر قرآن کریم، فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش‌های انقلاب اسلامی»، شماره ۲۵، صص ۱۷۵ - ۱۸۹.
- ۱۰- سورین، ورنر و تانکاراد، جیمز، (۱۳۸۶)، *نظریه‌های ارتباطات*، ترجمه علیرضا دهقان، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- سید باقری، کاظم و مختاربند، محمود، (۱۳۹۸)، «پیوستگی عدالت و اعتدال در اخلاق سیاسی اسلامی با تأکید بر سیره علوی»، فصلنامه علوم سیاسی، سال بیست و دوم، شماره ۸۵، صص ۲۶ - ۴۹.
- ۱۲- صالحی، مجید، (۱۳۹۶)، «اصول و مبانی همگرایی امت اسلامی از منظر قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، شماره ۳، صص ۷۴ - ۹۶.
- ۱۳- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۴، چاپ پنجم، قم، نشر جامعه مدرسین.
- ۱۴- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰)، *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، مترجم، رضا ستوده، ج ۷، چاپ اول، تهران، انتشارات فراهانی.
- ۱۵- عمید، حسن، (۱۳۸۹)، *فرهنگ لغت*، چاپ اول، تهران، نشر راه رشد.
- ۱۶- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، *العین*، ج ۸، قم، نشر هجرت.
- ۱۷- کاظمی، عزیز الله، (۱۳۹۳)، «انسان‌شناسی سیاسی از منظر قرآن کریم»، رساله دکتری، قم، کتابخانه جامعه المصطفی.
- ۱۸- گل محمدی، احمد، (۱۳۹۲)، *چیستی، تحول و چشم‌انداز دولت*، تهران، نشر نی.
- ۱۹- گولد، جولیس و همکاران، (۱۳۷۶)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، گروه مترجمان، تهران، نشر مازیار.

- ۲۰- گی، روشه (۱۳۸۱)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی.
- ۲۱- مریجی، شمس الله، (۱۳۹۸)، «مبانی و عوامل تحقق تغییرات اجتماعی در بیانیه گام دوم انقلاب»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۸۷، صص ۷۹-۹۶.
- ۲۲- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۸)، *معارف قرآن: انسان‌شناسی، خداشناسی، کیهان‌شناسی*، قم، نشر مؤسسه در راه حق.
- ۲۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *جامعه و تاریخ*، چاپ پنجم، تهران، نشر صدرا.
- ۲۴- ملک‌زاده، محمد، (۱۳۹۶)، «ماهیت سیاست اسلامی در قرآن از منظر علامه طباطبایی»، فصلنامه قبسات، شماره ۸۶، صص ۱۹۷-۲۲۲.
- ۲۵- منصوری، حمید، (۱۳۸۴)، «واژه ایده‌آلیسم»، فصلنامه اندیشه، کیهان فرهنگی، شماره ۲۲۹، صص ۳۴-۳۷.
- ۲۶- منصوری، خلیل، (۱۳۸۸)، «توسعه فرهنگی در آموزه‌های قرآنی»، پرتال جامع علوم و معارف قرآن، صص ۱-۱۱.
- ۲۷- نظری، عبدالله، (۱۳۹۹)، «تحلیل شاخص‌های عدالت سیاسی در رویکرد تفسیری آیت‌الله جوادی آملی»، دو فصلنامه علمی- تخصصی مطالعات قرآن و علوم، سال چهارم، شماره ۸، صص ۹۱-۱۱۷.

REFERENCES

* The Holy Quran.

- 1- Akhavan Kazemi, Bahram, (1381), Justice in the Islamic Political System, Tehran, first edition, Contemporary Cultural Institute of Knowledge and Thought.
- 2- Borman, Karl, (1389), Plato, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran, Tarh-e Now.
- 3- Dehkhoda, Ali Akbar, (1377), Dehkhoda dictionary, second edition, Tehran, Tehran University Press.
- 4- Deylami, Hasan bin Muhammad, (1412 AH), Irshad al-Qulub ila al-Sawab, Qom, Al-Sharif al-Razi publication.
- 5- Edward Moore, George, (1385), "Rejection of Idealism" translated by Morteza Qara'i, two quarterly research journal of Philosophy of Religion, No. 8, pp. 159-188.
- 6- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Al-Ayn, Vol. 8, Qom, Hijrat Publication.
- 7- Gay, Roche (1381), Social Changes, translated by Mansour Vosooqi, Tehran, Ney Publishing house.
- 8- Gold, Julius et al., (1376), Culture of Social Sciences, Translators Group, Tehran, Maziar Publishing house.
- 9- Golmohammadi, Ahmed, (1392), Definition, Transformation and Prospects, Tehran, Ney Publishing house.
- 10- Haji Sadeghi, Abdullah, (1383), "A perfect human being in pure thought", Qobasat Quarterly, No. 30, pp. 163-184.
- 11- Kazemi, Azizollah, (1393), "Political Anthropology from the Perspective of the Holy Qur'an", Doctoral Dissertation, Qom, Al-Mustafa University Library.
- 12- Malekzadeh, Mohammad, (1396), "The Essence of Islamic Politics in the Qur'an from the Perspective of Allameh Tabatabai", Qabasat Quarterly, No. 86, pp. 197-222.
- 13- Mansouri, Hamid, (1384), "The Word of Idealism", Andisheh Quarterly, Cultural Keyhan, No. 229, pp. 34-37.
- 14- Mansouri, Khalil, (1388), "Cultural Development in Quranic Teachings", Comprehensive Portal of Quranic Sciences and Education, pp. 1-11.
- 15- Mariji, Shamsullah, (1398), "Fundamentals and Factors of Realizing Social Changes in the Statement of the Second Step of the Revolution", Political Science Quarterly, No. 87, pp. 79-96.
- 16- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1368), Qur'anic Teachings: Anthropology, Theology, Cosmology, Qom, Dar Rah-e Haq Publishing house.
- 17- Motahari, Morteza, (1372), Society and History, fifth edition, Tehran, Sadra Publishing house.
- 18- Nazari, Abdullah, (1399), "Analysis of the Indicators of Political Justice in the Interpretive Approach of Ayatollah Javadi Amoli", two scientific-specialized quarterly studies of Quran and sciences, Issue 4, Vol. 8, pp. 91-117.
- 19- Omid, Hassan, (1389), Dictionary, first edition, Tehran, Rah-e Roshd publishing house.
- 20- Pourkarimi, Mojtaba et al., (1397), "Platonic idealism as the discovery of ideas

- and its consequences in education”, two quarterly journals of philosophy of education, Issue 3, Vol. 1, pp. 57-85.
- 21- Raghib Al-Isfahani, Hussein bin Muhammad, (1412 AH), Mufradan Alfaz al-Qur’an, first edition, Beirut, Dar al-Qalam.
- 22- Rostami, Mustafa (1396), Explanation of the Four Causes of the Transcendental (Desirable) Revolution from the Perspective of the Holy Qur’an, scientific-research quarterly “Islamic Revolution Studies”, Vol. 25, pp. 175-189.
- 23- Salehi, Majid, (1396), “Principles and Foundations of the Convergence of the Islamic Ummah from the Perspective of the Qur’an”, Islamic World Political Research Quarterly, No. 3, pp.74-96.
- 24- Seyed Bagheri, Kazem and Mukhtarband, Mahmoud, (1398), “Continuity of Justice and Moderation in Islamic Political Ethics with Emphasis on Alavi Way”, Political Science Quarterly, Issue 22, Vol. 85, pp. 26-49.
- 25- Sorin, Werner and Tankard, James, (1386), Theories of Communication, translated by Alireza Dehghan, Tehran University Press.
- 26- Tabarsi, Fazl bin Hasan, (1360), translation of Majma al-Bayan in Tafsir al-Qur’an, translator, Reza Sotoudeh, vol. 7, first edition, Tehran, Farahani Publications.
- 27- Tabatabaei, Mohammad Hossein, (1374), Tafsir al-Mizan, vol. 4, fifth edition, Qom, Jamia Modaresin Publishing House.

The Policy-Making Implications of Verses 125 to 128 of Surah An-Nahl Regarding the Management of Protests

Asghar Eftekhari¹
Said Naderiasl²

ABSTRACT

Managing protests as a pervasive phenomenon is one of the challenges of policymaking process to which political systems have paid special attention. In the Islamic Republic of Iran, given its Islamic nature, it is necessary for the policymakers to be based on Islamic principles and Sharia sources (book, tradition, consensus and reason). Therefore, the current research seeks to answer the main question "What are the policy-making implications of verses 125 to 128 of Surah An-Nahl for protest management?" and for this purpose, a combination of the methods of interpretation of the Qur'an to the Qur'an and the method of cross-question has been used, in order to obtain policy-making implications while examining verses based on other verses and providing evidence from Qur'anic interpretations. An analysis of 25 codes shows that the principles governing the protest management policy are: 1) Giving priority to the use of interactive methods based on wisdom, 2) Preaching and debate in the better way, the rule of reciprocity, 3) Patience in punishment, and 4) Compliance with moral principles. Based on them, 8 policy implications related to protest management policy were obtained.

KEYWORDS: Protest Management, Policy Making, the Holy Qur'an, Surah An-Nahl.



1- Professor, Department of Political Science, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran, a.eftekhari@isu.ac.ir

2- PhD. student of Political Sociology, Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran (corresponding author), Naderiasl@isu.ac.ir





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

20.1001.1.27833542.1403.4.1.2.3

10.22034/arq.2024.196975



نوع مقاله: پژوهشی

سیاست‌گذاری مدیریت اعتراض بر اساس آیات شریفه ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل

اصغر افتخاری^۱

سعید نادری اصل^۲

چکیده

هم‌زمان با ظهور و گسترش انواع گوناگون اعتراضات در قالب بخش‌های (اقتشار و طبقات) مختلف به‌عنوان پدیده‌های رایج در جوامع امروزی، نحوه مدیریت نمودن آن‌ها نیز به‌عنوان مسئله‌ای مهم در عرصه سیاست‌گذاری مطرح شده که نظام‌های سیاسی به آن اهتمام ویژه‌ای دارند. در جمهوری اسلامی ایران نیز متأثر از ماهیت اسلامی آن لازم است تا این مسئله از منظر اسلامی مورد توجه قرار گیرد؛ از این رو پژوهش حاضر از رهگذر تفسیر آیات شریفه ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل، در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که «دلالت‌های سیاست‌گذارانه قرآن برای مدیریت اعتراض‌ها چیست؟». برای این منظور از ترکیب روش تفسیر قرآن به قرآن و روش تحلیل محتوا استفاده شده است تا در ضمن بررسی آیات مبتنی بر آیات دیگر و ارائه مؤیدهایی از تفاسیر قرآنی، دلالت‌های سیاست‌گذارانه به دست آمد. تحلیل ۲۵ کد نشان می‌دهد که اصول حاکم بر سیاست‌گذاری مدیریت اعتراض‌ها عبارت‌اند از: اولویت‌بخشی به کاربست شیوه‌های تعاملی مبتنی بر حکمت، موعظه و جدل با شیوه‌های نیکوتر، کاربرد قاعده مقابله‌به‌مثل



۱- استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران، a.eftekhari@isu.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،

Naderiasl@isu.ac.ir



با توجه به اصل صبر بر عقاب و رعایت اصول اخلاقی در تمامی مراحل مدیریتی. همچنین بر اساس این اصول سه گانه، هشت سیاست در خصوص مدیریت اعتراضات به دست آمده است.

واژگان کلیدی: مدیریت اعتراض، سیاست گذاری، قرآن کریم، سوره نحل.

۱. بیان مسئله

اعتراض به عنوان یک پدیده سیاسی - اجتماعی در جوامع مختلف قابل مشاهده است. این پدیده همواره به صورت متداول در میان نسل های مختلف از نورخ می دهد و در طول زمان فراز و فرودهایی می یابد؛ از همین رو کنترل و مدیریت اعتراض ها یکی از اصلی ترین دغدغه های سیاست گذاران است. از آنجایی که دایره سیاست گذاری در جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر شرع و دلایل چهارگانه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) است، پژوهش حاضر در صدد است که مسئله مدیریت اعتراض ها را در قالب شناسایی دلالت های سیاست گذارانه آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل مورد بررسی قرار دهد.

اهمیت: موضوع مدیریت اعتراض برای همه دولت ها دارای اهمیت است، نظام سیاسی مستقر در ایران به دلیل ماهیتش و ابتناء آن بر جمهوریت و اسلامیت به صورت توأمان باید در ضمن مدیریت ارتباطات سیاسی میان حاکمیت و مردم، مبانی این ارتباطات را از شرع استخراج نماید تا به این ترتیب بتواند تجلی جمهوریت و اسلامیت باشد. بر اساس این توصیف می توان گفت از آنجاکه پژوهش حاضر به دنبال بهره گیری از مبانی اسلامی در شناخت و تحلیل مدیریت اعتراض ها است، دارای اهمیت نظری و کاربردی است.

ضرورت: در صورتی که پژوهش هایی از قبیل پژوهش حاضر انجام نپذیرد، نظام سیاسی در مقام اجرا مجبور خواهد بود از روش های سکولاری استفاده کند که ابتدائی به ماهیت اسلامی نظام سیاسی نداشته باشد و همین امر می تواند ماهیت نظام را به مخاطره افکند؛ از این رو پژوهش حاضر دارای ضرورت راهبردی است.

اهداف: کمک به ارتقای الگوی مدیریت اعتراض‌ها در کشور، هدف اصلی این پژوهش را شکل می‌دهد. در همین راستا ترویج پژوهش‌های قرآن پایه جهت تقویت حوزه نظری علوم سیاسی و همچنین تقویت گفت‌وگوهای علوم انسانی اسلامی با استفاده از آموزه‌های قرآنی، دو هدف فرعی پژوهش حاضر است.

سؤال‌ها و فرضیه: پژوهش حاضر فرضیه آزما نیست و بر نظام سؤال‌ها استوار است. پرسش اصلی تحقیق عبارت است از: دلالت‌های سیاست‌گذارانه آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل برای مدیریت اعتراض‌ها چیست؟ سؤال‌های فرعی نیز عبارت‌اند از: انواع اعتراض‌ها بر اساس آیات شریفه مزبور کدام‌اند؟ بازیگران دخیل در اعتراض‌ها بر اساس آیات شریفه ۱۲۵ مورد اشاره کدام‌اند؟ و روش‌های مواجهه با اعتراض‌ها بر اساس آیات شریفه ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل کدام‌اند؟

۲. پیشینه پژوهش

منابع اندکی مسئله سیاست‌گذاری در حوزه مدیریت اعتراض‌ها را بررسی کرده‌اند. در این میان تعداد کمتری از پژوهش‌ها منظر اسلامی را برای ورود به بحث انتخاب کرده‌اند. در این بخش به مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط اشاره می‌شود. به‌صورت کلی پژوهش‌های موجود را با توجه به موضوعی که تحلیل نموده‌اند، می‌توان در قالب چهار دسته قرار داد:

الف) پژوهش‌هایی که مبانی مدیریت اعتراض‌ها را بررسی نموده‌اند:

روحی (۱۳۸۹) در پژوهش خود تلاش نموده تا اصولی را برای مدیریت ناآرامی‌های شهری برشمارد. البته نگارنده توضیحی در خصوص روش جمع‌آوری و تحلیل داده‌های خود بیان نموده و تنها با ذکر سرفصل‌های کنترل خشونت، از بین بردن انسجام معترضین و استفاده از ابزارهای نرم را به‌عنوان اصول مدیریت اعتراض‌ها شهری بسنده نموده است؛ اما عسگری و اسدپور (۱۴۰۱) موضوع دانش امنیتی را محور ورود خود به بحث انتخاب نموده‌اند و ضعف در دانش امنیتی را به‌عنوان یک علت در شکل‌گیری ناآرامی‌های اجتماعی صورت‌بندی کرده‌اند.

ب) پژوهش‌هایی که مدیریت اعتراض‌ها در ایران را بررسی نموده‌اند:

پژوهش‌های ناظر بر نحوه مدیریت اعتراض در ایران از حیث کمی، فراوانی بیشتری دارند. نویسندگان در این متون از رویکردهای مختلفی به موضوع پرداخته‌اند. برای مثال تقوی و همکاران (۱۳۹۹) از منظر جامعه‌شناختی به مدیریت اعتراض‌ها ورود کرده و عملکرد شهروندان تهرانی را مطالعه کرده‌اند. نتیجه تحقیق ایشان نشان می‌دهد که افزایش احساس توانمندی پلیس و دستگاه‌های نظامی در مدیریت اعتراض‌ها، می‌تواند موجب کاهش احتمال وقوع یا تأثیرگذاری اعتراض‌ها شود. رامندی و همکاران (۱۳۹۹) نیز با بررسی ناآرامی‌ها و خشونت‌های سال ۹۷ از منظری «علت‌کاو» به موضوع نگریسته و در نهایت علل شکل‌گیری ناآرامی‌ها را در چهار عنوان ناهنجاری، اختلال، بیماری و تشنج در خویشتن‌داری اجتماعی صورت‌بندی نموده‌اند. نوبخت و همکاران (۱۳۹۹) منظر فرهنگی را انتخاب نموده و نشان داده‌اند که توجه به ظرفیت‌های فرهنگ سیاسی و الگویابی مدیریتی ذیل آن، راه‌حل اصلی در مدیریت اعتراض‌ها را شکل می‌دهد. در همین راستا خواجه سروی و حسینی (۱۳۹۷) با استفاده از رویکردی راهبردی، تلاش نموده‌اند تا چالش‌های دوگانه اعتراض سیاسی و ثبات سیاسی را حل و فصل نمایند.

ج) پژوهش‌هایی که مدیریت اعتراض‌ها توسط پلیس را بررسی نموده‌اند:

کریمی خوزانی و همکاران (۱۳۹۷) اخلاق پلیس در مدیریت اعتراض‌ها را تحلیل نموده و در نهایت چالش‌های اخلاقی پیش روی مدیریت اعتراض‌ها را شناسایی نموده‌اند. احمدوند و همکاران (۱۳۹۱) نیز درصدد بوده‌اند تا با ارائه الگوهایی، مدیریت اعتراض‌ها از سوی پلیس را صورت‌بندی نمایند. وطن‌خواه (۱۳۹۲) با بررسی نمونه تصادفی ۲۰ تایی از ۸۳ کلانتری شهر تهران، عنوان داشته که حضور تمام مدت عوامل کلانتری (در طول اعتراض) بدون دخالت نیروی ضد اغتشاش، مذاکره با اعتراض‌کنندگان و عدم استفاده از راه‌های قهری، در مدیریت اعتراض‌ها بسیار مؤثر است. در نهایت می‌توان به پژوهش دستمالچی (۱۳۸۹) اشاره داشت که با بررسی پیام‌های مندرج در روزنامه‌های اثرگذار در سال‌های ۷۸ و ۸۲، نشان می‌دهد که رفتار پلیس با معترضین به‌ویژه با دانشجویان، در

موضوع گیری رسانه‌ها بسیار اثرگذار است.

د) پژوهش‌هایی که مبانی اسلامی و حقوقی مدیریت اعتراض‌ها را بررسی نموده‌اند:

تقوی بجنوردی (۱۳۹۳) به بررسی فرهنگ و گونه‌های اعتراض در قرآن کریم پرداخته و با استفاده از سیره امیرالمؤمنین علیه‌السلام تلاش نموده تا نحوه مواجهه کارگزاران اسلامی با اعتراض‌ها را صورت‌بندی نماید. وی بیشتر تمرکزش را بر بررسی حق اعتراض از منظر قرآن قرار داده و کمتر به موضوع مدیریت اعتراض پرداخته است. عالی‌پور (۱۳۸۶) نیز تلاش نموده تا ابعاد حقوقی اعتراض‌ها را مورد بررسی قرار دهد؛ از این رو به بررسی مواد قانون اساسی مرتبط با اعتراض پرداخته و با ایده اعتراض به‌مثابه یک حق عمومی، گزاره‌هایی را برای پیشگیری از اقدامات غیرقانونی ارائه نموده است. البته ایشان نه در جمع‌آوری و نه در تحلیل داده‌هایش به هیچ روشی استناد نمودند.

در مجموع می‌توان گفت پژوهش حاضر از حیث انتخاب موضوع و همچنین روش تحلیل آیات شریفه، از متون موجود متمایز بوده و می‌توان آن را متمایز از این آثار و مکمل آن‌ها ارزیابی نمود.

۳. مبانی مفهومی و نظری

جهت تعیین منظر درست بهره‌برداری از آیات شریفه، تبیین مبانی مفهومی و نظری تحقیق ضروری است؛ از این رو در ادامه دو مفهوم اعتراض و سیاست گذاری بررسی می‌شود:

اعتراض سیاسی: اعتراض در لغت به معنای خرده گیری، ایراد و عیب‌جویی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۲: ۲۹۰۹). به صورت کلی اعتراض معنایی سلبی در خود دارد که به نوع مواجهه با شخص یا گروه، سیاست یا برنامه یا موقعیتی اشاره دارد. بر این اساس اعتراض سیاسی رفتاری جمعی است که تمام یا بخشی از جامعه با هدف مخالفت با حاکمیت، انجام می‌دهند (خواجه سروی و حسینی، ۱۳۹۷: ۲۰۳). این رفتار به دنبال تأثیرگذاری بر سیاست عمومی بوده و برهم زنده ثبات سیاسی ارزیابی می‌شود (طالبان، ۱۳۹۹: ۱۵۳). از دیدگاه تخصصی

اعتراض سیاسی انواع مختلفی دارد که در مهم‌ترین تقسیم‌بندی به دو گونه اصلی «مسالمت‌آمیز» و «خشونت‌آمیز» دسته‌بندی می‌شود (حاضری و رفیعی بهابادی، ۱۴۰۱: ۱۵۰). در مجموع می‌توان گفت اعتراض یک رفتار جمعی مسالمت‌آمیز یا خشونت‌آمیز است که جهت مخالفت با حاکمیت توسط بخشی یا تمام جامعه باهدف تغییر سیاست‌های عمومی جاری و یا دخالت در امر سیاسی صورت می‌گیرد. لازم به ذکر است که ریشه «ع رض» ۷۸ مرتبه در قالب ۷۱ آیه شریفه از ۳۵ سوره مبارکه قرآن آمده که هیچ کدام از موارد مزبور به معنای دقیق اعتراض سیاسی که در بالا به آن اشاره شد، نیست (نک. نرم‌افزار نور الأنوار ۳). به همین خاطر محققان بجای تحلیل کلیدواژه «عرض» در قرآن کریم، به تحلیل آیات شریفه‌ای پرداخته‌اند که در بردارنده مضمون اعتراض سیاسی هستند.

سیاست گذاری: سیاست در معنای لغوی به معنی حفاظت، حراست، نگاهداری و حکم راندن بر رعیت به کار برده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۹: ۱۳۸۶۵). اندیشمندان هنگام بحث پیرامون ماهیت سیاست گذاری می‌پرسند «چه کسی و چگونه حکومت می‌کند؟» این سؤال مقدمه ورود به سیاست گذاری است (جلیلی قاسم‌آقا، ۱۳۹۷: ۱۰۸). به صورت کلی گفته می‌شود سیاست گذاری شامل مجموعه‌ای انتخاب شده از اقدامات هدفمند کنشگر یا کنشگران در قبال یک موضوع خاص است (اشتریان، ۱۳۸۶: ۲۷) در واقع سیاست گذاری به معنای شکل دادن به عمل و امر سیاسی است (فروزنده و وجدانی، ۱۳۸۸: ۱۸۱)؛ بنابراین می‌توان گفت که سیاست گذاری فرآیندی است که طی آن مسئله، «شناسایی»، «تعیین اولویت» و درنهایت در خصوص آن «با توجه به اصول و شرایط» تصمیم‌گیری می‌شود؛ تصمیمی که موضوع ارزیابی قرار گرفته و به صورت بازخوردی در شناخت ارتقا یافته از مسئله مؤثر است (اشتریان، ۱۳۷۶: ۱۶۷).

۴. روش پژوهش

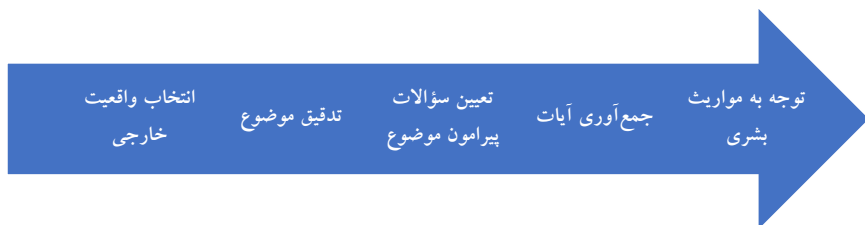
پژوهش حاضر از حیث نوع، مبنایی و از حیث رویکرد محققان، توصیفی تحلیلی است. این پژوهش در زمره پژوهش‌های کیفی قرار دارد و برای گردآوری داده‌ها،

از روش اسنادی استفاده شده است؛ بدین صورت که برای تحلیل داده‌ها از ترکیب سه روش به شرح زیر بهره گرفته شد:

الف) روش تفسیری قرآن به قرآن: مبنای این روش استفاده حداکثری از آیات دیگر قرآن برای تبیین مراد آیه‌ای دیگر است (عمید زنجانی، ۱۳۷۹: ۳۶۱). این روش که داده‌هایش مستند به خود قرآن است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۱: ۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۷، ۳: ۷۵)، در مفروضات روشی آن آمده که قرآن هرگز در دلالت خود گنگ نیست (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۱: ۱۶۳-۱۶۱) و روایات نیز نقش کمک و تعلیم را در فهم آیات به منزله تدبیر فراهم می‌آورند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۰۵). آیات شریفه مؤید در جدول شماره ۱ بر اساس کاربست همین روش تفسیری ذکر شده است.

ب) روش استنطاق: در راهبرد استنطاق، تفسیر با تحدید موضوعی و تمرکز بر یک واقعیت خارجی شروع می‌شود (صدر، ۱۳۹۵: ۴۵)؛ بنابراین پیش از آغاز تفسیر بایستی یک موضوع به صورت دقیق مشخص شده باشد تا بتوان در خصوص آن و اطرافش، آیات جمع‌آوری گردد. مفسر برای تبدیل موضوع خود که از یک واقعیت خارجی برآمده است باید سؤال‌هایی را در خصوص موضوع مورد بررسی تنظیم نماید و بر اساس سؤالات به دست آمده تلاش نماید پاسخ‌های جزئی را از قرآن به دست آورد تا به این ترتیب با قرآن وارد گفتگو شود (صدر، ۱۳۹۵: ۴۰-۳۹).

شکل شماره (۱): استنطاق به عنوان راهبرد تفسیری



(منبع: سلطانی و نادری اصل، ۱۴۰۲: ۴۲)

ج) تحلیل مضمون: در این روش محقق از رهگذر شناسایی مضامین پایه، نسبت به تدوین مضامین سازمانده و در نهایت مضامین فراگیر اقدام می‌نماید که

مبنای تحلیل و ارائه پاسخ تحقیق را شکل می‌دهند.

کاربست روش: در مقام عملیاتی نمودن روش ترکیبی بیان‌شده، گام‌های زیر برداشته شده است:

گام اول تحدید موضوع: در این گام مرزهای مفهومی اعتراض چنان که در این تحقیق مدنظر است، ارائه شده است (ر.ک: مبانی مفهومی و نظری).

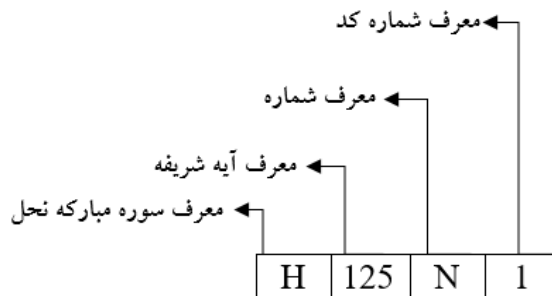
گام دوم انتخاب آیات شریفه: در پژوهش حاضر آیات شریفه ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل مدنظر قرار گرفته شده است چراکه ساختار کلی سوره نحل وظایف پیامبر (ص) در مقابل مخالفان را بیان می‌کند و در آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ این سوره راهبردهایی برای مقابله با مخالفان خرده گیر و توطئه کننده آمده است (خامه گر، ۱۳۹۵: ۳۱) همچنین به گواه تفاسیر مختلف موضوع آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل شیوه‌های مقابله با مخالفان و معترضان را در برمی‌گیرد (المراغی، ۱۳۷۱، ق، ۱۴: ۱۶۱؛ قرآتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۰). برای مثال آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه در این باره نوشته‌اند: «در پایان این بحث‌ها (در خصوص اهمیت آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل) که پایان سوره «نحل» محسوب می‌شود یک رشته دستورات مهم اخلاقی از نظر برخورد منطقی و طرز بحث، چگونگی کیفر و عفو و نحوه ایستادگی در برابر توطئه‌ها و مانند آن، بیان شده است که می‌توان آن را به‌عنوان اصول تاکتیکی و روش مبارزه در مقابل مخالفین (معترضان) در اسلام نام‌گذاری کرد و به‌عنوان یک قانون کلی در هر زمان و در همه جا از آن استفاده نمود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۵).

گام سوم عرضه سؤال‌ها به آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل: در مقام کاربرد روش استنتاج، برای دستیابی به دلالت‌های قرآنی، لازم است تا سؤال‌های تعیین‌شده (فرعی) به آیات مورد بررسی عرضه شود تا مبتنی بر درک تفسیری به دست آمده از آیات، پاسخ‌ها استخراج و در قالب محورهای اصلی صورت‌بندی گردند.

گام چهارم استخراج دلالت‌های سیاست‌گذارانه از محورهای صورت‌بندی شده: در این مرحله دلالت‌های استنباط شده، کدگذاری و در قالب مضامین فراگیر دسته‌بندی و ارائه شده‌اند. در این نظام کدگذاری «H» معرف سوره مبارکه نحل است و عدد قرار گرفته در جلوی آن شماره آیه

موردبررسی را نشان می‌دهد و «N» نیز معرف شماره است و عدد جلوی آن شماره کد استخراج‌شده را نشان می‌دهد (برای مثال H125N1 نشان‌دهنده کد شماره یک از آیه شریفه ۱۲۵ سوره مبارکه نحل است).

شکل شماره (۲): منطق کدگذاری در پژوهش حاضر



(طراحی شده توسط محققان)

با عنایت به توضیحات ارائه‌شده می‌توان مراحل کاربست روش ترکیبی بیان‌شده را به‌صورت زیر نمایش داد:

شکل شماره (۳): مراحل کاربست روش در پژوهش حاضر



(طراحی شده توسط محققان)

۵. تفسیر و تحلیل مضامین آیات شریفه

آیات انتخاب شده در قالب جداول معنایی زیر قرار گرفته و ضمن شناسایی مضامین آن‌ها در سطح سیاست گذاری، نسبت به تعیین مؤیدات قرآنی برای دلالت‌ها نیز اقدام شده است.

جدول شماره (۱): کدگذاری مضامین آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل

کد	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه / آیات مؤید
آیه شریفه: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ (نحل، ۱۲۵)		
موضع شاهد: اذْعُ		
H۱۲۵N۱	ارجحیت تعامل با معترضان	از آنجایی که اولین امر ناظر بر دعوت است پس دعوت معترضان مقدم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴-۵۳۵)
		(فرقان: ۶۳) (فرقان: ۷۵) (قصص: ۵۴) (قصص: ۵۵)
موضع شاهد: إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ		
H۱۲۵N۲	بنیاد الهی دعوت	دعوت معترضان باید نیت و جهت الهی داشته باشد (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(آل عمران: ۱۷۲) (شوری: ۳۶) (احقاف: ۳۱)
موضع شاهد: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ		

کد	مضامين سازمان دهنده	مضامين پایه / آيات مؤيد
H۱۲۵N۳	بخش بندي معترضان	دلالت بر وجود گونه های مختلفی از معترضان دارد که هر گروه / دسته با روشی خاص خطاب می شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴-۵۳۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(بقره: ۸۰) (انعام: ۱۴۳) (مریم: ۷۸)
H۱۲۵N۴	تعامل چارچوب مدار	وجود روش های خاص در مخاطب قرار دادن معترضان گواه چارچوب مدار بودن تعامل با ایشان را دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(یس: ۷۱)
موضع شاهد: بِالْحِکْمَةِ		
H۱۲۵N۵	تعامل مستدل و علمی	حکمت، تعامل بر پایه استدلال علمی و عقلی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۵۳۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۵)
		(بقره: ۲۳۱)
موضع شاهد: وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ		
H۱۲۵N۶	تعامل مبتنی بر موعظه حسنه	موعظه تعامل مبتنی بر اندرز و یادآوری نیکو است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۶-۴۵۵؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(سوره مبارکه بقره (۲)، آیه شریفه ۲۶۹) (سوره مبارکه انعام (۶)، آیه شریفه ۱۲۶)

کد	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه / آیات مؤید
موضع شاهد: وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ		
H۱۲۵N۷	تعامل با جدل احسن	جدل احسن مبتنی بر دلیلی عقلی، عاطفی و برهان در پی اسکات مخاطب و منصرف نمودن خصم از موضع نزاعش است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲، صص. ۵۳۵-۵۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۷-۴۵۶؛ قرآنی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(غافر: ۲۸) (ابراهیم: ۱۱)
موضع شاهد: إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ		
H۱۲۵N۸	تکلیف‌مداری	در راه دعوت باید متوجه تکلیف بود و نه نتیجه (قرآنی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(بقره: ۱۸۷) (بقره: ۲۰۳)
موضع شاهد: وَإِنْ		
H۱۲۶N۱	تأخر اقدام حاکمان و کارگزارانشان	اقدام حاکمان و کارگزارانشان متأخر از اقدام معترضان است (قرآنی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(نساء: ۱۴۴) (فرقان: ۳۸)
آیه شریفه: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ (نحل، ۱۲۶)		
موضع شاهد: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا		

کد	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه / آیات مؤید
H۱۲۶N۲	تقدم تعامل بر عقاب	عقاب اولین راه نیست و زمانی مطرح خواهد بود که خشونت و عقابی از سوی دشمن وجود داشته باشد (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۱)
		(نساء: ۱۴۴) (فرقان: ۳۸)
H۱۲۶N۳	عقاب پسینی	عقاب مخالفان پسینی است و ماهیت دفاعی دارد (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲)
		(فرقان: ۳۹)
H۱۲۶N۴	صبر بر عقاب	زمان عقاب (مجازات) باید به درستی درک شود، وقتی عقاب (مجازات) لازم می شود که مخالفین خشونت انجام داده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۷)
		(احقاف: ۳۵)
H۱۲۶N۵	عقاب متأخر از تعامل	عقاب و تعامل رابطه خطی دارند اگر اولی جواب ندهند آنگاه دومی مطرح می شود (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۸)
		(احقاف: ۳۵)
موضع شاهد: بِمِثْلِ مَا عَوْفَيْتُمْ بِهِ		
H۱۲۶N۶	عقاب به مثل	عقاب مخالفان باید به مثل باشد، همان اندازه که مخالفان اعمال کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۸؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲)
		(بقره: ۱۹۴) (حج: ۶۰)

کد	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه / آیات مؤید
H۱۲۶N۷	حق عقاب به مثل	عقاب به مثل یک حق مسلم و قطعی است (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲)
		(شوری: ۴۰)
موضع شاهد: لَئِن		
H۱۲۶N۸	اولویت تعامل بر مجازات	عقوبت کردن هم اولویت ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۷)
		(احقاف: ۳۵)
موضع شاهد: لَئِن صَبَرْتُمْ لَهٗوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ		
H۱۲۶N۹	ارجحیت صبر بر عقاب	ترجیح صبر بر عقوبت (در صورت فراهم بودن شرایط) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۷)
		(احقاف: ۳۵)
H۱۲۶N۱۰	خیر صبر برای مجریان	صبر برای شما خیر دارد و چنین نیست که بحث خیر فقط برای معترضان باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۷)
		(احقاف: ۳۵)
آیه شریفه: وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلٰلٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ (نحل، ۱۲۷)		
موضع شاهد: وَاصْبِرْ		
H۱۲۷N۱	سیاست صبر	صبر یک سیاست برای مواجهه با معترضین است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲)
		(آل عمران: ۱۸۶) (سجده: ۲۴)

کد	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه / آیات مؤید
موضع شاهد: صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ		
H۱۲۷N۲	بنیاد الهی صبر	صبر باید نیت و جهت الهی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲)
		(آل عمران: ۱۸۶) (سجده: ۲۴)
موضع شاهد: وَلَا تَحْزَنُوا عَلَیْهِمْ		
H۱۲۷N۳	راسخ بودن در عمل	در مواجهه با مشکلات و شکست‌های اقدامات باید راسخ بود و کار را استمرار داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۵۹)
		(آل عمران: ۱۳۹) (یونس: ۶۲)
موضع شاهد: وَلَا تَكُ فِي ضَبَقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ		
H۱۲۷N۴	مهار مکرهای آینده	باید صبر پیشه نمود و از بابت مکرهای احتمالی در آینده نگران نبود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۶۰)
		(آل عمران: ۱۴۹) (آل عمران: ۱۵۰)
آیه شریفه: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ (نحل، ۱۲۸)		
موضع شاهد: إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا		
H۱۲۸N۱	نصرت الهی	صبر و تقوا، همراهی و نصرت الهی را به دنبال دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۴۶۰؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۵)
		(غافر: ۵۱)

کد	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه / آیات مؤید
موضع شاهد: اتَّقُوا		
H۱۲۸N۲	رعایت اصول اسلامی- اخلاقی	تقوای الهی در مدیریت اعتراضات با رعایت اصول اسلامی-اخلاقی رقم خواهد خورد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۶۰؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۶۰۲)
		(بقره: ۲۷) (بقره: ۳۵)
موضع شاهد: وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ		
H۱۲۸N۳	تقویت تصویر	رعایت اصول اسلامی-اخلاقی در مدیریت اعتراضات موجب شکل‌گیری تصویر قدرتمند با تداعی نیکوکاری از مجریان می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۱: ۴۶۱)
		(مجادله: ۲۲)

مطابق جدول شماره ۱ بخش‌های مختلف آیات موردبررسی و کدگذاری قرار گرفتند تا از این‌پس آیات در قالب کدهای اختصاص‌یافته شده و مبتنی بر دلالت‌های اولیه برداشت‌شده مورد تحلیل قرار گیرند.

الف) انواع اعتراض‌ها

آیات موردبررسی نشان می‌دهد که اعتراض‌ها دارای دو نوع است:

نوع اول اعتراض‌هایی که مستوجب عقاب نمی‌شود: نوع اول اعتراض‌های که در آیات موردبررسی مشخص می‌شود، اعتراض‌های است که در مرحله تعامل تمام می‌شود و منجر به ناآرامی و خشونت نمی‌گردد (H۱۲۵N۱، H۱۲۶N۲ و H۱۲۶N۳)، معترضین در مقابل حاکمان و کارگزارانشان قرار می‌گیرند، پس از تعاملی که میان ایشان صورت می‌گیرد، عده‌ای با استدلال‌های منطقی و به‌صورت عقلانی مسئله را متوجه می‌شوند (H۱۲۵N۵)، عده‌ای پذیرش عاطفی خواهند داشت (H۱۲۵N۶)، عده‌ای سکوت پیشه

می نمایند (H۱۲۵N۷) (تفاوت های ناشی از حکمت، موعظه و جدل) و البته عده دیگری قانع نمی شوند و موجب شکل گیری اعتراض ها نوع دوم می شوند (H۱۲۶N۲ و H۱۲۶N۵)؛ بنابراین از منظر قرآن کریم همه اعتراض ها مستوجب عقاب شدید نیستند. شرایطی که از دلالت های استنباطی برمی آید و نشان می دهد که اعتراض مزبور مستوجب عقاب نیست، عبارت اند از:

۱. اعتراض به خشونت و ناآرامی نینجامد (H۱۲۵N۳)،
 ۲. اعتراض در فضای گفتگو میان کارگزاران و معترضان قرار داشته باشند (H۱۲۶N۲)،

۳. معترضین مغرض نباشند و مبنا نقد و بررسی باشد (H۱۲۶N۳)،

۴. در صورت جدال، معترضین نتیجه جدل را بپذیرند (H۱۲۵N۷).

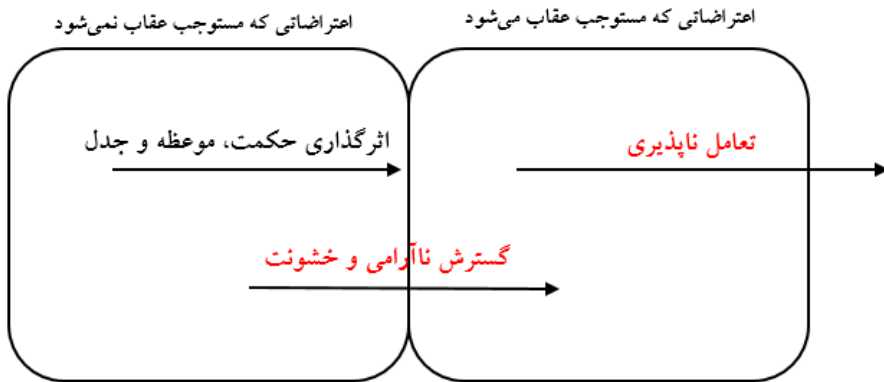
نوع دوم اعتراض های که مستوجب عقاب هستند: معترضینی که در جریان کاربست شیوه های مختلف تعاملی، قانع نشده و خشونت پیشه نموده و به ناآرامی جامعه دامن می زنند، موضوع این نوع از مدیریت اعتراض هستند (H۱۲۶N۳ و H۱۲۶N۵). این افراد به گونه ای رفتار می کنند که تعامل با ایشان مسدود و بی نتیجه می شود (H۱۲۶N۲). در این اعتراض ها ضمن مقابله با حکومت، توطئه های نیز طراحی می شود که جامعه و کارگزاران را به سختی می اندازد (H۱۲۷N۴). در مجموع می توان چنین اظهار داشت که از منظر قرآن کریم اعتراض هایی مستوجب عقاب می شوند که:

۱. معترضین مغرضانه استدلال ها را نپذیرند (H۱۲۶N۳)،

۲. امکان گفتگو میان کارگزاران و معترضین از بین رفته باشد (H۱۲۶N۲)،

۳. معترضین مشغول توطئه کردن علیه حکومت باشند (H۱۲۷N۴).

شکل شماره (۴): انواع اعتراض‌ها بر اساس آیات شریفه ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل



(طراحی شده توسط محققان)

ب) بازیگران دخیل در مدیریت اعتراض‌ها

بررسی انواع اعتراض‌ها و توجه به نقش‌ها مختلف نشان می‌دهد که در آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره مبارکه نحل، چهار بازیگر وجود دارد. این بازیگران دارای تمایزات جدی‌اند و آیات به‌صورت متفاوت هرکدام را مورد بررسی قرار داده است که در ادامه به بیان هرکدام از بازیگران خواهیم پرداخت.

اول امر الهی: در آیات مورد بررسی نقش مهمی برای امر الهی در مدیریت اعتراض‌ها بیان شد است. این موارد عبارت‌اند از:

نصرت الهی: خداوند به کارگزاران می‌فرماید که صبر کنند و وعده می‌دهد که در صورت صبر ایشان، نصرت الهی شامل حالشان شود (H۱۲۸N۱). در واقع خداوند در پی بیان این مطلب که «... وَ لَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ» وعده نصرت الهی می‌دهد: «(وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ)» (H۱۲۷N۲).

پشتیبانی الهی: خداوند متعال در آیات متعددی تصریح دارد که در صورتی که کارگزاران، تقوای الهی پیشه کنند، رعایت اخلاق و اصول اسلامی نمایند، خداوند ایشان از ایشان پشتیبانی خواهد کرد (H۱۲۸N۱، H۱۲۸N۲، H۱۲۷N۲، H۱۲۷N۳ و H۱۲۷N۴).

دوم حاکمان: حاکمان بازیگر دیگری هستند که هم در سخن گفتن و تعامل

با مردم و معترضان نقششان پررنگ است (H۱۲۵N۱)، هم از ایشان خواسته شده صبر و تقوا پیش گیرند (H۱۲۶N۴) و در صورت عقاب معترضان و کافران، دستور به انصاف دهد (H۱۲۶N۶). بازیگری حاکمان در واقع در تعامل با کارگزارانشان، مردم و معترضان بسیار پررنگ است و تصمیمات ایشان به صورت مستقیم در عملکرد کارگزارانشان نیز تأثیرگذار است. می توان گفت که حاکمان (یک) نقش و وظیفه جدی در راهبری کارگزارانشان دارند، (دو) کسانی هستند که نوع اعتراض ها را تعیین می کنند و متناسب با آن تصمیم گیری می نمایند و (سه) ایشان هستند که وظیفه مدیریت ارتباطات سیاسی را دارند و تعیین کننده محتوا و نوع تعامل با معترضان اند.

سوم کارگزاران: نقش اصلی کارگزاران اجرای تصمیم حاکمان است و به همین خاطر ایشان نیز باید با معترضان تعامل داشته باشند. در واقع اصلی ترین وظیفه ایشان تبعیت از حاکمان در رعایت اصول اسلامی و تقوا در مقام مدیریت اعتراض ها در صحنه عملیاتی است (H۱۲۸N۱)؛ بنابراین ایشان نیز متأثر از همین وظیفه اصلی نقش هایی دارند که عبارت است از: (یک) رعایت اصول اسلامی (H۱۲۸N۲)، (دو) تعامل با معترضان (H۱۲۵N۱) و (سه) اتخاذ رویکرد صحیح مقابله با معترضین (H۱۲۵N۳ و H۱۲۶N۲)

چهارم معترضین: در آیه اول از حاکمان و کارگزارانش خواسته شده که با ایشان (معترضین) تعامل شود و با حکمت، موعظه و جدل سخن گفته شود (H۱۲۵N۱). عده ای از معترضین در این تعامل مسیر درست را انتخاب می کنند و از خشونت و ناآرامی پرهیز می نمایند (H۱۲۵N۵، H۱۲۵N۶ و H۱۲۵N۷)؛ اما عده ای هستند که وارد مسیر خشونت آمیز می شوند (H۱۲۶N۳) و در آیات در خصوص نحوه برخورد با ایشان طرح مسئله شده است (H۱۲۶N۷). طبعاً سیاست کلی در مواجهه با معترضینی که خشونت و ناآرامی را انتخاب نموده اند (H۱۲۶N۳)، مبتنی بر تعامل و یا گفتگو بر پایه حکمت، موعظه و جدل نیست (H۱۲۶N۲)؛ بنابراین می توان گفت معترضین نیز از چند طریق در تعیین نوع سیاست اتخاذ شده از سوی حاکمان و کارگزاران مؤثرند که بیانگر نقش آن ها در این موضوع است. این نقش ها عبارت اند از: صورت بندی شکل اعتراض،

شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴). مستند به دلالت‌های به‌دست‌آمده می‌توان گفت که (یک) موعظه جنبه نرم تعامل با معترضین است و رویکردی عاطفی است (H۱۲۵N۶)، (دو) اقسام خوب و بد دارد و قسم خوب آن موردنظر قرآن کریم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴) و (سه) ظرفیت مخاطب برای پذیرش استدلال‌های علمی و عقلی را افزایش می‌دهد (H۱۲۵N۶).

سوم روش تعامل مبتنی بر جدل: جدل روشی برای نزاع لفظی و غلبه‌جویی است. این روش ظرفیت روشنگری چندانی ندارد و از آن برای منصرف کردن خصم از چیزی که برایش به نزاع بر خواسته استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴). جدل نیز اقسامی دارد که قرآن با عبارت «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَن» آن را مقید کرده و قسم خوب را مراد کرده است (H۱۲۵N۷)؛ بنابراین جدل (یک) برای منصرف نمودن معترضین از موضع نزاعشان، (دو) ضعیف نمودن موضع اتخاذشده توسط معترضین (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۴) و (سه) اتمام حجت با معترضان مورد استفاده قرار می‌گیرد (H۱۲۵N۷).

اینکه از کدام شیوه تعامل باید استفاده کرد حسب افراد و شرایط ایشان متفاوت است؛ اما چون به‌صورت کلی همه مصادیق حکمت خوب است باید در ابتدا مورد استفاده قرار گیرد و سپس موعظه با تأکید بر قسم خوبش از میان دو قسمی که شامل می‌شود (خوب و بد) مدنظر باشد و نهایتاً جدل با استفاده از قسم خوبش از میان اقسام سه‌گانه‌اش (خوب، بد و بدتر) مورد استفاده قرار گیرد (H۱۲۵N۳ و H۱۲۵N۴). باید توجه داشت که استفاده از این شیوه‌ها اقتضایی است و می‌توان از هر سه شیوه یا دو شیوه به‌صورت هم‌زمان استفاده کرد (H۱۲۵N۱ و H۱۲۵N۴).

استفاده از قدرت در مواجهه با اعتراض‌هایی که مستوجب عقاب

هستند: زمانی اعتراض مستوجب عقاب می‌شود که تعامل به شیوه‌های سه‌گانه یادشده تأثیرگذار نبوده و معترضین علی‌رغم تمام تعاملات تلاش می‌کنند تا ناآرامی‌ها را گسترش دهند. در این زمان یک گزینه راهبردی باقی می‌ماند که ذیل عنوان «مقابله‌به‌مثل» می‌آید. آیت‌الله خوئی این قاعده را چنین تبیین نموده است: «اگر در حق فردی یا افراد ظلم یا کوتاهی شود، ایشان در دفاع از خود

به‌مثل آنچه بر ایشان گذشته، حق خواهند داشت روا دارند» (خوبی، ۱۴۱۸ ق، ۳۱: ۱۰۱). آیات موردبررسی به حاکمان و کارگزاران اجازه می‌دهد تا در صورت ورود اعتراض به عرصه خشونت، از ابزار «زور» برای مهار اعتراض و صیانت از آرامش جامعه و شهروندان استفاده نمایند (H۱۲۶N۲، H۱۲۶N۳، H۱۲۶N۵ و H۱۲۶N۶). البته کاربرد «زور» با رعایت دو اصل همراه است:

اصل (۱) اولویت صبوری: در آیات شریفه موردبررسی، صبر در مقابل ناآرامی‌ها و خشونت‌های معترضان به حاکمان و کارگزاران توصیه‌شده (H۱۲۷N۱)، هرچند که برای ایشان حق «مقابله‌به‌مثل» لحاظ محفوظ است. دلیل این امر آن است که صبوری دلالت بر قدرت نرم بالای حکومت دارد و می‌تواند ضریب نفوذ سیاست‌های کنترلی را افزایش دهد (H۱۲۶N۴)؛ به همین خاطر است که علامه طباطبایی معتقد است که صبوری دارای «آثار جمیل» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۵۳۸). البته این صبوری زمانی اثرگذار است که برای خدا باشد (وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ) (H۱۲۶N۴ و H۱۲۷N۲) و موجب ضایع شدن «حق مقابله‌به‌مثل» نیز نشود (H۱۲۶N۷).

اصل (۲) رعایت انصاف: منظور از انصاف آن است که صاحبان قدرت در مواردی که شرایط و مقتضیات اجازه می‌دهد، از ظرفیت‌های قانونی برای کاربست هرچه محدودتر قدرت سخت بهره برده و بدین ترتیب، امکان احیای روش‌های مسالمت‌آمیز را تقویت نمایند (H۱۲۶N۷). همچنین آنکه چنین رعایتی موجب شکل‌گیری تصویری نیکوکار و قوی از مجریان (حاکمان و کارگزارانشان) می‌گردد (H۱۲۸N۳).

د) سیاست‌های حاکم بر مدیریت اعتراض

چنان‌که از بررسی فرآیند مواجهه با اعتراض‌ها برمی‌آید، از دیدگاه قرآن کریم، مدیریت اعتراض به‌صورت مرحله‌ای صورت می‌گیرد. با این تفسیر می‌توان اصول سیاستی‌ای را که راهنمای مدیریت اعتراض در مراحل مختلف آن است، به شرح زیر تبیین نمود:

سیاست (۱) اولویت شیوه‌های مسالمت‌آمیز بر روش‌های قدرت محور: لازم است مدیریت اعتراض به‌صورت مرحله‌ای انجام شود؛ به این معنا

که روش‌های تعاملی و مسالمت‌آمیز دارای اهمیت و اولویت نخست هستند؛ مگر آن‌که نظر و عمل معترضان بر نفی این روش‌ها و ورود به عرصه نزاع و ارتکاب اعمال خشونت‌آمیز باشد (H۱۲۵N۱، H۱۲۶N۲ و H۱۲۶N۷).

سیاست (۲) وجود امکان مناسب برای گفت‌وگو میان حاکمان و کارگزاران با معترضین: گفت‌وگو موجب جلوگیری از گسترده‌گی اعتراض و کمک به مدیریت مؤثر آن می‌شود. برای آنکه بتوان با استفاده از استدلال‌های علمی و عقلی یا عاطفی معترضین را تحت تأثیر قرارداد بایستی امکان تعامل و فرصت آن فراهم باشد. در صورتی که چنین امکانی از بین برود هزینه مدیریت اعتراض بیشتر و مدیریت آن دشوارتر می‌گردد (H۱۲۵N۱، H۱۲۵N۲ و H۱۲۶N۲).

سیاست (۳) تولید و ارائه محتواهای متفاوت به اقتضای حال معترضان: افراد مختلف شرایط متفاوتی دارند؛ برخی نیاز به استدلال‌های عقلی و برخی به موعظه و یادآوری‌های عاطفی دارند نیاز دارند و عده‌ای هم هیچ‌کدام از این‌ها را نپذیرفته و اهل منازعه می‌شوند. از این‌رو لازم است که سیاست‌گذار به فراخور ویژگی‌هایی هر گروه، معترضان را بخش‌بندی نموده و برای هرکدام به تناسب ارائه دیدگاه و طراحی سیاست مقابله‌ای نماید (H۱۲۵N۳، H۱۲۵N۴، H۱۲۵N۵، H۱۲۵N۶ و H۱۲۵N۷).

سیاست (۴) رعایت هم‌زمان تفکیک نقش‌ها و پاسداشت وحدت مدیریتی بین کارگزاران و حاکمان: اگرچه حسب قانون مدیران حاکمیتی و کارگزاران اجرایی نقش‌های مختلفی در مدیریت اعتراض‌ها دارند، اما این به معنای پذیرش دوگانگی در مواجهه با معترضان نیست. برای اینکه رفتار دوگانه‌ای بین مدیران ارشد و کارگزاران اجرایی دیده نشود، لازم است تا کارگزاران در راستای عملیاتی نمودن مصوبات حاکمیتی عمل نموده و وظیفه قانونی خود را به‌صورت کامل انجام دهند. چراکه در صورت بروز دوگانگی، این پدیده به‌سرعت به همه بخش‌های حاکمیت تعمیم داده‌شده و درنهایت به تضعیف موقعیت و توان حاکمیت در مدیریت مناسب و مؤثر اعتراض منتهی می‌شود (H۱۲۵N۴ و H۱۲۸N۲).

سیاست (۵) وجود دقت و سرعت لازم در تفکیک و اعلام نوع

اعتراض: برای آنکه مدیریت اعتراض به صورت مناسب و مؤثر صورت پذیرد، گام نخست آن است که نوع اعتراض به دقت و سرعت مشخص و در دستور کار حوزه مدیریتی و کارگزاران ذی‌ربط قرار گیرد. در صورتی که گونه شناسی اعتراض درست صورت نپذیرد یا در زمان مقتضی به انجام نرسد؛ طبعاً هزینه‌های مدیریت آن افزایش و میزان تأثیر مدیریت اعتراض کاهش می‌یابد (H۱۲۵N۳ و H۱۲۵N۴).

سیاست (۶) عدم افراط در کار بست قدرت سخت: سیاست‌گذار باید توجه داشته باشد در انتخاب شیوه‌های مقابله زیاده‌روی نکند و با شدت رفتار معترضان، واکنش خود را تنظیم نماید تا بدین وسیله همیشه معترض ترس ورود به مرحله بعد و افزایش خشونت را داشته باشد (H۱۲۶N۶ و H۱۲۶N۶).

سیاست (۷) تلاش برای جذب معترضان مردد یا پشیمان: تعامل هیچ‌گاه نبایست متوقف شود، چرا که همیشه برای عده‌ای خروج از اعتراض‌های خشن و ورود به گونه مسالمت‌آمیز اولویت خواهد داشت. اگرچه نباید نسبت به عملکرد عناصر وابسته به بیگانگان یا افکار انحرافی معترضان هوادار توسعه خشونت غافل بود؛ اما باید نسبت به افرادی که در مسیر اعتراض دچار تردید شده و یا از عملکرد خشونت‌بار خود پشیمان می‌شوند، بی‌تفاوت بود. در واقع خروج این افراد از زمره معترضان می‌تواند در تضعیف عملکرد خشن آن‌ها نیز مؤثر باشد (H۱۲۵N۱، H۱۲۶N۲ و H۱۲۶N۵).

سیاست (۸) التزام به رعایت اصول اخلاقی: قرآن کریم حاکمان و کارگزاران را به رعایت اصول اخلاقی در چارچوب حفظ تقوای الهی امر نموده است (H۱۲۵N۱ و H۱۲۸N۱ و H۱۲۸N۲). رعایت این سیاست، تضمینی برای التزام مدیران به اصول اسلامی و شرطی برای برخورداری از نصرت الهی است (H۱۲۸N۱). اگرچه رعایت اخلاق در همه حوزه‌ها ضروری است، اما در حد بحث حاضر، آیات شریفه تصریح دارد که رعایت اصول اخلاقی ضریب نفوذ روش‌های مدیریت اعتراض‌ها را افزایش می‌دهد (H۱۲۸N۲) و از این حیث دارای ارزش راهبردی در سیاست‌گذاری مدیریت اعتراض است.

نتیجه‌گیری

تحلیل آیات ۱۲۵ تا ۱۲۸ سوره نحل مبتنی بر روش تفسیر قرآن به قرآن و تحلیل محتوای به‌دست‌آمده از آن نشان داد که مدیریت اعتراض، فرایندی مرحله‌ای است و سیاست‌های حاکم بر آن نیز تابع شرایط و مقتضیات هر مرحله است؛ بنابراین فهم خطی مدیریت اعتراضات در عین توجه به تغییر مرحله‌های اعتراض و شرایط متأثر از آن امری ضروری است. در مدیریت اعتراضات ملاحظه اصلی رعایت اصول اخلاقی است که در همه شرایط (و هر مرحله) باید مورد توجه قرار گیرد و از این طریق سلامت مدیریت اعتراض تضمین و ضریب نفوذ و اثرگذاری آن افزایش یابد. در ادامه متناسب با نوع اعتراض (مسالمت‌آمیز یا خشونت‌آمیز)، معترضان دسته‌بندی شده و از روش‌هایی چون تعامل مبتنی بر حکمت، موعظه و جدل و درنهایت کاربرد زور در مقابل معترضانی که راه افراط پیشه نموده و در پی توسعه ناامنی هستند با رعایت دو اصل صبوری و انصاف یاد شده است. بر این اساس سیاست‌هایی برای مدیریت اعتراضات به دست آمد؛ در مدیریت اعتراضات لازم است شیوه‌های مسالمت‌آمیز را بر روش‌های قدرت محور ترجیح داد. نباید مدیریت اعتراضات به گونه‌ای باشد که امکان گفت‌وگو میان مدیران و معترضین از بین رود و تولید و ارائه محتوا باید به تناسب بخش‌های مختلف معترضین و به اقتضاء شرایط باشد. همچنین لازم است که التزام به تفکیک میان نقش‌های مدیریتی در هنگامه مواجهه با اعتراضات وجود داشته باشد و در ضمن هوشیاری و سرعت، نوع و مرحله اعتراض تعیین گردد. باید توجه داشت که نباید در کاربست قدرت سخت افراط کرد و همواره تلاش برای جذب معترضان مردد و پیشمان امری لازم است. به‌منظور تبیین هر چه بهتر این موضوع و تقویت الگوی بومی سیاست‌گذاری مدیریت اعتراضات، پیشنهاد می‌شود دیگر آیات قرآن کریم نیز مورد بررسی قرار گیرد و مبتنی بر آیات مرتبط، پژوهش‌هایی هم‌عرض پژوهش حاضر انجام شود تا به این ترتیب دلالت‌های تکمیلی به‌دست‌آمده و درنهایت بتوان یک نظام‌نامه مدیریتی جامع در این موضوع تدوین نمود.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

- ۱- احمدوند، علی محمد؛ اشراق، حمیدرضا و کریمی خوزانی، علی، (۱۳۹۱)، «مدیریت بحران‌های اجتماعی (اعتصاب، تظاهرات اعتراض آمیز و...) با رویکرد پلیس جامعه محور». نشریه توسعه سازمانی پلیس، ۹(۴۰)، صص ۱۱۳-۱۲۸.
- ۲- اشتریان، کیومرث، (۱۳۷۶)، «علوم سیاست‌گذاری و دستاوردهای آن برای ایران». مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۳۷(۱۰۶۳)، صص ۱۵۹-۱۷۰.
- ۳- اشتریان، کیومرث، (۱۳۸۶)، سیاست‌گذاری عمومی در ایران، تهران، میزان.
- ۴- تقوی بجنوردی، فاطمه، (۱۳۹۳)، فرهنگ و گونه‌های اعتراض در قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم قرآنی مشهد.
- ۵- تقوی، سیدمهدی و همکاران، (۱۳۹۹)، «تبیین جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر گرایش به خشونت سیاسی با تأکید بر موفقیت در ناآرامی و کنترل ناآرامی‌ها (مورد مطالعه: شهروندان شهر تهران)»، پژوهشنامه نظم و امنیت انتظامی، ۱۳(۵۲)، صص ۱۰۹-۱۳۲.
- ۶- جلیلی قاسم‌آقا، امید، (۱۳۹۷)، «سیاست‌گذاری: مفاهیم، الگوها و فرایندها»، رویکردهای پژوهشی نوین در مدیریت و حسابداری، ۱(۴)، صص ۱۰۶-۱۱۴.
- ۷- حاضری، علی محمد و رفیعی بهابادی، مهدی، (۱۴۰۱)، «ارزیابی تجربی نظریه‌های رفتار جمعی و کنش جمعی در تبیین پتانسیل اعتراض سیاسی: بررسی موردی شهرستان‌های جنوبی استان تهران». جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، ۹(۲۰)، صص ۱۳۵-۱۶۴.
- ۸- حسن، عالی‌پور، (۱۳۸۶)، «مدیریت حقوقی اجتماعات اعتراض‌آمیز». فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۰(۳۶)، صص ۳۴۹-۳۷۹.
- ۹- خامه‌گر، محمد، (۱۳۹۵)، مجموعه کامل ساختار سوره‌های قرآن کریم، قم، نشر آیه نو.
- ۱۰- خواجه سروی، غلامرضا و حسینی، سیدجواد، (۱۳۹۷)، «دوگانه اعتراض سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی ایران»، نشریه علمی دانش سیاسی، ۱۴(۲۸)، صص ۱۹۹-۲۲۸.
- ۱۱- خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ ق)، موسوعة الامام الخوئی، ج ۳۱، قم، مؤسسه الخوئی الإسلامية.
- ۱۲- دستمالچی، مهدی، (۱۳۸۹)، «کنترل ناآرامی‌های اجتماعی توسط پلیس از نگاه مطبوعات (ناآرامی‌های دانشجویی تهران سال‌های ۸۲ و ۷۸)». پژوهشنامه نظم و امنیت انتظامی، ۳(۴)، صص ۹۷-۱۱۰.
- ۱۳- دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، ۱۵ ج، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۴- روحی، نبی‌الله، (۱۳۸۹)، «اصول راهبردی مدیریت ناآرامی‌های شهری»، فصلنامه مطالعات بسیج، ۱۳(۴۶)، صص ۶۳-۸۳.
- ۱۵- سلطانی، اسحاق و نادری اصل، سعید، (۱۴۰۲)، «عوامل برهم‌زننده نظم و ثبات اجتماعی مبتنی بر محور ثبات‌زا (حق) در قرآن کریم»، نشریه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی،

- ۱۴(۷۳)، صص ۳۹-۶۲.
- ۱۶- صدر، سید محمدباقر، (۱۳۹۵)، پژوهش‌های قرآنی، قم، دارالصدر.
- ۱۷- طالبان، محمدرضا، (۱۳۹۹)، «دینداری و پتانسیل اعتراض سیاسی». مسائل اجتماعی ایران، ۱۱(۱)، صص ۱۷۶-۱۴۳.
- ۱۸- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۷)، تفسیر المیزان، مترجم ناصر مکارم شیرازی، تهران، رجاء.
- ۱۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، مترجم محمدباقر موسوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۰- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۶)، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب.
- ۲۱- عسگری، محمود و اسدپور، مجتبی، (۱۴۰۱)، «سوادهای امنیتی مؤثر در پیشگیری از ناآرامی‌ها در ج.ا. ایران»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۱۷(۵۵)، صص ۶۷-۸۸.
- ۲۲- عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۹)، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۳- فروزنده، لطف‌الله و وجدانی، فواد، (۱۳۸۸)، «سیاست‌گذاری عمومی چیست؟»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۲۴(۲۷۰)، صص ۱۸۰-۲۰۷.
- ۲۴- قرائتی، محسن، (۱۳۸۸)، تفسیر نور (۱۰ ج)، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- ۲۵- کریمی خوزانی، علی؛ غفاری، غلامرضا و عزیزآبادی فراهانی، فاطمه، (۱۳۹۷)، «چالش‌ها و راهکارهای اخلاقی پلیس در مدیریت ازدحام‌های اعتراض آمیز»، نشریه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۳(۱)، صص ۹-۱۷.
- ۲۶- المراغی، احمدمصطفی، (۱۳۷۱ ق)، تفسیر المراغی، بیروت، دارالفکر.
- ۲۷- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه (۲۸ ج)، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۸- نوبخت، امید؛ سمیعانی، محمد و دعاگویان، داود، (۱۳۹۹)، «مدیریت اعتراض‌ها اجتماعی در ایران: الگوی یابی در فرهنگ عمومی»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ۱۶(۵۳)، صص ۱۷-۴۰.
- ۲۹- وطن‌خواه، حمید، (۱۳۹۲)، «بررسی الگوی مدیریت انتظامی در پیشگیری از اعتراض‌ها صنفی»، فصلنامه مدیریت انتظامی، ۸(۴)، صص ۶۰۷-۶۳۷.
- ۳۰- یوسفی رامندی، رسول و یوسفی رامندی، مهدی، (۱۳۹۹)، «راهبردهای پیشگیرانه فعال بحران سیاسی امنیتی مبتنی بر تحلیل ناآرامی‌های سال ۱۳۹۷»، سیاست دفاعی، ۲۸(۱۱۲)، صص ۹۷-۱۲۹.

REFERENCES

* The Holy Quran.

- 1- Ahmadvand, Ali Mohammad; Eshraq, Hamidreza and Karimi Khozani, Ali, (1391), "Managing Social Crises (strike, protest demonstrations, etc.) with a Community-Police Oriented Approach". *Journal of Police Organizational Development*, 9(40), pp. 113-128.
- 2- Al-Maraghi, Ahmad Mostafa, (1371), *Tafsir Al-Maraghi*, Beirut, Dar al-Fikr.
- 3- Al-Sadr, Seyed Muhammad Baqer, (1395), *Qur'anic Researches*, Qom, Dar al-Sadr.
- 4- Amid Zanjani, Abbas Ali, (1379), *Basics and Methods of Qur'an Interpretation*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 5- Asghari, Mahmoud and Asadpour, Mojtaba, (1401), "Effective Security Knowledge in Preventing Riots in J.A." *Iran*, specialized quarterly of political science. 17(55), pp. 67-88.
- 6- Ashtarian, Kiyoumarth, (1376), *Public Policy Making in Iran*, Tehran, Mizan.
- 7- Daftmalchi, Mehdi, (1389), "Control of Social Unrest by the Police from the Perspective of the Press (Tehran student unrest in 1378 and 1382)". *Research Journal of Police Order and Security*, 3(4), pp. 110-97.
- 8- Dekhoda, Ali Akbar, (1377), *Dictionary of Dekhoda*, 15 vols., Tehran, University of Tehran Publishing and Printing Institute.
- 9- Forouzandeh, Lotfollah and Vedjani, Fouad, (1388), "What is Public Policy?", *Political Economic Information*, 24(270), pp. 180-207.
- 10- Hasan, Aalipour, (1386), "Legal Management of Protesting Communities". *Strategic Studies Quarterly*, 10(36), pp. 379-349.
- 11- Hazeri, Ali Mohammad and Rafiei Bahabadi, Mehdi, (1401), "Empirical evaluation of the theories of collective behavior and action in explaining the potential of political protest; A case study of southern towns of Tehran province". *Sociology of Social Institutions*, 9(20), pp. 135-164.
- 12- Jalili Qasimagha, Omid, (1397), "Politicization: Concepts, Patterns and Processes", *New Research Approaches in Management and Accounting*, 1(4), pp. 106-114.
- 13- Karimi Khozani, Ali; Ghaffari, Gholamreza and Azizabadi Farahani, Fatemeh, (1397), "Challenges and Ethical Solutions of the Police in the Management of Protest Crowds", *Ethical Journal in Science and Technology*, 13(1), pp. 17-9.
- 14- Khaje Sarvi, Gholamreza and Hosseini, Seyed Javad, (2017), "Dual Political Protest and Political Stability in the Islamic Republic of Iran", *Scientific Journal of Political Science*, 14(28), pp. 228-199.
- 15- Khamegar, Mohammad, (1395), *A Complete Collection of the Structure of the Surahs of the Holy Qur'an*, Qom, Ayeh Now publication.
- 16- Khoei, Seyyed Abul Qasem, (1418 AH), *Al-Imam al-Khoei Encyclopedia*, vol. 31, Qom, Al-Khoei Islamic Foundation.
- 17- Makarem Shirazi, Naser, (1371), *Tafsir Nomooneh* (28 vols.), Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiya.
- 18- Nobakht, Omid; Samiyyani, Mohammad and Doagovian, Daoud, (1399), "Manag-

- ing Social Protests in Iran: Pattern Finding in Public Culture”, Political Science Quarterly, 16(53), pp. 17-40.
- 19- Ashtarian, Keyomars, (1376), “Political Science and its Achievements for Iran”, Journal of Faculty of Law and Political Sciences. 37(1063), pp. 159-170.
- 20- Qeraeti, Mohsen, (1388), Tafsir Noor (10 vols.), Tehran, Cultural Center of Lessons from the Qur’an.
- 21- Rouhi, Nabiyollah, (1389), “Strategic Principles of Urban Unrest Management”, Basij Studies Quarterly, 13(46), pp. 63-83.
- 22- Soltani, Ishaq and Naderi Asl, Saeed, (1402), “Disruptive Factors of Social Order and Stability based on the Stabilizing Axis of Truth in the Holy Qur’an”, Scientific Journal of Political and International Approaches, 14(73), pp. 39-62.
- 23- Tabatabai, Seyed Muhammad Hussein (1396), Quran in Islam, Qom, Bostan Ketab.
- 24- Tabatabai, Seyed Muhammad Hussein, (1374), Tafsir al-Mizan, translated by Mohammad Bagher Mousavi, Qom, Islamic Publishing House.
- 25- Taliban, Mohammad Reza, (1399), “Religiosity and the Potential of Political Protest”. Iranian Social Issues, 11(1), pp. 143-176.
- 26- Taghavi Bojnordi, Fatemeh, (1393), Culture and Types of Protest in the Quran, Master’s Thesis, Mashhad University of Quranic Sciences.
- 27- Taghavi, Seyed Mehdi et al., (1399), “Sociological Explanation of Factors Affecting the Tendency to Political Violence with an Emphasis on Success in Riot Control (case study: citizens of Tehran)”, Law and Security Research Journal, 13 (52), pp. 109-132.
- 28- Watankhah, Hamid, (1392), “Investigation of the Pattern of Disciplinary Management in Preventing Trade Union Protests”, disciplinary management quarterly, 8(4), pp. 607-637.
- 29- Yousefi Ramandi, Rasoul and Yousefi Ramandi, Mahdi, (1399), “Active Preventive Strategies of the Political and Security Crisis based on the Analysis of the Unrest of 2018”, Defense Policy, 28(112), pp. 129-97.

The Quranic Model of Divine Traditions in the Management of Society

Seyed Hosein Fakhrezare¹

ABSTRACT

Divine traditions are a set of rules that regulate a series of events in society and human history, and knowing them acquaints us with the causes of stability of events and their effects and consequences under continuous rulings. In the present article, the sociality of traditions has been examined from different aspects, including their subject, actors, goals, and consequences, which have a special form of occurrence and a single logic at every historical stage, and are expressed in different forms and specific characteristics in the Qur'an. The results of this research indicate that acquaintance with God's unbreakable traditions, which demonstrate His excellent design and power in creation, informs man about his fate and the similarity of his fate in history and society, so that by recognizing unexpected events and preparing for confrontation with them, man could set a detailed plan which is needed to face what threatens his happiness and perfection, and ultimately reach a solution to improve his current situation. This article has investigated the formulation of traditions and theoretical issues using the descriptive-analytical approach from the perspective of Qur'anic verses and evidence, and since it is a text-based research, it has tried, in terms of type, to use the rational and narrative approach, which is among the ijthad methods.

KEYWORDS: Divine Traditions, Society, Non-Changeability, Causality, Human Will, Management of Human Laws.



1- Assistant Professor, Department of Cultural Studies, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran, Fakhrezare48@gmail.com





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۸

20.1001.1.27833542.1403.4.1.3.4

10.22034/arq.2024.196976

نوع مقاله: پژوهشی

الگوی قرآنی سنت‌های الهی در تدبیر جامعه

سید حسین فخرزارع^۱

چکیده

سنت‌های الهی مجموعه قوانینی است که نظام‌بخش سلسله‌ای از رخدادهای جامعه و تاریخ انسانی بوده که شناخت آن‌ها ما را با علل پدیداری رخدادهای و آثار و پیامدهای آن تحت قوانین مستمر آشنا می‌کند. در مقاله حاضر اجتماعی بودن سنت‌ها به حیثیات مختلفی از جمله موضوع، کنشگران، اهداف و پیامدهایش مورد بررسی قرار گرفته که در هر مرحله تاریخی شکل بروز ویژه و منطق واحدی داشته و در اشکال مختلف و صفات مشخصی در قرآن بیان شده است. نتایج حاصل از این جستار حاکی از آن است که علم به سنت‌های خلل‌ناپذیر الهی که نشانگر حسن تدبیر و قدرت او در آفرینش است، انسان را به احوال سرنوشت خود و تشابه سرنوشتش در تاریخ و اجتماع آگاه می‌کند تا با شناخت رخدادهای غیرمنتظره و آمادگی برای تقابل با آن، برنامه‌ریزی دقیقی برای مواجهه با آنچه سعادت و تکامل او را به مخاطره می‌اندازد و نهایتاً چاره‌اندیشی برای بهبود وضع موجودش داشته باشد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی صورت‌بندی سنت‌ها و مباحث نظری آن را از منظر آیات و شواهد قرآنی مورد بررسی قرار داده و البته چون تحقیق نص‌بنیاد است به لحاظ ماهیت، کوشیده از روش عقلی نقلی که در زمره روش اجتهادی است بهره ببرد.

واژگان کلیدی: سنت‌های الهی، جامعه، تحویل و تبدیل‌ناپذیری،

علیت، اراده انسان، تدبیر قوانین بشری.

۱- استادیار گروه فرهنگ پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران، Fakhrezare48@gmail.com



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



۱. مقدمه

جوامع بشری برخی رخدادهای اجتماعی را در طول تاریخ به خود دیده که تحت نظام و قواعد خاصی در قالب سنت‌های تکرارپذیر صورت گرفته‌اند. این سنت‌ها به‌عنوان قوانین ثابت، مستمر و جاری در بستر تاریخ و جامعه جریان دارد که هم به‌عنوان عنصر بازدارنده در جامعه عمل می‌کند و هم موتور محرکه‌ای برای حرکت پویای جامعه است. شناخت این سنت‌های فراگیر از منظر قرآن و بررسی رشد و سقوط جوامع بر اساس آن‌ها در سلسله نظام‌های مختلف دارای اهمیت زیادی است. در قرآن از قوانین حاکم بر تاریخ و جامعه بشری به سنت‌الله تعبیر شده که طی آن، نظامی معقول و قوانینی خلل‌ناپذیر ورای رویدادهای گوناگون اجتماعی وجود دارد که به مجموعه رخدادهای به‌ظاهر غیر مرتبط، نظام می‌بخشد. بخشی از این سنت‌های خطاناپذیر مربوط به زندگی آن‌جهانی و کيفر و پاداش‌های اعمال در جهان دیگر است و بخش مهم دیگر مربوط به این جهان است که نقشی اساسی در سرنوشت انسان دارد. در حیات اجتماعی، ساخت و میزان روابط انسان‌ها تعیین‌کننده سرنوشت آن‌هاست و سنت‌های اجتماعی عمدتاً تابعی از کنش‌های متقابل آنان بوده و جریان سنت‌ها نیز در مسیر تاریخ وابسته به ارزش‌های یک جامعه است. در منطق قرآنی، اگر ساخت و میزان روابط انسانی بر اساس ارزش‌های واقعی سامان‌دهی شود، مستلزم استحکام و تداوم جامعه خواهد بود و چنانچه بر پایه ارزش‌های مادی استوار شود باعث شکل‌گیری نوعی قواعد رفتاری نابهنجار و حکم‌فرما شدن ستیزه‌جویی‌ها در جامعه شده و متعاقب آن روابط انسانی مختل و جامعه رو به اضمحلال می‌رود؛ از این‌رو توجه به سنت‌های الهی و پیامدهای رفتاری افراد، هم از ورود ارزش‌های مادی زیاد و برقراری روابط نابهنجار جلوگیری کرده و هم آنان را به پایبندی ارزش‌های واقعی و ساخت روابط اجتماعی صحیح ترغیب می‌نماید.

کاربرد قرآنی سنت در گستره مباحث اجتماعی، اغلب بر قوانین تکوینی یا تشریحی ثابت و اساسی الهی اطلاق می‌شود که هم بر اقوام گذشته و هم بر اقوام امروز حاکم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۴۳۷) و تحول و تغییری در آن روی نمی‌دهد و بدون هیچ تفاوتی از سوی خداوند برای عموم مردم جاری است و بر اقوام مختلف و بر زندگی فرد و جامعه به‌نوعی یک نظم ثابت در زمان‌های گوناگون حاکم

بوده است. به عقیده برخی مفسرین سنت به معنای طریقه معمول و رایج است که به طبع خود، غالباً یا دائماً جاری باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۳۴۰)، برخی نیز معتقدند منظور از آن، طریقه‌ای جاری و صحیح است که برای رهنمون جامعه جعل شده (طبرسی، ۱۴۰۶ ق، ۲: ۸۴۱؛ ۶: ۶۶۷) که جامعه در آن سیر می‌کند؛ و مسیری است که باید از آن پیروی شود و عادت خداوند درباره امت‌های پیشین بوده است (همان، ۸: ۶۴۵). مقصود ما از سنت‌های اجتماعی در قرآن قوانینی نیست که انسان در ساخت و پدیداری آن دخالت دارد بلکه قوانینی موردنظر است که تکویناً و حقیقتاً به جعل خداست و البته انسان در زندگی اجتماعی‌اش با آن سروکار دارد. اینکه صورت‌های بیان این سنت‌ها در قرآن چگونه است، دارای چه ویژگی‌هایی بوده؟ و تمایزشان با قوانین بشری چیست؟ از دغدغه‌هایی است که در این جستار دنبال شده و از جمله دستاوردهایش این است که بسیاری از رخداد‌های اجتماعی، اتفاقی و محصول صدفه نبوده و حاصل ضوابطی است که در افعال الهی وجود داشته و متعاقب رفتارهای جمعی انسان‌ها، عالم و آدم با اسباب و وسایل طبیعی و غیرطبیعی تدبیر می‌شود.

۲. پیشینه بحث در دامنه تاریخ

قلمرو تاریخ و اجتماع مانند هر قلمرو دیگر، سرشار از رخدادها و وقایع گوناگون است و هریک از آن‌ها از بدو آفرینش همراه با قواعد و قوانین پایدار وضع شده است؛ در واقع دستگاه آفرینش از آغازی‌ترین نقطه خود، حتی در درنگی کوتاه بدون این سنت‌ها و قوانین پایدار جریان نداشته است. متأسفانه این بحث علی‌رغم اهمیت فراوانی که دارد کمتر در اندیشه متفکران اجتماعی قدیم به‌جز ابن‌خلدون که در کتاب مقدمه‌اش به‌عنوان یک مبحث صرفاً اجتماعی و تاریخی بدان پرداخته، مورد توجه قرار گرفته است. سنت‌های اجتماعی به‌عنوان یک بحث قرآنی و تفسیری عام را در اکثر یا همه تفاسیر می‌توان یافت و مورد توجه اغلب مفسرین و متون تفسیری نیز قرار گرفته است؛ اما بحث از سنت‌ها به معنای اصطلاحی و رایج آن و توجه فنی و مستقل به آن سابقه دیرینی ندارد و شاید تفاسیر اجتماعی چند دهه اخیر از جمله تفسیری *ظلال القرآن* اثر سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶ م)، *من وحی القرآن* اثر

علامه سید محمدحسین فضل‌الله (۱۹۳۵-۲۰۱۰ م) *المیزان فی تفسیر القرآن* اثر علامه سید محمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) را بتوان نقطه آغاز پردازش‌های تفسیری در این باب دانست؛ گرچه پیش از آن نیز می‌توان در اندیشه‌های سید جمال‌الدین، شیخ محمد عبده و رشید رضا صاحب *تفسیر المنار* این بحث را به‌طور اجمال دنبال کرد. در این میان شاید بارزترین و برترین اثری که در این مورد با رویکردی فلسفی و نظری و با عطف توجه به آیات مختلف قرآنی نوشته شده، اثر *المدرسة القرآنية* شهید سید محمدباقر صدر است که حاوی بینش‌های فلسفه اجتماعی و تاریخی اوست. البته در چند دهه اخیر نیز ادبیاتی در این زمینه تولید شده که عمدتاً مبتنی بر آثار گذشته و برحسب میراث تفسیری مفسران بوده است.

پس از آن، نویسندگانی نیز به‌طور خاص این موضوع را مورد بررسی قرار داده‌اند: از جمله احمد حامد مقدم (۱۳۸۷) در اثر «سنت‌های اجتماعی در قرآن» که با روش اسنادی آیاتی را که بیانگر سنن الهی هستند استخراج و آن‌ها را ذیل چندین نوع طبقه‌بندی و توصیف کرده است. غلام حیدر کوشا (۱۳۸۹) در مقاله «پژوهشی در الگوی مطالعه سنت‌های اجتماعی در قرآن»، سعی کرده وجه اجتماعی بودن سنت‌ها و تسری آن را به سنت‌های استنباطی بر پایه سنت‌های نخستین سامان مورد بحث قرار دهد. مرادخانی (۱۳۸۶) در اثر «سنت‌های اجتماعی در قرآن» که به‌صورت درسنامه منتشر شده سعی کرده صورت‌بندی منظمی از انواع سنت‌های الهی در قرآن را بیان نماید. جمال فرزند وحی و همکارانش (۱۳۹۴) نیز در مقاله «سُنن اجتماعی در قرآن از منظر علامه طباطبایی و سید قطب»، این موضوع را با بررسی مقایسه‌ای نظر علامه طباطبایی و سید قطب با در نظر داشتن انواع سنت‌ها، دنبال کرده است. اگرچه این ادبیات و امثال آن بخش مهمی از بحث پیرامون انواع سنت‌ها را پوشش داده لیکن مقاله حاضر به دنبال توصیف انواع سنت‌ها نبوده و غالباً وجه نظری آن را مورد بحث قرار داده است.

۳. منطق سنت‌های اجتماعی در قرآن

الف) هرآینگی سنت‌ها در زندگی بشری

بررسی و مطالعه سنت‌های اجتماعی از آن جهت ضروری می‌نماید که شناخت آن‌ها

در تفسیر و توجیه حیات طبیعی، معنوی و اجتماعی مردم در الگویی نظام‌مند نقش بسیار مؤثری دارد. اگرچه بررسی‌های اجتماعی، به‌خودی‌خود دارای پیچیدگی‌های زیاد هستند که نمی‌توان چندان آن‌ها را تحت کلیت‌های واحدی درآورد، لکن برای تعیین معیارها و نیل به خط‌مشی‌های اساسی، گریزی از ترسیم این الگومندی نیست. در واقع در مطالعات اجتماعی به دلیل پیچیدگی‌شان همچون مطالعه پدیده‌های طبیعی و بسیط نمی‌توان دست به تعمیم‌های زیادی زد؛ اما فقط پیچیدگی نیست که این امر را دشواری می‌کند؛ بلکه چون در این دست تأملات، انسان‌ها کمابیش با مسائل اجتماعی پیرامون خود آشنا هستند، وادار کردن آن‌ها به تردید درباره آنچه از قبل می‌دانند و اذعان به این که آنچه تاکنون می‌دانستند لزوماً صحیح نیست، دشوار است. از سوی دیگر نیازها و مطالبات مداوم انسان و تغییرات و تحولات دائم زندگی اجتماعی انسان، پیچیدگی آن‌ها را افزایش می‌دهد؛ اما درعین حال، ضرورت اینکه بر اساس مشابتهایی که در جوامع و زمان‌های مختلف مشاهده شده، چارچوبی ارائه شود تا بر طبق آن، سنت‌های اجتماعی موردبررسی قرار گیرد، جای تردید نیست. ارائه این الگو باید هم جوانب قرآنی و تفسیری سنت‌ها را موردتوجه قرار دهد و هم آن‌ها را مانند پدیده‌های اجتماعی دیگر بتواند بررسی کند.

تأکید بر حاکمیت سنن پایدار بر جوامع و تاریخ، بیان قصص و سرگذشت اقوام، تمثیلات فراوان، امر به عبرت‌گیری از سرگذشت پیشینیان و وجود مشترکات فراوان ملل و جوامع، از مسائل موردعناایت قرآن است که پرداختن به آن ضروری و بااهمیت است. تشابه سرنوشت انسان‌ها، موجب می‌شود هر ملتی در هر زمان با دانستن احوال ملت‌های قبل از خود، به احوال و سرنوشت خویش بر اساس سنت خداوند که بر همه ملت‌ها حاکم است، آشنا شود. شناخت این سنت‌ها در نگاه قرآنی، ما را از دونقطه نظر افراط و تفریط بر حذر می‌دارد. تقدیرگرایی، تسلیم محض و عدم امکان تغییر سرنوشت خود از سویی و آزاد دانستن مطلق انسان از سوی دیگر، دو برداشت نادرستی است که با شناخت این سنت‌ها می‌تواند اصلاح گردد. وانگهی با چنین شناختی می‌توان به علل و عوامل وقوع پدیده‌های اجتماعی و آثار و پیامدهای آن آشنا شد و در نتیجه پیش‌بینی، پیشگیری و کنترل رخدادها و مسائل اجتماعی، امکان‌پذیر می‌شود؛ نیز این امکان را می‌دهد که قوانین و نظام

حاکم بر رخداد‌های اجتماعی کشف و با شناخت پدیده‌های اجتماعی روند آن‌ها پیش‌بینی کردند. توجه به این سنت‌ها، موجب عبرت انسان‌ها و مایه اصلاح و هدایت جامعه بوده و در آن‌ها تعالی افراد مؤمن و مجاهد و متحد و بیدار و شکست و نابودی ملت‌های پراکنده و بی‌ایمان و آلوده به گناه پیش‌بینی گردیده و در تاریخ بشریت ثبت شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۱۰۲).

قرآن به صورت مکرر به سیر در زمین و نظاره عاقبت اقوامی که آیات الهی را تکذیب کردند و حسب سنت الهی عاقبتی ناگوار داشتند، تأکید می‌کند «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۷-۱۳۸)؛ بنابراین آگاهی از سنت‌های الهی سنت‌ها مانع آن است که هستی، حاصل تصادف یا تفویض مطلق دانسته شود، بلکه انسان را به ودیعه‌ای که خدا به سبب سنت‌ها در عالم طبیعی و انسانی قرار داده آشنا می‌کند (احمدالخطیب، ۱۴۲۵، ق، ۱: ۷). چنین شناختی می‌تواند پیامدهای مهمی را به دنبال داشته باشد: قدرت بر کشف قوانین که شرط لازم پیش‌بینی پذیری جامعه و تاریخ‌اند، کالبدشکافی و تحلیل دقیق جوامع گذشته، شناخت حوادث و رخداد‌های غیرمنتظره و آمادگی برای تقابل با آن، برنامه‌ریزی دقیق برای مقابله با آسیب‌های اجتماعی و نهایتاً چاره‌اندیشی برای بهبود وضع موجود، از جمله این پیامدهاست.

ب) تقدم قوانین الهی در جامعه

خداوند، عالم وجود و حیات انسان را همراه با سنت‌های ثابتی آفریده است؛ از یک سو سنت‌هایی در مورد عالم هستی و تکوین و ساخت آن مقرر فرموده و از دیگر سو در حیات فردی و اجتماعی انسان، منطبق بر قضای ازل و طبق حکمت و عدالتش قوانین پایداری را وضع کرده است. این سنن و قوانین که خدا از مجاری آن‌ها قدرتش را اعمال می‌کند، مظهر مشیت و حکمت سبحانی هستند. معنی قانونمندی جامعه یا تاریخ جز این نیست که پدیده‌های اجتماعی و حوادث تاریخی بی علت و تصادفی نیستند؛ بلکه معلول عللی هستند که از طریق آن‌ها تبیین و تفسیر می‌شوند و به حکم تکوینی خداوند در ساختن و ویران کردن اجتماعات حاکم و مؤثرند (کمالی، ۱۳۸۴: ۱۹۱).

این که قرآن امر به سیر در زمین و بررسی اوضاع و احوال اقوام و ملت‌ها می‌کند، نشانگر اهمیت تاریخ و آشنایی با قوانین و سننی است که پیامد قهری صلاح و فساد جوامع است و اراده‌ای الهی وراء آن وجود دارد که در آیات فراوانی هلاک و نجات امت‌ها، اقوام و ملت‌ها به خداوند نسبت داده شده است (حج: ۴۵؛ اعراف: ۸۴) لذا اهمیت و ارزش تاریخ و ملاحظه سرگذشت اقوام پیشین، نه به لحاظ تاریخ‌نگاری بلکه به جهت تاریخ‌نگری آن است؛ یعنی مطالعه تاریخ به جهت کشف قوانین حاکم بر آن و سیر آن در مسیری که خداوند به آن امر فرموده است (نصری، ۱۳۸۵: ۵۱).

البته تصور نشود که قرآن که برای سنت‌های تاریخ، طبیعت غیبی و الهی قائل است، از تفسیر علمی و تجزیه و تحلیل موضوعی تاریخ دور می‌شود و صرفاً تاریخ و حوادث آن با این گرایش تفسیر می‌شود، همان‌گونه که گرایش لاهوتی و صرفاً الهی اوگوستین و دیگران چنین‌اند (صدر، ۱۳۶۹: ۱۱۵). در واقع ارتباط یک رویداد تاریخی با امور الهی به‌عنوان جایگزین روابط طبیعی قلمداد نمی‌شود، بلکه تنها سنت تاریخ و وجود روابط و مناسبت‌ها به خدا نسبت داده می‌شود؛ یعنی وجود رابطه میان رویدادهای تاریخی بازگوکننده حکمت و حسن تدبیر و قدرتی است که خداوند در آفرینش و ساخت طبیعی و تکوینی تاریخ و صحنه‌های آن به کار برده است و از حوزه قدرت او بیرون نیستند. با چنین دیدگاهی رابطه هم‌زمان علم و ایمان و انسان و خدا نیز به‌خوبی قابل فهم‌تر خواهد شد.

شهید صدر در توضیح رابطه میان سنت قهری خداوند و کنش‌های اختیاری انسان، اذعان دارد تغییر و تحولاتی که قرآن منشأ آن بوده، دارای دو جنبه «خدایی» و «تاریخی» است که یکی مربوط به دین و شریعت به‌عنوان عاملی فوق تاریخی و اجتماعی و دیگری مرتبط با تلاش بشری افراد جامعه بوده و هر کدام تابع سنت‌های خاص خود است. قرآن هرگاه سخن از تغییر و تحول می‌کند، بسته به نوع تحولات، آن را یا مستند به رسالت الهی یا به اراده انسان‌ها می‌داند. رسالت الهی، از آنجاکه از کانونی لایزال و قدرتمند نشئت می‌گیرد هرگز دچار هزیمت و خسران نمی‌شود؛ برخلاف انسان که تحت سیطره سنت‌ها و قوانین تاریخ است و به تعبیر قرآن روزهای پیروزی و ناکامی طبق سنت الهی به‌عنوان امتحان در میان مردم جهت عبرتشان گردانده می‌شود

«وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران: ۱۴۰)؛ از همین رو می‌توان گفت هر جا شرایط لازم و منطقی پیروزی با معیارها و مقیاس‌هایی که سنت‌های تاریخی برای موفقیت تعیین کرده وجود داشته باشد، متعاقب آن، پیروزی و کامیابی نیز خواهد رسید و چنانچه شرایط لازم و کافی فراهم نباشد، شرایط پیروزی نیز مانند غزوة احد فراهم نخواهد شد (صدر، ۱۳۶۹: ۷۹-۸۰). به هر تقدیر، رسالت الهی و سنت تعطیل ناپذیر او که به صورت تکوینی جعل شده، متعاقب نقش تاریخی انسان محقق خواهد شد و اگر امتی نقش تاریخی خود را در عالم تشریح، به درستی ایفا نکند، امت دیگری که شایستگی نشان دهد جایگزین خواهد شد «إِلَّا تَنْفِرُوا يَعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا» (توبه: ۳۹). در آیات دیگر نیز قریب به چنین مضمونی درباره ارتداد افراد از دیانت خود و جایگزینی گروه دیگر سخن به میان آمده است (مائده: ۵۴).

به طور خلاصه، سه ویژگی مهم مربوط به این دسته قوانین از آیات می‌توان استفاده کرد:

۱. چون عالم، عالم اسباب است و هر چیز از مجاری قوانین الهی صورت می‌گیرد، این قوانین کورکورانه و اتفاقی نیست. در آیه «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: ۶۲؛ اسرا: ۷۷) که دال بر شمول و عمومیت قانون الهی است به این واقعیت اشاره دارد که تحویل و تبدیل سنن و قوانین محصول صُدْفه نیست و یقیناً اراده‌ای مطلق وراء آن است.

۲. این قوانین جنبه خدایی دارد و خداوند قدرتش را از مجاری این سنن و قوانین اعمال می‌کند. برخی نویسندگان در نسبت سنت‌ها به خداوند گفته‌اند: «وقتی از سنتی الهی سخن می‌گوییم مراد این نیست که فلان فعل خاص مستقیماً و بی‌واسطه از خداوند صادر می‌شود، بلکه ممکن است اسباب و وسایل بسیاری، اعم از طبیعی و عادی و فوق طبیعی و غیبی در کار آمده باشد و درعین حال، فعل به خدا منسوب شود؛ خداوند برای این که بینش و گرایش الهی و توحیدی ما را تقویت و تحکیم کند در قرآن، افعال و انفعالات و کنش‌ها و واکنش‌های طبیعی و پدیده‌های مادری را نیز به خود نسبت می‌دهد تا ما را با توحید افعالی آشنا کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۱۰).

۳. این قوانین ملازم و همگام با اراده و اختیار انسان است. در واقع قرآن میان جبر قوانین و آزادی انسان آشتی برقرار ساخته و اصل اختیار را منافی حاکمیت سنن الهی نمی‌داند (صدر، ۱۳۶۷: ۲۰-۲۵).

بحث از سنت‌های الهی ممکن است باعث وجود دو شبهه و رویکرد افراطی و تفریطی متفاوت شود: رویکرد نخست این که ممکن است گمان شود اراده و اختیار انسان در تبعیت این سنت‌ها قربانی می‌شود و قانون بودن پدیده‌ها، به‌عنوان یک سنت پایدار به معنای منفعل بودن انسان در برابر آنهاست؛ رویکرد دوم برخلاف رویکرد اول، قوانین تاریخی و سنت‌ها را قربانی اراده و اختیار انسان دانسته و به خاطر نقش و کاربرد اختیار انسان، صحنه تاریخ سنت و قانونی جز اراده مستقل انسانی ندارد؛ اما باید گفت منافاتی میان سنت‌ها و اختیار انسان وجود ندارد؛ زیرا تعداد زیادی از این سنت‌ها در قالب قضایای شرطی یا معنای شرطی آمده که شرط مسلماً متوقف بر اراده آدمی است و تعدادی نیز در قالب قضایای دیگر که اگرچه محقق و قطعی است اما از مسیر قضیه‌ای شرطی عبور می‌کنند تا به قضیه حتمی برسد و لذا چون بخش مقدمه‌ای آن بازگوکننده اراده آدمی است، منافاتی با اختیار انسان ندارد.

ج) مفهوم اجتماعی بودن سنت‌ها

واژه سنت، وقتی موصوف به وصف اجتماعی شود بیانگر چگونگی پیوند میان رخدادهای اجتماعی و کنش‌های انسانی است که به‌صورت متقابل میان انسان‌ها، یا بین ایشان و پدیده‌های اجتماعی برقرار است و در پیوند با خداوند، سنت الهی قلمداد می‌شود. این اجتماعی بودن هم ممکن است به حیثیات مختلف: موضوع سنت، کنشگران، اهداف دنبال شده یا پیامدهایی باشد که وجه اجتماعی دارد (کوشا، ۱۳۸۹: ۳۳-۵۶).

«موضوع اجتماعی» پدیده‌هایی است که حسب نظام ارزشی جامعه‌ای منجر به روابط متقابلی شده و رفتارهای اجتماعی طبق آن صورت می‌گیرد. در قرآن به چنین رفتارهایی مبتنی بر سلسله‌ای از روابط و ارزش‌ها ثابت می‌توان سنت‌های اجتماعی قلمداد کرد. مصادیقی که در آیات قرآن با چنین حیثیتی آمده عبارت‌اند از کنش‌ها و اندیشه‌هایی که هنجارهای حاکم بر جامعه، آن‌ها

را در قواعدی مشخص تحت تأثیر قرار داده است؛ از این رو آیات حاکی از عذاب الهی بر اقوام پیشین و نیز آیاتی که وعده به ابتلای امت‌های قبل بر اقوام و ملت‌های دیگر به خاطر ظلم آنان می‌دهد، از جمله مصادیق آن است.

گاه سنت به حیث «کنشگران» موصوف به وصف اجتماعی می‌شود، ماکس وبر (Max Weber) در ترسیم مفهوم رفتار اجتماعی معتقد است «رفتار انسانی زمانی کیفیت اجتماعی می‌یابد که آشکارا متضمن نیت یا مقصودی باشد و برخلاف رفتارهای درون‌گرایانه محض از قبیل تفکر و تعمق یا رفتارهای معطوف به اشیاء و وضعیت‌های مادی، افراد برای عملی که انجام می‌دهند باید معنایی قابل باشند و به نوبه خود رفتارشان را به سوی رفتار مشابه دیگران جهت‌گیری کنند» (وبر، ۱۳۶۷: ۱۷). وی مهم‌ترین شکل رفتار اجتماعی را همان رفتار دوجانبه اجتماعی می‌داند که اصطلاحاً به آن رابطه اجتماعی می‌گویند و به عقیده او بررسی آن، مضمون اصلی جامعه‌شناسی است (همان: ۱۹). پس زمانی یک رابطه اجتماعی شکل می‌گیرد که افراد متقابلاً رفتار خود را بر رفتار محتمل دیگران متکی سازند و بر اثر واگیری اجتماعی به دیگران سرایت کرده و در نتیجه گروهی از افراد به صورت همسو و متجانس عمل کنند (ر.ک: آگ‌برن و نیم‌کوف، ۱۳۸۰: ۱۸۱)؛ از این رو قرآن، زمانی که سخن از رفتارهای جمعی به میان می‌آورد، منظور کنش‌هایی است که عده‌ای از افراد با تأثیرپذیری از گرایش‌ها و عواطف خود به صورت همسان بدان عمل کنند و مستلزم آثار و پیامدهای معطوف به زندگی اجتماعی آنان باشد. با توجه به این مباحث، وقتی سنت‌ها با وصف اجتماعی آورده می‌شود، قواعدی را که خداوند درباره رفتارهای مشترک خوب یا بد افراد یا اقوام بشری مقرر کرده است مورد نظر است.

گاه نیز سنت‌ها به حیث «اهداف، نیات و مقاصد افعال اختیاری»، اجتماعی قلمداد می‌شوند. کنش‌های انسانی متضمن نیت و مقصودند؛ یعنی افعال اختیاری انسان در پی نیل به یک هدف مشخص بوده که برای آنچه شرط و مقتضای حیات است تلاش می‌کند و اصولاً یک رفتار زمانی اجتماعی تلقی می‌شود که هدف و رویه‌های اجتماعی را دنبال کند. اهداف و رویه‌ها هم یا جنبه بیرونی دارد یا در عالم ذهن و درون افراد اتفاق می‌افتد که به هر دو رفتار، اجتماعی گفته می‌شود. این سنت‌ها در قرآن، به رفتارهایی که با انگیزه

و هدف اجتماعی صورت گرفته، مرتبط است مانند خطابات قرآن در آیاتی که مربوط به طواغیت و حاکمان سوئی همچون فرعون است که گرایش کنش گردنکشانه آنان استیلا و استعلای بر دیگران و بی توجهی به ارزش اخلاقی و اعتقادی جامعه است و حضرت موسی (ع) از خدا نابودی اموال، سخت شدن دل تا نزول عذاب دردناک الهی برایشان درخواست می کند «رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» (یونس: ۸۸) و عاقبت اراده خدا چنین مقرر می شود که بر این اهدافی که منکران و کافران دارند، حسب سنّت دیرینه خود آن‌ها را به هلاکت رساند.

از نظر «آثار و پیامدهای رفتارها» نیز وصف اجتماعی سنت‌ها به معنای فرایندهایی است که رفتارهای اجتماعی را در پی دارد. رفتارهای انسانی هر چند فردی و بیولوژیک هم باشد، اگر آثاری به همراه داشت که فراتر از فرد و بر زندگی اجتماعی اثرگذار بود و به تعبیر شهید صدر موجی ایجاد کرده و از فاعل درگذرد و زمینه‌اش سطح جامعه را فراگیرد، تحت سنّت‌های اجتماعی قرار می گیرد (صدر، ۱۴۲۱: ۷۰).

درواقع هر کنشی که جرقه اصلی آن در ذهن کنشگر تولید شود و تجلی آن در بیرون نمودار گردد و نوعی اثر بر زندگی افراد جامعه گذارد، آن تجلیات و آثار مترتب بر آن، پیامدهای اجتماعی رفتار کنشگران قلمداد می شود که می تواند مشمول سنّت‌های اجتماعی شود.

خداوند گسترش برکات آسمان و زمین را بر مردم جامعه به سبب تقوایشگی و ایمان آنان که در ابتدا امری شخصی و درونی است، دانسته است. این امر به خاطر آن است که تقوا و ایمان افراد دارای آثار و پیامدهایی است که جامعه را تحت تأثیر خود قرار می دهد و به سبب این تأثیر، خدا سنّت زیادی نعمت‌های دنیوی و اخروی را در آیاتی بیان می فرماید «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ در آیه دیگر سنّت ازدیاد نعمت را بر مستغفرین و تائبین به نوعی دیگر بیان می کند «وَيَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ» (هود: ۵۲). در مقابل، سلسله کنش‌هایی که تأثیر بدی داشته و بازتاب آن به کلیت افراد

جامعه سرایت می‌کند را به سنت ابتلا به مصائب و زیادت ضلالت و امثال آن دچار می‌کند همچنان که به تعبیر قرآن کسی که از هدایت خدا روی بگرداند، زندگی سختی خواهد داشت و در قیامت نابینا محسور می‌شود «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴).

نکته مهمی که توجه به آن لازم است این که قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ از قوانین حاکم بر طبیعت متفاوت‌اند و قوانین عام تحولات اجتماعی در هر مرحله‌ای، می‌تواند شکل بروز ویژه‌ای داشته باشد و این برخلاف منطق حاکم بر جامعه‌شناسی پوزیتیویستی است که به دنبال مشابهت‌سازی پدیده‌های اجتماعی و انسانی با پدیده‌های طبیعی و فیزیکی و روش‌شناسی مشابه در هر دو آن‌ها یا نگاه یکسویه‌نگر عقل‌گرایانه است. منشأ این نوع نگاه به پدیده‌های اجتماعی این است که تجربه‌گرایان و نیز عقل‌گرایان در قلمرو علوم و فنون، پیوند ناگسستنی نظریه و عمل و رابطه علم و فلسفه را نادیده گرفته یا انکار کرده‌اند و تنها به اصالت تجربه محض یا خرد محض به‌طور جداگانه تکیه می‌کنند و لاجرم از شناخت واقعی درباره طبیعت و اجتماع و فکر دور می‌مانند. در واقع از طرفی عده‌ای، مهم‌ترین نقش را در قلمرو شناسایی از احساس و مشاهده مستقیم می‌دانند و نقش تفکر نظری و اهمیت تعمیم‌های و تجربه‌ها را انکار می‌کنند از طرفی عقل‌گرایان نیز صرفاً با تکیه بر فعالیت عقلی بشر، نقش شناسایی مبتنی بر مشاهده و تجربه را نفی می‌کنند؛ اما قرآن در بیان قوانین عام اجتماعی هر دو جنبه آفاقی و انفسی موضوعات را از نظر دور نمی‌دارد و به ابعاد هنجاری و اثباتی به‌صورت هم‌زمان توجه کافی دارد.

۴. اشکال بیان سنت‌های الهی در قرآن

سنت‌های الهی همگی با واژه سنت در قرآن بیان نشده‌اند، بلکه بسیاری از آن‌ها با نگاهی ساختاری از درون آیات و کنار هم نهادن مفاهیم متعدد قابل استنباط است. باری، به همان اندازه که رویدادهای تاریخ و جامعه و شرایط آن متفاوت است و در مناسبات مختلف و در تأثیر از علل و عوامل گوناگون، وضعیت و پیامدهای جدیدی به خود می‌گیرد، سنت‌های حاکم بر تاریخ و جامعه نیز صورت‌های مختلفی می‌یابد؛ این تعدد وقایع اگر با اراده‌های الهی

و نیز اراده‌های انسان در هم ضرب شوند، تعداد بی‌شماری از سنن الهی را می‌توان برشمرد که برخی از آن‌ها به‌طور واضح بر سنت‌های خداوندی دلالت دارد و تعداد زیادی در ساختارها و بیان‌های متعددی تبلور یافته‌اند.

(۱) بخشی از این آیات به نحو عام به ارائه سنت‌ها پرداخته‌اند و به مدلول عمومی آن‌ها اشاره دارند؛ (۲) برخی دیگر با ذکر مصادیق و نمونه‌هایی که حاکم بر خط سیر تاریخی انسان است مطلب را بیان کرده‌اند؛ (۳) تعداد دیگر از آیات به‌صورت نظریه‌پردازانه در چارچوب مصادیق خارجی آمده (۴) و بالأخره عده‌ای هم ضمن توجه دادن به بهره‌گیری از رویدادهای مربوط به اقوام پیشین و ذکر امثال و داستان‌های مختلف، به‌منظور عبرت‌گیری و استفاده از سرگذشت و نقاط ضعف و قوت آنان بیان‌شده تا با استقراء تاریخ و حوادث، قوانین ثابت و سنت‌های تاریخ و جامعه کشف شود؛ چراکه به تعبیر شهید صدر، اگر وجود قانون یا سنتی مفروض نمی‌بود، استقراء یا کاوش برای یافتن آن، معنا و مفهومی نداشت (صدر، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۴).

این مجموعه سنت‌ها در دو دسته کلی اختیاری و اجباری قابل تقسیم‌اند؛ بدین معنا که بسیاری از آیات که دلالت بر سنت‌های الهی در مورد پدیده‌ها دارند، اراده انسان در آن مدخلیتی ندارد و انسان در برابر آن‌ها قادر به تغییر و تحول چندانی نیست، مانند سنت خلقت انسان یا فرا رسیدن اجل او «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَأْخِذُونَ» (اعراف: ۳۴) و برخی دیگر از آیات دلالت بر سنت‌هایی در مورد پدیده‌هایی دارند که اراده انسان در پدیداری یا در نتایج مترتب بر آن دخیل است که عمدتاً این سنت‌ها در ساختار خاصی بیان‌شده‌اند. سنت‌ها در قرآن، در طرز ساختار بندی بیان آیات نیز به صورت‌های گوناگونی آمده‌اند:

۱. گاه به‌صورت قضیه و جمله شرطیه بیان‌شده‌اند که بین دو رویداد یا دودسته از وقایع، نوعی پیوستگی و همبستگی ایجاد می‌کند، مانند بسیاری از پدیده‌های فیزیکی و طبیعی که وجود و تحقق یکی (جزا) منوط به وجود و تحقق دیگری (شرط) است؛ به‌نحوی که نتیجه شرط از خود شرط جدا نیست و بین آن‌ها پیوند موضوعی وجود دارد و با وقوع شرط، نتیجه شرط نیز مطمئناً حاصل خواهد شد؛ همان‌گونه که در قوانین علمی بدین شکل بیان می‌شود. این نوع از سنت‌ها

بیشتر تحت اراده انسان‌ها است که آن‌ها می‌توانند با تحت کنترل در آوردن رخداد اول از رخداد دوم جلوگیری کنند یا به آن سرعت بخشند مانند آیه‌ای که گشایش برکات زمین و آسمان برای مردم منوط به ایمان و تقوایبشگی آنان که عملی اختیاری و تحت اراده خود انسان‌هاست دانسته شده است (اعراف: ۹۶)؛ یا در آیه‌ای دیگر سنتّ زیاد شدن نعمت‌ها و نازل شدن عذاب شدید خداوند، مشروط به برپای داشتن شکرانه نعمات و کفران آن قلمداد شده است (ابراهیم: ۷). این قسم از آیات که جزای شرط که دلالت بر سنتّ خدایی دارد و وابسته به اراده‌ها و اعمال آدمیان است و به صورت جمله شرطیه بیان شده، در قرآن زیاد آمده است. البته گاه جمله حاوی سنتّ الهی، در ترکیب ظاهری شرطیه نیست بلکه جملاتی است که به هیئت وعد آمده؛ اما معنای شرط را می‌دهد مانند آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور: ۵۵) که شرط استخلاف در زمین، حسب سنتّ الهی، ایمان به حق و عمل صالح برشمرده شده است و البته در آیات زیادی چنین ساختاری را می‌توان دید (نک: اسرا: ۱۶؛ رعد: ۱۱؛ جن: ۱۶؛ محمد: ۷).

۲. گاه سنتّ‌ها در قالب قضیه توصیفی و خبری قطعی‌الوقوع آمده که نشان‌دهنده تحقق امری مشخص در تاریخ و جامعه است. در قوانین جهان هستی، یک قضیه زمانی قطعی می‌شود که مقید و مشروط به شرط و قیدی نیست و در قالب امری واقع‌شدنی بیان گردد مانند وراثت زمین که به بندگان شایسته خدا بخشیده می‌شود «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵). این نوع بیان سنتّ را در عمده آیاتی که خبر از یک حکم و خبر قطعی عملی در مورد احکام و فعل و انفعالات جامعه و تاریخ دارد، می‌توان مشاهده کرد مانند «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره: ۱۷۹) که دلالت بر خبری قطعی دارد که نتیجه قصاص و برکات دامنه‌دار و عظیم آن در کلماتی بسیار کوتاه، برای افاده عمیق‌ترین معنا آمده است.

۳. گاه در آیات از یک سنتّ که در موارد بسیاری در متن خارج و در حرکت و بستر تاریخ رخ داده، سخن به میان آمده است؛ یعنی بیان‌کننده یک قانون تاریخی در قالب گرایش طبیعی جریان تاریخ است نه در قالب یک قانون قاطع

و بی‌انعطاف مانند احکام تکوینی که نمی‌توان با آن مقابله کرد و رقابت ناپذیر است (صدر، ۱۳۸۱: ۱۵۱). این نوع از بیان سنت را نیز در آیات زیادی می‌توان مشاهده کرد مانند: «كَمْ مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹). این ساختار از سنت، مانند سنت‌های تکوینی نیست که مخالفت با آن خارج از اراده انسان‌ها باشد؛ بلکه در عالم تشریح، ممکن است برای مدت کوتاهی با سرکشی از سوی انسان روبرو شود ولی طبق سنت خداوند چندان پایدار نخواهد بود. به‌عنوان مثال اگر خداوند ازدواج را یک سنت مهم در سطح گرایش نه در سطح قانون، معرفی کرده (روم: ۲۱) که نسل بشر بر اساس آن در قالب خانواده شکل بگیرد (فرقان: ۵۴)، احتمال مقابله با آن و تشکیل انواع پیوندهای دیگر مانند خانواده‌های هم‌جنس‌گرا و غیره در جوامع مختلف وجود دارد، اما این مواجهات دیری نخواهد پایید که درهم‌شکسته می‌گردد.

شهید صدر مهم‌ترین مصداقی را که برای این صورت اخیر از سنت‌ها ذکر می‌کند «دین» است که قرآن، آن را یک سنت اصیل و فطری می‌داند. از دیدگاه قرآن، دین تنها یک تشریح و قانون‌گذاری نیست بلکه درعین حال قانونی است که در فرایند زمان بر اقوام و انبیای دیگر نیز به‌عنوان آیینی استوار حاکم بوده است «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شورا: ۱۳) و در آیه‌ای دیگر آن را قانونی که در عمق ترکیب انسان و فطرت و طبیعت او جریان دارد معرفی می‌کند «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). در این آیه دین به‌عنوان سنتی غیرقابل انفکاک از انسان و جوهره او دانسته شده است.

۵. ویژگی‌ها و صفات قوانین آفرینش و سنت‌های اجتماعی

با بررسی آیات قرآن، می‌توان چند ویژگی مهم را برای سنت‌های اجتماعی به دست آورد:

الف) الهی بودن

نسبت سنت‌ها به خدا که در تدبیر جوامع به‌عنوان نمود روشنی از حکمت و قدرت اوست، به معنای فاعلیت تامه خدا به ایجاد و هدایت سنت‌هاست، به گونه‌ای که

اسناد آن به غیر او صحیح نیست (ر.ک: مرادخانی، ۱۳۸۶: ۱۲۹)؛ یعنی وضع و رفع آن‌ها به دست خداست و اراده‌اش در رأس شبکه علل و معلول‌ها قرار دارد و اسباب و علل طبیعی نیز در زمرة آن‌هاست. براین اساس الهی بودن منافاتی با قانون علیّت و تأثیر علل و اسباب طبیعی نداشته و به‌رغم این که اسباب و وسایل طبیعی، عادی، فوق طبیعی و غیبی در کار است، ولی برای تقویت بینش توحیدی انسان، خدا این پدیده‌ها و فعل و انفعالات را به خود نسبت می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۱۰) مانند تیراندازی پیامبر (ص) که خداوند آن را منتسب به خود دانسته است: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷). شهید صدر در این باره معتقد است اصرار قرآن بر طبیعت غیبی سنت‌ها بدین منظور است که انسان را به خدا پیوند دهد و این آگاهی و احساس را به انسان دهد که کمک گرفتن از نظام همه‌جانبه و نظم فراگیر در تمام زمینه‌های جهان هستی و بهره‌برداری از قوانین گوناگون حاکم بر آن‌ها به مفهوم جدا شدن و فاصله گرفتن از خدا نیست؛ چرا که خدا از رهگذر همین قوانین قدرت خود را اعمال می‌کند و این‌ها همان اراده خداوند و نماینده حکمت و تدبیر حق تعالی در جهان هستی است (ر.ک: صدر: ۱۳۶۹: ۱۱۴)؛ بنابراین هر قانونی از قوانین تاریخ، کلمه خدا و قاعده‌ای الهی است به این معنا که اگر انسان می‌خواهد حتی از طبیعت برخوردار شود به خدا وابسته است تا انسان بتواند او را دریابد و احساس کند.

ب) عمومیت سنت‌ها

عمومیت سنت‌ها بدین معنا است که برای همه ملت‌ها، اقوام و جوامع و در تمام زمان‌ها جریان دارد. عبرت‌آموزی از سرگذشت اقوام پیشین که در آیاتی آمده و به آن دستور داده شده در صورتی ممکن است که یک واقعه تاریخی، پدیده‌ای منحصر به جامعه‌ای خاص نباشد، بلکه قابلیت تکرار برای همه جوامع و زمان‌ها را داشته باشد. از دیدگاه قرآن، بین گذشتگان و آیندگان، به‌طور تکوینی اشتراکاتی هست که پندآموزی آیندگان را از سرشت و سرنوشت گذشتگان امکان‌پذیر و سودمند می‌سازد و گرنه از حوادث جزئی و شخصی و تکرارناپذیر، درسی نمی‌توان گرفت و بهره‌ای نمی‌توان جست. عمومیت سنت‌ها بدین معناست که بر تمام افراد نظام کلی جامعه شامل می‌شود و هیچ کس، اعم از مؤمن و کافر، از آن مستثنی نیست و لذا در عذاب‌های یک جامعه، حتی

افراد خوب را هم شامل می‌شود و در برخورداری از نعمات نیز افراد ناشایست هم برخوردار می‌شوند. در آیه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لِّاتَّصِبِينَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۲۵) به مؤمنان هشدار می‌دهد از عذابی که نتیجه گناه و فساد است پرهیزید که فقط به ستمکاران از شما نمی‌رسد بلکه وقتی نازل شود، همه را فرامی‌گیرد. نکته قابل ذکر این که عمومیت مربوط به اقوام و ملت‌ها و جوامع مختلف در طول زمان‌های متعدد است، ولی عمومیت مربوط به کل افراد یک جامعه مشخص است.

ج) تبدیل ناپذیری و تحویل ناپذیری

قوانین الهی برای تدبیر جوامع یا در امور وضعی، تشریحی و اعتباری است یا در امور تکوینی و حقیقی. قوانین حقیقی یا تکوینی آن دسته از قواعدی است که حکایت از ارتباطی نفس‌الامری دارد و وابسته به وضع و اعتبار و قرارداد نیست و صریحاً بر امر و بایدونبایدها دلالت دارد؛ لذا در مجرای قانون علیت قرار می‌گیرند و از سنخ تکوینیات و ایجاد شیئی است، چنانکه می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا» (اسرا: ۱۸) و درباره اراده الهی برای تحقق زندگی دنیا برای آنان که چنین زندگی را طلب می‌کنند سخن می‌گوید.

منظور از تبدیل ناپذیر بودن این است که سنت‌ها و قوانین الهی بر اساس علل و عوامل خاص خود رخ می‌دهد و آنچه با به وجود آمدن علت و عامل باید به وجود آید، دچار دگرگونی نمی‌شود؛ به‌عنوان مثال نعمت و عذاب ناشی از عللی بوده و وجود آنها دلیل بر وجود ضروری علت‌های آنهاست و لذا عذاب و هلاکت هرگز با نعمت و عافیت جابجا نمی‌شوند: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳) و اگر در مواردی تأخیر در عذاب رخ می‌دهد نه به خاطر تخلف معلول از علت خود بلکه به خاطر موانعی است که وجود دارد و می‌تواند مانع تحقق یک سنت مانند عذاب شود. منظور از تحویل ناپذیر بودن، این است که چیزی در غیر مکان اصلی خود قرار نگیرد؛ مثلاً عذاب و بلایی از قومی که سزاوار آن هستند، به قوم دیگری برگردانده نمی‌شود.

علامه طباطبایی در تفاوت این دو می‌گوید: «تبدیل سنت آن است که سلامتی و رفاه جایگزین عذاب گردد و تحویل سنت آن است که عذاب قومی که مستحق آن‌اند به دیگران مقرر شود و سنت الهی نه تبدیل پذیر است و نه تحویل پذیر، چرا که خداوند بر مسیر مستقیم است که حکم او نه تبعیض پذیر و نه استثناپذیر است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۷: ۵۸).

از جمله شواهد دال بر ثبات سنت‌های الهی، اخباری است که در قرآن از امت‌های سابق داده شده و این سنن، از ابتلای همه امت‌ها، از جمله امت‌های بعدی هم است و تا ابد نیز استمرار دارد مانند خلقت انسان که در قرآن از فریند یا مواد خاصی به وجود آمده (انسان: ۲) یا آفرینش مرگ و زندگی به عنوان سنج‌های برای آزمودن انسان (ملک: ۲) یا آیه‌ای که از خلقت انسان که مفطور به دین و ایمان به خداست خبر می‌دهد و جزء سنت‌های جاری و غیرقابل تخلف است؛ زیرا این‌ها از خلق خداوند بوده و تبدیلی برای خلق خدا نیست (روم: ۳۰).

د) سازگاری با اصل علیت

سنت‌های الهی مصادیقی از اصل علیت می‌باشند یعنی میان سنت‌های الهی و حوادث تاریخ روابط خاص علی و معلولی وجود دارند. اصل علیت به معنای این است که تحقق معلولی در خارج، لزوماً همراه با وجود یک علت است و هیچ موجودی نیست که موصوف به علت باشد؛ اما علتی نداشته باشد؛ از این رو وجود معلول کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. بر این اساس میان عذاب‌ها یا تقلیل نعمت‌ها با معصیت و گناه و نیز افزایش نعمت‌ها با اطاعت اوامر الهی ارتباط برقرار است (مرادخانی، ۱۳۸۶: ۱۰۵). سنت‌ها ضوابط و روش‌های فعل و تدبیر الهی‌اند و مجرای این تدبیر قوانین پایدار در هستی است که در واقع بیان‌کننده رابطه میان علت و معلول‌هاست که گاه به آن قانون اسباب گفته می‌شود و در سلسله مراتب وجود جای دارند (مطهری، ۱۳۶۹، ۱: ۱۳۵ - ۱۳۸)؛ به همین علت این سنت‌ها در حیطه چنین قانونی توجیه شده و انکار رابطه ضروری میان علت و معلول در واقع انکار سنت‌های الهی قلمداد می‌شود. لازم به ذکر این که گرچه در سنت‌های الهی، خداوند به عنوان علت‌العلل است لیکن برای هریک از موجودات حسب ظرفیت و سعة وجودی‌اش بهره‌ای از این قانون

دارد که به آن علیت ناقص یا اعدادی گفته می‌شود. تذکار این نکته لازم است که مفهوم سنت، قانون و امثال آن، معمولاً در مورد پدیده‌هایی صادق است که با ضبط تک‌تک عوامل آغاز شده و درون آن نوعی روابط علی قابل مشاهده برقرار باشد که بررسی‌های علمی بتواند پاسخی بر چرایی آن‌ها ارائه دهد و با یافتن علت‌ها، آن‌ها را تبیین و روابط علی درباره آن‌ها را کشف کند و حتی در مورد آن‌ها دست به پیش‌بینی بزند. حال در روابط اجتماعی میان انسان‌ها که همچون پدیده‌های طبیعی که میان آن‌ها مشابهت کامل برقرار نیست و آحاد انسانی، هر یک دارای اراده‌های متفاوت‌اند، چگونه ممکن است بر اساس یک نوع روابط علی به قانون و قاعده رسید و در مورد آن‌ها دست به پیش‌بینی زد؟ درحالی که ضبط تک‌تک عوامل در اینجا مانند بسیاری از علوم دیگر مشاهده و ضبط یک مورد خاص نیست؟ مناسب‌ترین پاسخ این است که در روابط اجتماعی، آنچه در ابتدا مورد بحث است، تشخیص موارد مشابه و بررسی مشابهت‌های رفتاری است. مثلاً در هر مرحله از بررسی‌ها درباره یک رفتار خاص می‌بینیم عده زیادی به یک شکل عبادت می‌کنند و در جهت مشترکی می‌ایستند و حرکات و کلمات مشابهی اجرا و بیان می‌کنند و بدین ترتیب مشخص می‌شود که در همه جوامع می‌توان به درک رفتارهایی مشابه رسید که البته نسبت به شرایط زمانی و مکانی متفاوت‌اند؛ اما در درون این روابط به ظاهر پیچیده، یک نوع انتظام و قاعده‌مندی به چشم می‌خورد که باید آن را کشف کرد (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۸۷-۸۸)؛ بنابراین اگرچه پدیده‌های انسانی و اجتماعی چون پدیده‌های فیزیکی و طبیعی بر اساس تجربه و آزمایش و استقرا، قابل قاعده‌مندی دقیق نیستند، اما به سبب مشابهت‌های رفتاری می‌توان نوعی قاعده تعریف کرد که سنت‌های اجتماعی معطوف به آن‌ها، توجیه‌پذیرتر می‌شوند.

ه) سازگاری با ارادة انسان

از ظاهر برخی آیات قرآن ممکن است به نظر برسد سنت‌های الهی به معنای ایجاد جبر و نفی اختیار انسان بوده و او ناچار به انقیاد در برابر آن‌ها است (اسرا: ۱۶؛ انسان: ۳۰؛ ابراهیم: ۴؛ انعام: ۱۲۵؛ اعراف: ۱۵۵؛ رعد: ۲۷؛ فاطر: ۸؛ نحل: ۹؛ سجده: ۱۳؛ یوسف: ۱۱۰ و ...). این آیات هدایت و گمراهی، عزت و

ذلت، اعتلا و اضمحلال جوامع و افراد را مستقیماً به خداوند نسبت می‌دهد و چنین شبهه‌ای را تقویت می‌کند که انسان بدون هیچ اختیاری در برابر خواست و سنت‌های خدا تابع محض است؛ به‌خصوص که با توجه به ویژگی‌های تبدیل‌ناپذیری، تحویل‌ناپذیری و تکوینی بودن سنت‌ها، این شبهه تقویت شده و حکایت از نوعی جبر دارد. از طرفی، ممکن است این سؤال نیز به وجود آید که اگر معتقد به اختیار انسان باشیم، سنن و قوانین تاریخ چه نقشی دارند؟ می‌توان گفت سنت‌ها، اگرچه دارای قطعیتی تخلف‌ناپذیرند، اما ناسازگار با اختیار و اراده انسان نبوده و آن را نفی نمی‌کند؛ بلکه انسان خود می‌تواند زمینه‌ساز اجرای این سنت‌ها باشد و با انتخاب آزادانه، مشمول این سنت‌ها شود. درواقع وقتی از سنت‌ها سخن می‌گوییم منظور صدور عملی مستقیماً و بدون واسطه از خداوند نیست؛ بلکه منظور این است که اسباب و وسایل بسیاری اعم از طبیعی و غیرطبیعی در کار است و درعین حال در سلسله علل به خداوند نسبت داده می‌شود و سنت‌ها در اغلب موارد، عکس‌العمل‌های خدا در برابر رفتارهای انسان‌ها است و اراده انسان یکی از اجزای علت تامه پدیده‌ها و حوادث به شمار می‌آید که اگر علل موجود باشد اما انسان اراده آن را نکند، فعلی محقق نمی‌شود. به تعبیری اختیار و اراده انسان در عالم خلق قرار دارد نه عالم امر. علم الهی در عالم امر است که ازلی و بی‌زمان است؛ اما عالم خلق زمان‌مند و تغییرپذیر است و اختیار انسان در آن ظهور می‌یابد و در یک نسبت طولی درون عالم امر قرار دارد؛ بنابراین رابطه علی‌ای که در سنت‌های الهی برقرار است نافی اختیار انسان نیست (ر.ک: مروی و اکبرزاده، ۱۳۹۸: ۵۲۴-۵۲۶) در قرآن تغییرات در زندگی انسان به دست خود او سپرده و دانسته شده است (رعد: ۱۱؛ جن: ۱۶؛ کهف: ۵۹)؛ مثلاً بسیاری از سنت‌ها به خاطر سرپیچی آحاد جامعه و پس از کفر و ظلم آنان جاری شده که درواقع سنت عذاب الهی نتیجه ظلم و غفلت و سرکشی آنان است که به‌عنوان دستورالعملی کلی در قرآن بیان شده است «وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا» (کهف: ۵۹)؛ از طرفی، خداوند اعمال برخی از سنت‌ها را در صورت استغفار افراد جامعه تعلیق می‌کند: «وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ» (انفال: ۳۳)؛ ازاین‌رو اراده‌های انسانی در بسیاری از سنت‌ها مداخلت دارند.

ز) حکیمانگی و عادلانه بودن

حکمت و عدل از صفات دائمی خداست و چون خداوند در افعال خود منزّه از جور و ظلم است، وقتی سنتی از سنت‌های او محقق شد به یقین و رای آن حکمت بالغه‌ای نهفته است. قرآن حرکت تاریخ و تطور آن را قانونمند و مبتنی بر سلسله‌ای از سنت‌های مشخصی می‌داند، از این رو انسان‌ها را به تدبیر در رخدادهای و عبرت‌آموزی از آن فرامی‌خواند (یوسف: ۱۰۹ و ۱۱۱؛ حج: ۴۶؛ نحل: ۳۶ و ۶۹؛ فاطر: ۴۴؛ غافر: ۲۱؛ انعام: ۱۱۱).

حکیمانگی هر چیز به معنای هدف‌داری است و از آنجاکه از خدای حکیم کار عبث صادر نمی‌شود، نظام آفرینشی که به وجود آورده نظامی هدفمند است که در راستای اهداف ذات باری تعالی بنیان گذاشته شده و هرگز ناراستی در آن راه ندارد؛ لذا قرآن استواری آفرینش را بر مبنای حق و در بهترین شکل در نظام هستی ترسیم می‌کند «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ» (تغابن: ۳). در واقع نفی باطل بودن خلقت به معنای حکمت داشتن و هدفمندی آن است که از اساسی‌ترین ویژگی سنت‌های الهی است (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۲: ۳۱۵-۳۱۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۲: ۱۶۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۴۵۴).

۶. تمایز سنت‌های الهی با قوانین اجتماعی

سنت‌های الهی با قوانین اجتماعی بشری که معمولاً در دانش جامعه‌شناسی از آن بحث می‌شود، از چند جهت متفاوت‌اند: ۱. قانون اجتماعی در تمام قلمروهایش، معمولاً قابل اثبات منطقی از دیدگاه زندگی اجتماعی آن جامعه است، در صورتی که سنت الهی، قضیه کلیه‌ای است که در حیات مردم رسوخ کرده ولی ممکن است تمام آن‌ها از همه جهات به لحاظ منطقی زندگی اجتماعی قابل اثبات نباشد. ۲. قوانین مورد بحث در جامعه‌شناسی، چون حاصل اعتبارات و آزمون و خطاهای بشری است و این اعتبارات با موقعیت‌ها، شرایط، زمینه‌ها و منافع گروهی پیوندی اساسی دارند، لذا این قوانین نیز به حسب تغییرات دستخوش تبدیل و تبدل می‌گردند، وانگهی این قوانین شامل مرور زمان شده و چون جوامع به سرعت رو به تحول هستند، گذر زمان در تحول آن‌ها شدیداً

دخیل است؛ اما سنت‌های الهی چون فراتر از عقل و اعتبارات محدود بشری و فارغ از شرایط و موقعیت‌های خاصی وضع شده و چندان مبتنی بر آزمون و خطا نیست؛ از این رو عام و بدون تغییر بوده و دستخوش تحوّل و تبدل نمی‌شود و در طول زمان، ناکارآمد نمی‌گردد «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب: ۶۲). به علاوه که قوانین بشری برخلاف سنت‌های الهی به اعتبار وضع کنندگان در جغرافیای خاصی وابسته است و دارای محدودیت مکانی بود که با تغییرات جغرافیایی از شکل قانون خارج و وضعیت تعمیمی خود را از دست می‌دهند. ۳. قوانین اجتماعی با توجه به آگاهی کامل و تعمق کامل در جهان نیست، اما خداوند به اقتضای خالقیّت و صاحب ملک و ملکوت بودن سنت‌هایی که جعل کرده، معطوف به علم به عمق جهان و با توجه به تمامیت روابط میان انسان‌ها با خود، جهان و با خداست. دیگر این که قوانین الهی هماهنگ با تکوین و آفرینش انسان و جهان است، اما انسان قوانین خود را از هر راهی که نیازهایش را برآورده سازد، یا سلايقش تأیید نماید، وضع می‌کند؛ از این رو در بسیاری اوقات نمی‌تواند هماهنگی میان انسان، جهان و نظام تکوین ایجاد نماید و در نتیجه چون حقایق جهان را به خوبی نمی‌شناسد، قدرت تأمین سعادت خود و جامعه را به طور مستقل ندارد. قانون‌گذار حقیقی تنها کسی است که آفریننده انسان و جهان است و رابطه میان آن‌ها را بر اساس مصالح و حقایق تنظیم کرده است؛ از این رو سعادت انسان نیز تنها از راه عبودیت او به دست می‌آید. ۴. قوانین اجتماعی به نظام روحی و تکامل معنوی افراد کاری ندارد ولی سنت‌های الهی، همگی متناسب با زیست مادی و تعالی روحی آنان وضع شده و مبتنی بر آزمون و خطا نیست؛ بدین جهت کهنگی و تغییر در آن راه ندارد. ۵. قوانین اجتماعی بشری تنها جنبه‌ای از بهبودی وضع جامعه را لحاظ می‌کند و چندان به نیت کنشگران کار ندارد، اما قوانین الهی مجموعه کاملی از برنامه‌هایی است که زوایای مختلف زندگی انسان را مورد عنایت قرار داده است که مصالح واقعی مردم در آن نهفته است و شاید بشر هرگز توانایی فهم عمیق آن را پیدا نکند.

نتیجه‌گیری

۱. آنچه سرنوشت انسان‌ها را رقم می‌زند ساخت و میزان روابط انسان‌هاست و سنت‌های الهی در اعتلا و انحطاط جوامع، تابعی از آن‌ها و وابسته به نوع ارزش‌های حاکم بر جامعه است که برای شناخت معیارها و نیل به خط‌مشی‌های اساسی، گریزی از کشف و ترسیم نوعی الگومندی خاص بر اساس مشابتهای جاری در تاریخ بشر نیست.

۲. از پیامدهای مهم سنت‌ها، قدرت بر کشف قوانین که شرط لازم پیش‌بینی جامعه و تاریخ‌اند، کالبدشکافی دقیق تاریخ و جوامع گذشته، شناخت حوادث و رخداد‌های غیرمنتظره و آمادگی برای تقابل با آن، برنامه‌ریزی دقیق برای مقابله با آسیب‌های اجتماعی و نهایتاً چاره‌اندیشی برای بهبود وضع موجود است.

۳. تغییراتی که قرآن منشأ آن بوده، دارای دو جنبه «خدایی» و «تاریخی» است که یکی مربوط به دین و شریعت و دیگری مرتبط با تلاش بشری افراد جامعه است که هرکدام تابع سنت‌های خاص خود بوده و بسته به نوع تحولات یا مستند به رسالت الهی است که تخلف‌ناپذیر است یا به اراده انسان‌ها، تحت سیطره قوانین تاریخ است.

۴. اجتماعی بودن سنت‌های الهی به حیثیت‌های موضوع، کنشگران، اهداف و پیامدهایی است که جنبه اجتماعی دارد و تعدد وقایع اجتماعی به این حیثیات، وقتی با اراده‌های الهی و نیز اراده‌های انسان در هم ضرب شوند، بی‌شماری از سنن الهی به‌طور صریح یا در ساختارهای مختلفی کشف می‌شود.

۵. الهی بودن، عمومیت، تبدیل و تحویل‌ناپذیری، سازگاری با اصل علیت و اراده انسان و حکیمانگی و عادلانه بودن از ویژگی‌هایی است که در تمام سنت‌های قرآنی به‌صورت مانعة‌الخلو بوده که حکم به تنافی هیچ‌کدام صحیح نیست.

۶. سنت‌های الهی با قوانین بشری از جهات مختلفی متفاوت است، از جمله قابل‌اثبات نبودن تمام جهات آن‌ها، تحول و تبدیل‌ناپذیر در طول زمان، معطوف بودن به علم به عمق جهان و روابط مختلف انسان‌ها، هماهنگ بودن با نظام تکوین و در نتیجه تأمین سعادت واقعی انسان بر پایه عبودیت، تلازم زیست مادی با تعالی معنوی، ملازمت با نیت کنشگران و تأمین مصالح واقعی انسان‌ها.

منابع

- *قرآن کریم.
*نهج البلاغه.
- ۱- ابن عطیه اندلسی عبد الحق بن غالب، (۱۴۲۹ ق)، المحرر الوجیز فی تفسی الکتا العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۲- ابن کثیر، اسماعیل ابن عمر، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 - ۳- آگ برن و نیم کوف، (۱۳۸۰)، زمینه جامعه شناسی، تهران، انتشارات نگاه، تهران.
 - ۴- حامد مقدم، احمد، (۱۳۸۷)، سنت های اجتماعی در قرآن، مشهد، آستان قدس رضوی.
 - ۵- رشید رضا، محمد، (۱۴۱۴ ق)، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه.
 - ۶- رفیع پور، فرامرز، (۱۳۷۸)، آنا تومی جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار.
 - ۷- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی.
 - ۸- ساروخانی، باقر، (۱۳۸۰)، درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان.
 - ۹- احمد الخطیب، شریف الشیخ صالح، (۱۴۲۵ ق)، السنن الالهیه فی الحیاة الانسانیة، ریاض، مکتبة الرشد.
 - ۱۰- صدر، سید محمد باقر، (۱۴۲۱ ق)، المدرسة القرآنیة (موسوعة الشهدا الصدر)، چاپ اول، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهدا الصدر.
 - ۱۱- صدر، سید محمد باقر، (۱۳۶۷)، انسان مسئول و تاریخ ساز از دیدگاه قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، نشر بنیاد قرآن.
 - ۱۲- صدر، سید محمد باقر، (۱۳۶۹)، سنت های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، تهران، نشر رجا.
 - ۱۳- صدر، سید محمد باقر، (۱۳۸۱)، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی اصفهانی، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
 - ۱۴- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر موسسه النشر الاسلامی.
 - ۱۵- طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.
 - ۱۶- فرزند وحی، جمال، (۱۳۹۴)، «سنن اجتماعی در قرآن از منظر علامه طباطبایی و سید قطب»، اندیشه علامه طباطبایی، سال دوم، شماره دوم، صص ۱۱۷-۱۴۸.
 - ۱۷- قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
 - ۱۸- کمالی، علی، (۱۳۸۴)، قرآن و جامعه، قم، نشر فرتاب.
 - ۱۹- کوشا، غلام حیدر، (۱۳۸۹)، «پژوهشی در الگوی مطالعه سنت های اجتماعی در قرآن»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، شماره دوم، صص ۳۳-۵۶.
 - ۲۰- مرادخانی، احمد، (۱۳۸۶)، سنت های اجتماعی الهی در قرآن، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

- ۲۱- مروی، محمدحسین؛ اکبرزاده، حوران، (۱۳۹۸)، «بررسی اختیار و تقدیر در هستی از منظر علامه طباطبایی»، فلسفه دین، دوره ۱۶، ش ۳، ص ۵۴۲-۵۲۱.
- ۲۲- مصباح‌یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، تهران.
- ۲۳- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، مجموعه آثار جلد ۱ (عدل الهی، انسان و سرنوشت، علل گرایش به مادیگری)، تهران، صدرا.
- ۲۴- نصری، عبدالله، (۱۳۸۵)، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۲۵- وبر، ماکس، (۱۳۶۷)، مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدارتی، تهران، نشر مرکز.

REFERENCES

- * The Holy Quran.
- * Nahj al-Balagha.
- 1- Ahmad al-Khatib, Sharif al-Sheikh Saleh, (1425 AH), Al-Sunan al-Ilahiyah fi al-Hayat al-Insaniyah, Riyadh, Maktabah Al-Rashad.
 - 2- Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, (1364), Al-Jami li Ahkam al-Qur'an, Tehran, Naser Khosrow Publishing House.
 - 3- Al-Sadr, Seyed Muhammad Baqir, (1367), Responsible Man and History Maker from the Perspective of the Qur'an, translated by Mohammad Mehdi Fouladvand, Tehran, The Quran Foundation Publishing House.
 - 4- Al-Sadr, Seyed Muhammad Baqir, (1369), Social Traditions and Philosophy of History in the Qur'anic School, Tehran, Raja Publications.
 - 5- Al-Sadr, Seyed Muhammad Baqir, (1369), Traditions of History in the Qur'an, translated by Seyed Jamal Mousavi Esfahani, Qom, Jamiah al-Modarresin Publications.
 - 6- Al-Sadr, Seyed Muhammad Baqir, (1421 AH), Al-Madrasah al-Qur'aniyah (Encyclopedia of Al-Shahid Al-Sadr), first edition, Qom, Center for Research and Specialized Studies of Al-Shahid Al-Sadr.
 - 7- Farzandevahy, Jamal, (1394), «Social Traditions in the Qur'an from the Perspective of Allameh Tabatabai and Seyyed Qutb», Allameh Tabatabai's Thought, Vol. 2, Issue 2, pp. 117-148.
 - 8- Hamed Moghaddam, Ahmed, (1386), Social Traditions in the Qur'an, Mashhad, Aftan Quds Razavi.
 - 9- Ibn Atiyyah al-Andalusi Abdul-Haq bin Ghalib, (1429 A.H.), Al-Muhrrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
 - 10- Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar, (1419 AH), Tafsir al-Qur'an al-Azeem, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
 - 11- Kamali, Ali, (1384), Qur'an and Society, Qom, Fartab Publishing House.
 - 12- Koosha, Gholam Heydar, (1389), «Research on the Pattern of Studying Social Traditions in the Qur'an», Social Cultural Knowledge Quarterly, Vol 1, Issue 2, pp. 33-56.
 - 13- Marvi, Mohammad Hossein; Akbarzadeh, Houran, (1398), «Investigation of Free Will and Destiny in Existence from the Perspective of Allameh Tabatabai», Philosophy of Religion, Vol. 16, Issue 3, pp. 521-542.
 - 14- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1388), Society and History from the Perspective of the Qur'an, Tehran, International Publishing Company.
 - 15- Motahari, Morteza, (1369), Collection of Works, Volume 1 (Divine Justice, Man and Destiny, Causes of Tendency towards Materialism), Tehran, Sadra.
 - 16- Muradkhani, Ahmad, (1386), Divine Social Traditions in the Qur'an, Qom, Al-Mustafa International Translation and Publishing Center.
 - 17- Nasri, Abdullah, (1385), The Basics of Anthropology in the Qur'an, Tehran, Contemporary Knowledge and Thought Cultural Institute.
 - 18- Ogburn, William and Nimkoff, Meyer Francis, (1380), Sociology Field, Tehran, Tehran, Negah Publishing House.

- 19- Rafipour, Faramarz, (1378), Anatomy of Society, Tehran, Publishing Company.
- 20- Rashid Reza, Muhammad, (1414 AH), Tafsir al-Manar, Beirut, Dar al-Marifah.
- 21- Sarukhani, Baqer, (1380), An Introduction to the Encyclopedia of Social Sciences, Tehran, Keyhan.
- 22- Tabatabaei, Seyed Muhammad Hussein, (1417 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Al- Al-Islami Publications.
- 23- Tayyeb, Seyed Abdul Hossein, (1378), Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Islam Publications.
- 24- Weber, Max, (1367), Basic Concepts of Sociology, translated by Ahmad Sadarati, Tehran, Markaz Publishing House.
- 25- Zamakhshari, Mahmud, (1407 AH), Al-Kashshaf an Haqaiq Ghwamidh al-Tanzil, Beirut, Dar al-Kitab al-Arabi.

The Function of Social Monotheism in Social Effectiveness and Structure, with Emphasis on the Verses of the Qur'an

Mohammad Arabsalehi¹
Farideh Pishvae²

ABSTRACT

Social monotheism, which is the result of a social and practical understanding of the principle of monotheism, in Ayatollah Khamenei's view, is a social theory and a general structure of life. In this regard he proposes the hypothesis of the function of social monotheism in the theoretical foundations and monotheistic society, including social "effectiveness" and "structure". Therefore, this article aims to investigate the effects and results of the social understanding of monotheism in the duality of social effectiveness and structure, focusing on the verses of the Holy Qur'an. This research has been conducted using the descriptive-analytical method based on library data and the logic of understanding verses and rational reasoning. The results show that both effectiveness and structure are influenced by social monotheism. The centrality of obedience to God in social relations, truth-centeredness and denying the worship of whims in the social movement are among the results of the function of social monotheism in terms of effectiveness. And the negation of the plurality in worship and polytheistic models, the common social destiny of the Islamic Ummah, social control through the duty of enjoining good and forbidding what is evil, and Itibariyat ba'd al-Ijtima' (conventional perceptions after civilization), the establishment of conventional institutions, and giving a monotheistic direction to social institutions and organizations are the output of the function of social monotheism in terms of structure. Divine traditions are also inviolable social laws that result from the social and collective deeds of people, and as a beyond-human agent, it participates in the macro-transformations and fate of societies.

KEYWORDS: Social Monotheism, Effectiveness, Structure, The Qur'an, Function.

1- Professor, Department of Logic of Understanding Religion, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran, arabsalehi@iict.ac.ir

2- Level 4th Student of Comparative Interpretation, Masoomiyah Institute of Higher Seminary Education, Qom, Iran (corresponding author), f.pishvae@dte.ir





تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷

20.1001.1.27833542.1403.4.1.5.6

10.22034/arq.2024.196978



نوع مقاله: پژوهشی

کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت و ساختار اجتماعی با تأکید بر آیات قرآن

محمد عرب صالحی^۱

فریده پیشوایی^۲

چکیده

توحید اجتماعی که حاصل فهم اجتماعی و عمل‌زا از اصل اعتقادی توحید است، در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای به مثابه نظریه اجتماعی و ساختاری کلی برای زندگی است و فرضیه کارکرد توحید اجتماعی را در مبادی نظری جامعه توحیدی از جمله عاملیت و ساختار اجتماعی مطرح می‌کند؛ از این‌رو هدف این مقاله بررسی کارکرد و ثمرات فهم اجتماعی از توحید در دوگانه عاملیت و ساختار اجتماعی با محوریت آیات قرآن است. این تحقیق که با روش توصیفی تحلیلی و براساس داده‌های کتابخانه‌ای و منطقی فهم آیات و استدلال عقلی صورت گرفته، نشان داد هم عاملیت و هم ساختار از توحید اجتماعی متأثر می‌شوند. محوریت اطاعت از خدا در مناسبات اجتماعی و حق محوری و نفی هواپرستی در حرکت اجتماعی، برون‌داد کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت‌هاست و نفی تعدد ولایت‌ها و ساختارهای شرک‌آمیز، هم سرنوشتی اجتماعی امت اسلام، کنترل اجتماعی از طریق فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تحول در اعتبارات بعدالاجتماع و تأسیس نهادهای اعتباری و جهت‌دهی توحیدی به نهادها و



۱- استاد گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران، arabsalehi@iict.ac.ir

۲- سطح چهار تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

f.pishvae@dtc.ir



توجه به اقتضائات جوامع امروزی و غلبه رویکرد اجتماعی در شبهات و نیز نقش بسیج اجتماعی و همسویی اراده‌ها و خواست‌های اجتماعی در تعیین سرنوشت جوامع، ضرورت بررسی کارکرد توحید اجتماعی در مباحث نظری جامعه و نظام توحیدی را که موضوع مقاله در زمره آن است، روشن می‌سازد. اهمیت این مسئله تا آنجاست که آیت‌الله خامنه‌ای در بیانیه گام دوم بر مقوله جامعه پردازی پس از خودسازی تأکید نموده و افق تمدن سازی را پس از این دو امر ترسیم کردند (متن بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673>).

در متن کامل الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت نیز درباره نقش‌آفرینی افراد و جامعه بر یکدیگر تأکید شده که جامعه دینی مبتنی بر شکل‌گیری مناسبات اجتماعی بر اساس اصول و ارزش‌های دینی است و دین‌داری فردی آحاد جامعه به‌تنهایی ضامن تحقق جامعه دینی نیست و جامعه به‌عنوان بستر تعامل و مشارکت در جهت تأمین انواع نیازها و شکوفایی استعدادها، نافی هویت فردی، اختیار و مسئولیت اعضا نیست؛ ولی می‌تواند به بینش، گرایش، منش، توانش و کنش ارادی آن‌ها جهت دهد و از افراد به‌ویژه نخبگان اثر پذیرد (متن کامل الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت <https://www.isna.ir/news/97072212330>).

آیت‌الله خامنه‌ای در ضرورت توحیدی شدن اجتماع، نظام‌های اجتماعی را به تورهای ماهیگیری تشبیه می‌کنند که گاهی در میان خود هزاران ماهی را به یک سمت خاصی می‌کشانند و ماهیان خودشان متوجه نیستند که با همان حرکت تور، به یک طرفی کشیده می‌شوند و نمی‌فهمند کسی آن‌ها را داخل تور هدایت می‌کند و خیال می‌کنند آزادند و راه می‌روند، هیچ احساس اسارت هم نمی‌کنند. نظام‌های اجتماعی هم این‌چنین‌اند، اگرچه آن دیگر اسارت نیست، چون در آن آگاهی و بینایی هست، وانگهی نظام مستند به خدا و بندگی بالاخره بندگی خداست. هر نظام اجتماعی این خصوصیت را دارد، انسان‌ها در نظام اجتماعی داخل یک تور نامرئی هستند و به یک طرفی کشانده می‌شوند، اگر آن‌ها را به طرف بهشت ببرند، انسان‌ها را به طرف بهشت می‌روند و اگر به طرف جهنم ببرند، انسان‌ها به طرف جهنم کشانده می‌شوند؛ قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كَفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ»

(ابراهیم: ۲۸)؛ آیا ندیدی کسانی را که نعمت خدا را به کفران تبدیل کردند و قوم خود را به سرای نیستی و نابودی کشاندند؟! (بیانات در جلسه بیست و دوم تفسیر سوره بقره، ۱۳۷۱/۰۱/۲۶).

ایشان با تأکید بر این مسئله که سردمداران نظام‌های باطل و طاغوتی و کفرآمیز، انسان‌هایی را که در سایه این نظام‌ها زندگی می‌کنند به سمت جهنم می‌کشاند، معتقدند اطاعت از هر نظام اجتماعی باطل و غلط و غیر الهی عبادت غیر خداست، ولو اسمش هم مسلمان باشد و نمازش را هم بخواند؛ زیرا آن کسانی که بر کار این‌ها حاکمیت دارند، کسانی هستند که با معیارهای الهی زندگی جامعه را اداره نمی‌کنند، سخن حق نمی‌زنند، کار حق نمی‌کنند. اینکه قرآن می‌فرماید: «فلا تجعلوا لله انداداً» (بقره: ۲۲)؛ برای خدا رقیب و شریک و انباز قرار ندهید، این شریک و رقیب فقط آن بتی نیست که در کعبه بود یا امروز در بت‌خانه‌های هندوستان هست، این هم که انسان در محیط اجتماعی و زندگی‌اش از یک قانون و نظام و جهت‌گیری اطاعت کند که به خدای متعال و به امر الهی وابسته نیست، یک نوع بت است و اطاعت و عبادت این را هم نباید کرد (همان).

با توجه به اهمیت این مسئله، فرضیه مقاله این است که می‌توان برآیند خوانش اجتماعی از توحید را در دوگانه عاملیت - ساختار ۱ و مناسبات بین آن دو که از مباحث کلیدی و پردامنه در نظریه‌های اجتماعی معاصر است، تحلیل و استخراج کرد. این مبحث زیرمجموعه هستی‌شناسی اجتماعی که به‌عنوان یک حوزه مطالعاتی مستقل در اواخر قرن بیستم در جهان غرب شکل گرفته و محور آن امر اجتماعی است (سیدی فر، ۱۳۹۵: ۱۷) به شمار می‌رود. اگر عاملیت را - که به عمل اشاره دارد - به توانایی کنشگران دارای قدرت و ناظر به هر آن چیزی بدانیم که روی داده، به گونه‌ای که اگر آن کنشگر متفاوت رفتار کرده بود، روی نمی‌داد و فرد می‌توانست در هر مرحله از زنجیره رفتاری معین، به‌طور متفاوتی عمل کند (گیدنز، ۱۳۹۶: ۴۰) و ساختار را مجموعه‌ای از ارتباط‌های نسبتاً ثابت و الگودار واحدهای اجتماعی و نظامی از روابط اجتماعی بین بخش‌های

تفکیک شده جامعه و موقعیت‌هایی تعریف کنیم که مناسبات نقش و کنش اجتماعی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد (کورز و روزنبرگ، ۱۳۸۵: ۵۰۱ و ۵۱۸-۵۱۹). دوگانه ساختار-عاملیت، ناظر به تاثیر و تائثر و رابطه دوسویه بین این دو در تحلیل پدیده‌ها و واقعیت اجتماعی خواهد بود؛ یعنی نه صرفاً بر دخالت تام عاملیت تأکید می‌کند و نه ساختار حاکم بر جامعه را در عین فراگیری و نفوذ بالا و تحمیل محدودیت، تعیین‌کننده نهایی می‌داند و بر آن است که این دو با وجود عدم امکان فروکاست به یکدیگر، تضاد ماهوی ندارند.

۲. پیشینه

در مورد پیشینه این مقاله گفتنی است در برخی آثار مبانی نظام اجتماعی به صورت کلی بررسی شده، مانند کتاب «مبانی نظام اجتماعی اسلام» که توسط حسن خیری در مرکز مطالعات فرهنگی اجتماعی به انجام رسیده و سال ۱۳۹۳ در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است. در این اثر نویسنده با استناد به آموزه‌های قرآن و سنت، به تبیین و ترسیم سیمای اجتماعی نظام اسلامی و نظام معرفتی مبتنی بر آن با هدف پاسخ‌گویی به انواع نیازهای انسان بر پایه عقل و وحی پرداخته و شاخص‌های مهم چنین نظامی را بیان کرده است. مفهوم نظام اجتماعی در رویکردهای ساختارگرایی کارکردی، تضادگرایی، تلفیق‌گرایی و کنش‌گرایی، هستی‌شناسی جامعه و مبانی معرفت‌شناسانه نظام اجتماعی اسلام و نیز مبانی روش‌شناسی نظام اجتماعی اسلام و مبانی ارزشی در چنین نظامی، از مباحث مطرح شده در این کتاب است که با رویکرد مقاله حاضر متفاوت است. مقاله «رابطه عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه طباطبایی» (نظری و شرف‌الدین، ۱۳۹۳) ثابت کرده نظریه علامه طباطبایی در رویکرد تلفیق‌گرایی قرار می‌گیرد و متعاقب آن تعامل دوسویه عاملیت و ساختار توضیح داده می‌شود. مقاله «مناسبات عاملیت و ساختار از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری» (ربانی و فهامی، ۱۳۹۴)، نیز تلاش کرده دیدگاه علامه جعفری را در این زمینه تبیین کند. در مقاله «رهاورد جامعه‌شناس مسلمان در تفتیح دوگانه ساختار و عاملیت» (باقری و نظریان، ۱۳۹۷) نویسندگان درصدد کشف عناصر

مشترک و متمایز موجود در سه نظریه مربوط به تبیین مسئله «رابطه ساختار و عاملیت» هستند.

برخی پژوهش‌ها هم به بررسی اصول اعتقادی از جمله توحید در علم اجتماعی پرداخته‌اند؛ مانند «توحید گرایی در علم اسلامی اجتماعی» (آقاجانی، ۱۴۰۱). این مقاله ضمن تقسیم نقش توحید گرایی در سه محور تبیین گرایش انسان‌ها به زندگی اجتماعی؛ تشریح زندگی اجتماعی و جامعه‌سازی و تبیین نقش عاملیت انسانی در جامعه‌سازی، بر آن است که با بسط و برجسته‌سازی رویکرد توحیدی در تبیین مسائلی از این دست، توانمندی و ظرفیت‌های آن را در علم اجتماعی اسلامی نشان می‌دهد.

چنانکه گذشت نگارندگان در دیگر آثار خود به بررسی کارکردهای «توحید اجتماعی» پرداخته‌اند که از جمله آن می‌توان به مقاله «کارکردهای توحید اجتماعی در جامعه توحیدی از منظر قرآن» (۱۴۰۲) اشاره کرد؛ اما در مجموع در آثار موجود به صورتی که مقاله حاضر کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت‌ها و ساختارها و برون‌داد آن را بررسی کرده، ورود نشده است.

۳. مفهوم شناسی

ابتدا لازم است تعریف عملیاتی از واژگان کلیدی مقاله ارائه شود:

توحید: توحید در لغت از ماده «و ح د» که بر اصل معنایی «انفراد» دلالت دارد، (ابن فارس، ۱۴۰۴، ق، ۶: ۹۰) مشتق شده است. «وَحْدَه» یعنی انفراد و تنهایی و واحد در حقیقت چیزی است که جزء و اجزاء ندارد؛ یکی است و واحد است و اگر خدای تعالی با این واژه وصف شود، معنایش این است که درباره خداوند داشتن اجزاء و افزونی صحیح نیست (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ۴: ۴۲۵-۴۲۶). در مجمع‌البحرین توحید، نفی شریک از خداوند معنا شده (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۱۵۸) و خلیل بن احمد فراهیدی توحید را به ایمان به یگانگی خدایی که شریکی ندارد، معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ۳: ۲۸۱) «وقتی ماده «وحد» به باب تفعیل برود؛ یعنی یکی کردن، واحد کردن، واحد ساختن و در اصطلاح یعنی خدایان متعدد را به صورت خدای واحد درآوردن،

جامعه غیرتوحیدی را توحیدی کردن و مغز مشترک و دل مشترک را مغز موحد و دل موحد قرار دادن» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۲۶) و «با معنای درست و صحیحش با معنای اسلامی‌اش، نه به معنای خرافی و تبیل مآبانه‌اش یعنی خدا را یکی کردن و حکومت الهی، جامعه الهی، قانون الهی، نظام الهی به وجود آوردن» (همان: ۲۲۷). در این نگاه خاص، ذات توحید از صرف اعتقاد فراتر رفته و در معنای مصدري با نوعی عمل اجتماعی سنخیت می‌یابد.

امر اجتماعی: در تبیین امر اجتماعی تعابیر مختلفی شده است که برخی با مراد این تحقیق نزدیک هست؛ مثلاً گفته شده fact social یا امر اجتماعی شامل هر وضع، رابطه، رویداد یا هر واقعیتی خواهد بود که به هر صورت جنبه‌ای از حیات اجتماعی را متجلی می‌سازد (بیرو، ۱۳۷۵: ۳۵۵) و مطابق برخی تعاریف، از مراد این تحقیق دور شده است. گفتنی است با ملاحظه تقسیم اعتبارات در نظریه علامه طباطبایی به دودسته «پیش از اجتماع» و «بعد از اجتماع» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲: ۲۲۸) می‌توان میان سه گونه کنش تفاوت قائل شد: کنش فردی، کنش اشتراکی و کنش اجتماعی. کنش فردی (پیش از اجتماع) کنشی است که اگر فرد به‌تنهایی در دنیا وجود داشته باشد، چنین کنشی از او صادر می‌شود، مانند تغذیه، نماز، روزه، خواب و استراحت، یادگیری. کنش اشتراکی، همان کنش فردی است که همراه با دیگر افراد به‌صورت جمعی انجام می‌شود، مانند حج، پیاده‌روی اربعین، ورزش همگانی، تحصیل و... کنش اجتماعی (اعتبار بعد از اجتماع) کنشی که در تعامل با دیگران محقق می‌شود و با کنش فردی که همراه با جمع انجام می‌شود، تفاوت دارد مانند گفتگو، نماز جماعت، ازدواج، معامله، آموزش و تدریس. تفاوت کنش اشتراکی و اجتماعی در دو جهت است:

- در کنش اشتراکی وجود دیگر افراد برای تحقق کنش شرط نیست؛ در حالی که در کنش اجتماعی، بدون دیگری اصلاً کنش محقق نمی‌شود. به‌عنوان نمونه نماز جماعت بدون امام و مأموم محقق نمی‌شود؛ اما حج بدون حضور دیگران محقق می‌شود.

- در کنش اشتراکی، کیفیت کنش افراد بر کنش دیگران تأثیری ندارد، به‌طور

مثال بطلان حج یک فرد، سبب بطلان حج دیگری نمی‌شود؛ اما در کنش اجتماعی، کیفیت کنش هر یک بر دیگری تأثیرگذار است، مثلاً فردی ممکن است اتصال جماعت را برهم زند و باعث فرادی شدن نماز جماعت برای عده‌ای گردد (ر.ک: حسنی و موسوی، ۱۳۹۸: ۲۱۴-۲۱۶).

با توضیح فوق مراد از اجتماعی در ترکیب توحید اجتماعی، نه امر اشتراکی، نه امر جمعی صرف و نه صرفاً امر اجتماعی از نگاه یک جامعه‌شناس بلکه امر اجتماعی در نظر یک متکلم و فیلسوف دین مدنظر است که در قبال نگاه فردی و ذهنی و نظری صرف به توحید قرار گرفته است. مراد اموری است که مربوط به زیست اجتماعی انسان در قبال زیست فردی انسان است. به تعبیری می‌توان گفت نگاه یک فیلسوف دین به امر اجتماعی بسیار فراتر از نگاه یک جامعه‌شناس به آن است و شامل امور سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... می‌شود. بر این اساس «توحید اجتماعی» یک ترکیب وصفی است که حکایت دارد اجتماعی بودن، وصف توحید است، در ذات توحید و نه اضافه و عارض بر آن. در واقع توحید اجتماعی در قبال توحید نظری فلسفی و عرفانی مصطلح که صرفاً نگاه نظری به توحید دارد، قرار می‌گیرد و مراد از آن خوانش اجتماعی و کل‌نگر از توحید است. با توجه به دو ضلعی بودن توحید؛ یعنی تأکید بر نفی مطلق هر اله و معبودی غیر از خداوند و اثبات یگانگی مطلق او، توحید اجتماعی یعنی نفوذ کردن این دو مقوله در کل امور فردی و اجتماعی و در تمام روابط داخلی و خارجی انسان‌ها که لزوماً از مقتضای ایمان و اعتقاد نظری آحاد مردم به دست نمی‌آید؛ به عبارت دیگر در ترکیب توحید اجتماعی، توحید جمعی یا اشتراکی منظور نیست؛ زیرا چه بسا ممکن است ایمان جمعی و اشتراکی و همگانی وجود داشته باشد، ولی توحید همچنان صبغه درون فردی داشته و از قالب یک امر ذهنی و نظری خارج نشده باشد و در ارتباطات، تعاملات و مناسباتشان بروز و ظهور خارجی نیابد یا دارای قلمرو عملی محدود باشد و نهایتاً در مناسک عبادی منحصر شود مانند اینکه آحاد جامعه، در اعمال فردی و مناسکی به صورت مشترک معتقد و عامل به مقتضای ایمان باشند یا حتی آن مناسک را به صورت جمعی به جا آورند، ولی در واقعیت زندگی، حکومت

طاغوت‌ها را بپذیرند و نظام و ساختار جامعه‌شان بر اساس توحید نباشد؛ بنابراین توحید اجتماعی یا شرک اجتماعی با توحید جمعی و اشتراکی یا شرک جمعی و اشتراکی لزوماً یکی نیستند.

توحید اجتماعی: توحید اجتماعی که ایده اولیه آن به تحلیل مسلمانان روشنفکر از توحید از جمله شهید مطهری، امام خمینی و در دهه‌های اخیر آیت‌الله خامنه‌ای بازمی‌گردد، بر پایه توحید اعتقادی شکل گرفته و شامل دو مؤلفه سلبی و ایجابی «نفی عبودیت غیر خدا» و «اثبات ربوبیت مطلقه الهی» است و در آثار پیشین نگارندگان به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.^{۱۰} از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، توحید دارای جوانب زندگی ساز و خط مشی اجتماعی و طرحی عملی برای زندگی است که در صورت حاکمیت آن در نظام اجتماعی، کمال، تعالی و سعادت بشر رقم خواهد خورد (نک: خامنه‌ای، ۱۳۵۶: ۶۸). توحید اجتماعی یعنی توحیدی که با محوریت نفی طاغوت، با زندگی اجتماعی انسان‌ها و با جامعه مماس و در ارتباط کامل باشد، الگوی رفتاری آن‌ها را در تمام ابعاد و اضلاع زندگی تعیین کند تا به معنای واقعی کلمه، جنبه سلبی لااله‌الاالله فعلیت یابد، نتیجه اینکه اگر فردی در تمام ساحت‌های زندگی منحصرأً به خدا ایمان داشته و غیر او را در تمام جوانب زندگی به‌طور مطلق انکار کند، توحید او، اجتماعی است، این امر در جوامع هم صدق می‌کند و قطعاً برکات و ثمرات آن بیشتر خواهد بود.

خوانش اجتماعی از توحید، با انحصار عبودیت در خداوند و اطاعت مطلق از او و نفی عبادت یا به تعبیر دقیق‌تر نفی اطاعت از طاغوت که از مصادیق آن می‌توانند مستکبران غربی و مستبدان شرقی وابسته به آنان باشند، توحید را به ساحت خرد و کلان زندگی انسان گسترش می‌دهد. بر این اساس می‌توان توحید اجتماعی را ظهور اجتماعی ابعاد بینشی و معرفتی توحید در ساختار و پیکره جامعه و صورت‌بندی کلی و نظم کلان اجتماعی با هدف تشکیل جامعه توحیدی دانست. در رویکرد اجتماعی، توحید، علاوه برداشتن سویه اعتقادی،

۱- ر.ک: مؤلفه‌های «توحید اجتماعی» در قرآن با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای (دامت برکاته)، محمد عرب صالحی و فریده پیشوایی، مطالعات تفسیری قرآن کریم مفتاح، ش ۱۰، ۱۴۰۲ و «مؤلفه‌های توحید اجتماعی از دیدگاه مفسران فریقین و روایات و نسبت‌سنجی آن با واژه عبادت»، پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۵۴، ۱۴۰۲.

به‌مثابه یک طرح، الگوی عمل‌زا و تحول‌آفرین و مؤثر در تمام ابعاد زندگی انسان و جوامع بشری، فهم می‌شود.

این بازتعریف انبساطی از توحید، جنبه زندگی ساز توحید را آشکار کرده، آن را از خلوت دل و ایمان مؤمنانه قلبی و کنج معابد و پرده‌نشینی به شکلی فعال و پویا به‌سوی ساختار و نظام‌های اجتماعی سوق می‌دهد. گفتنی است دیدگاه‌ها و نظریات در تحلیل ماهیت اجتماعی توحید و نسبت آن با توحید اعتقادی در مقاله توحید اجتماعی، ماهیت و تعریف و نسبت آن با توحید اعتقادی (عرب صالحی و پیشوایی، ۱۴۰۱: ۹۹-۱۲۴) از نگارندگان به‌تفصیل بیان‌شده است.

ساختار و عاملیت: ساختار- عاملیت یکی از دوگانه‌های تثبیت‌شده نزد جامعه‌شناسان است، به‌گونه‌ای که آن‌ها را بر این اساس به سه دسته فردگرا، ساختارگرا و تلفیقی تقسیم می‌کنند. رویکرد فردگرا مبتنی بر نگاه دوگانه فرد و جامعه و نفی عاملیت الهی است. در این سنت تثبیت‌شده، رویکرد عاملیت تنها بر فرد یا افراد جامعه به‌مثابه کنشگران فعال و مستقل تأکید می‌ورزد، درحالی‌که ساختارگرا بر تسلط و تصلب شرایط ساختاری جامعه و نهادهای اجتماعی بر افراد اصرار دارد و تلفیقی‌ها در جمع هر دو نگاه تلاش می‌کنند (آقاجانی، ۱۴۰۱: ۲۲).

نظریه‌های عاملیت برآزادی و خلاقیت و توانایی‌های انسان‌ها بر کنش تأکید می‌کنند (اسکات، ۱۳۹۸: ۲۳۲). نظریه‌های عاملیتی ساختارهای اجتماعی را محصول فعالیت‌های انسان‌ها می‌انگارند و نظریه‌های ساختاری، انسان را مغلوب الزامات و اقتضانات ساختارهای اجتماعی تصویر می‌کنند. (جمشیدی، ۱۴۰۱: ۵۹) مراد از عاملیت در این مقاله، فاعلیت، کنش‌ها و مناسبات و ارتباطات و تعاملات تأثیرگذار و تکرارشونده و معنادار کنشگران اجتماعی است.

در معنای ساختار اجتماعی نیز گفته‌شده منظور شیوه‌ای است که طی آن یک جامعه در راستای روابط قابل پیش‌بینی سازمان‌یافته است (شفر، ۱۳۹۱: ۱۴۹). ساختار یک جامعه به الگوهای تکرارپذیر فعالیت‌های اشاره دارد که علی‌رغم یک تغییر مداوم در افراد خاصی که آن‌ها را تقبل می‌کنند، در دوره‌های زمانی فراوانی تداوم می‌یابد. یک ساختار اجتماعی، الگوی دیرپا یا بادوامی از روش و

ترتیب میان اعضای فردی یک گروه و آناتومی یک جمعیت است که به عنوان هیئت یا بدنه اجتماعی تلقی می شود و چارچوبی نظم دهنده است که توسط آن معانی فرهنگی، افراد را وادار می کنند که به عنوان افراد اجتماعی عمل کنند (اسکات، ۱۳۹۸: ۲۳۲-۲۳۳). واژه ساختار، معطوف به چارچوب های حاکم بر پدیده های اجتماعی و نحوه سازمان دهی روابط میان افراد، گروه ها و طبقات مختلف یک جامعه و چگونگی تعامل و پیوند میان آنهاست که بر انتخاب ها و فرصت های موجود تأثیر می گذارد یا آنها محدود می کند.

فارغ از دیدگاه ها درباره اصالت فرد یا جامعه در اندیشه حکیمان و جامعه شناسان مسلمان، دیدگاه منتخب این تحقیق، تأثیرگذاری متقابل بین عاملیت ها و ساختار در صورت بندی، راهبری و مدیریت جامعه بوده و اصل بر این است که از یک سو ساختارهای اجتماعی محصول اراده و فعالیت عاملیت های انسانی هستند و از سوی دیگر اراده و فعالیت عاملیت های انسانی از همین ساختارها تأثیر می پذیرند و ساختارها می توانند نقش بازدارنده یا پیش برنده ایفا کنند (جمشیدی، ۱۴۰۱: ۵۹).

۴. کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت (عمل و رفتار اجتماعی کنشگران)

نقش و کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت، رفتارها و عملکردهای انسان ها در تعاملات اجتماعی در دو بند زیر ظهور می یابد که همسو با دو مؤلفه توحید اجتماعی یعنی نفی عبودیت غیر خدا و انحصار ربوبیت در او قابل تبیین است:

الف) محوریت اطاعت از خدا در مناسبات اجتماعی و نفی اطاعت از طاغوت

فهم اجتماعی از توحید، همه چیز را توحیدی می کند و منطقه ای از زندگی نیست که توحید در آن عاملیت یا نفوذ نداشته باشد. در این رویکرد توحید به مثابه دال مرکزی گفتمان و نقطه عزیمتی است برای پذیرش حاکمیت خداوند که شعاع آن در سرتاسر زندگی امتداد می یابد، بنابراین افراد در عمل، انتخاب آزادانه و مستقل ندارند، بلکه رضایت و حکم خدا و انجام اوامر و ترک نواهی او غایت تمام کنش ها و تعاملات اجتماعی خواهد بود و اطاعت از هر حاکم یا قدرت مستبد

و استکباری یا نظام سلطه‌گر (طاغوت) که می‌توان از آن به شرک اجتماعی یاد کرد و موجب گمراهی و ضلالت خواهد شد، کنار می‌رود؛ چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب: ۶۷)؛ و می‌گویند: «پروردگارا! ما از سران و بزرگان خود اطاعت کردیم و ما را گمراه ساختند!» «ساده» جمع «سید» به معنی مالک بزرگی است که تدبیر شهرهای مهم یا کشوری را بر عهده دارد و «کبراء» جمع «کبیر» به معنی افراد بزرگ است؛ خواه از نظر سن، یا علم، یا موقعیت اجتماعی یا مانند آن.

در این آیه، واژه «ساده» اشاره به رؤسای بزرگ محیط است و «کبراء» کسانی هستند که زیر نظر آن‌ها به اداره امور می‌پردازند و معاون و مشاور آن‌ها محسوب می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۴۴۰-۴۴۱) و در مجموع منظور کسانی هستند که سرنوشت اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی طبقات پایین جامعه را تحت کنترل داشتند و از نظر فکری و عملی بر آن‌ها فشار می‌آوردند تا از نظر اعتقادی گمراه شوند و آن‌ها هم به دلیل نیازی که به آن‌ها داشتند، مقابلشان سر تعظیم فرو آوردند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۱۸: ۳۵۵). در حقیقت مراد آن‌ها این است که اطاعت رؤسای خود را به‌جای اطاعت خدا قرار دادیم و اطاعت کبراء را به‌جای اطاعت پیامبران و لذا گرفتار انواع انحرافات و انواع بدبختی‌ها شدیم. بدیهی است معیار «سیادت» و «بزرگی» در میان آن‌ها همان معیارهای زور و قلدری و مال و ثروت نامشروع و مکر و فریب بود و انتخاب این دو تعبیر در اینجا شاید برای این است که تا حدی عذر خود را موجه جلوه دهند و بگویند ما تحت تأثیر عظمت ظاهری آن‌ها قرار گرفته بودیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۴۴۰-۴۴۱). این امر نشان می‌دهد در هیچ حالتی اطاعت و پیروی از حاکمان طاغی و گمراه‌کننده جایز نیست و هیچ عذری در این تبعیت فاسد و پیامدهای سوء آن پذیرفته نخواهد بود.

توحید اجتماعی به‌مثابه مفهومی منتقد، رهایی‌بخش و شورانگیز، ذائقه‌عاملیت‌ها را به‌صورت خودجوش توحیدی می‌کند و به‌جای اتخاذ عملکرد منفعل یا واکنشگر، موحدان را به‌صورت فعال و پیشرو در مسیر نفی حاکمیت طاغوت و خدایان دروغین، تثبیت عبودیت خداوند و نفی اطاعت از غیر او و

مستقر کردن گفتمان توحید قرار می‌دهد و به تبع آن محور تعاملات اجتماعی دیگر خودخواهی نیست، بلکه همه برمدار خداخواهی و حق‌طلبی تنظیم گشته و تعامل هم توحیدی خواهد بود، نه منفعت‌طلبانه و بر اساس سود یا ترس از فقدان منافع مادی و دنیوی. مصالح و پیوندهای الهی هم بر خواسته‌های فردی و شخصی ترجیح می‌یابند.

ب) حق محوری و نفی هواپرستی و خواسته‌های نفسانی در حرکت اجتماعی

توحید اجتماعی حق‌محوری و نفی هواپرستی و خواسته‌های نفسانی را در حرکت‌های اجتماعی سرریز می‌کند. به‌طورکلی حرکت اجتماعی انسان ناگزیر با دو چیز همراه است که عبارت‌اند از:

اول) حقی که انسان را در برگرفته و عدالتی که مصالح واقعی او را عینیت می‌بخشد؛ خواه این مصالح فردی باشد و خواه اجتماعی. البته، پس‌از آن که این جامعه به حالت تعادل درآید تا عدالت و داد در آن تحقق یابد؛ دوم) خواسته‌ها، شهوت‌ها و تمایلاتی که در انسان وجود دارد.

گاهی انسان حق و عدالت را پایه روابط اجتماعی خود قرار می‌دهد و در این هنگام است که از طریق همین حق به پرستش خدای یگانه می‌رسد، زیرا که خدا همان حق محض و آشکار است. همان‌گونه که فرمان‌برداری از او مصلحت انسان را تحقق می‌بخشد. با برقرار کردن روابط بر پایه این حق و عدالت «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون: ۷۱)؛ و اگر حق از هوس‌های آنها پیروی کند، آسمان‌ها و زمین و همه کسانی که در آنها هستند تباہ می‌شوند! ولی ما قرآنی به آنها دادیم که مایه یادآوری (و عزت و شرف) برای آنهاست، اما آنان از (آنچه مایه) یادآوری‌شان (است) رویگردانند! و پرستیدن خدای یگانه و نیز پیروی از حق و قرار دادن آن به‌عنوان محور حرکت انسان است که یکی از عناصر مهم یکپارچگی جامعه به وجود می‌آید؛ زیرا حق و عدالت، یکی است نه چند تا؛ اما در صورتی که روابط انسان بر پایه تمایلات و خواسته‌های شخصی یا گروهی ایجاد شود، این روابط، چندگانه و ناسازگار خواهد بود و جز

چنددستگی، اختلاف و کشمکش، هیچ اثری در جامعه بر جای نخواهد گذاشت (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۵۸)؛ چنانکه فرشتگان هنگام مطلع شدن از خلقت انسان پیش‌بینی کردند: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) که ناشی از تبعیت از هوای نفس و پرستش آن به معنای تسلیم شدن مقابل خواسته‌های آن در کنش‌های اجتماعی است و قرآن کریم از آن به‌عنوان یک قاعده کلی یاد می‌کند:

«بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (روم: ۲۹)؛ ولی ظالمان بدون علم و آگاهی، از هوی و هوس‌های خود پیروی کردند! پس چه کسی می‌تواند آنان را که خدا گمراه کرده است، هدایت کند؟! و برای آن‌ها هیچ یآوری نخواهد بود!

تعبیر به «ظلموا» به‌جای «اشرکوا» در آیه اخیر اشاره به این است که «شُرک» خود بزرگ‌ترین «ظلم» محسوب می‌شود، ظلم بر خالق از این نظر که مخلوقش را هم‌ردیف او قرار داده‌اند و ظلم بر خلق خدا که آن‌ها را از راه خیر و سعادت که راه توحید است، بازداشته‌اند و ظلم بر خویشتن که تمام سرمایه‌های وجود خود را بر باد داده و در بیراهه سرگردان شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۶: ۴۱۵) و اکنون پشیمان از عملکرد خود در ترک اطاعت از خدا و رسول هستند.

توحید اجتماعی، محور هر رفتار و حرکت اجتماعی را حق‌طلبی قرار داده و با نفی هواپرستی و خواسته‌های نفسانی از عملکرد عاملان اجتماعی، زمینه‌ساز تحقق عدالت عینی اجتماعی می‌شود. در چنین اجتماعی محور دیگر خودخواهی و منفعت‌طلبی نیست، بلکه معیار خداخواهی و حق‌طلبی بوده و تعامل هم‌توحیدی خواهد بود.

در بحث از تأثیرگذاری عاملیت‌ها، بی‌شک جهان‌بینی و عملکرد نخبگان و گروه‌های مرجع که نفوذ و پایگاه اجتماعی بالاتری نسبت به سایر کنشگران دارند، هم به‌صورت ایجابی و هم به‌صورت سلبی تأثیرگذارتر است؛ به این صورت که از یک‌سو با ذهنیت‌پردازی و هویت‌بخشی اجتماعی و بسیج افکار و رفتار عمومی به سمت خداخواهی و خدامحوری، نقش راهبری و هدایتگری

دارند و از سوی دیگر با تعامل مثبت یا جبهه‌گیری مقابل ساختار قدرت به‌عنوان حلقه‌های واسط و مداخله‌گر و مولدان اندیشه و نظریه به‌صورت پیش‌تاز در مبنای نظری و بینشی حاکمان و بدنه حاکمیت تأثیر می‌گذارند.

نیز در گفتمان قرآنی سنت الهی که ناشی از عملکردهای انسان‌هاست و در دو آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ» (رعد: ۱۱): «وَذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمَّا يَك مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۵۳) به‌عنوان عامل مداخله‌گر فوق اراده انسانی معرفی شده، در معادلات و مناسبات اجتماعی تعیین‌کننده خواهد بود.

۵. نقش توحید اجتماعی در ساختار اجتماعی

چنانکه گذشت توحید پیش از هر چیز خط مشی اجتماعی و اندیشه‌ای نظام‌ساز است. این امر منطبق با مبنای مرتبط با ساختارهای اجتماعی است. به فرموده آیت‌الله خامنه‌ای «عبودیت انحصاری خدا که ما در جمله ای‌ا که نَعْبُدُ بر زبان و در دل جاری می‌کنیم در حقیقت نظام زندگی ساری و جاری است، نه فقط یک‌بخشی از زندگی انسان، بلکه همه قلمرو زندگی انسان را شامل است. بنده خدا بودن در امر سیاست، در امر حکومت، در امر مبارزه، در امر جهاد، در اداره زندگی یک مفهوم بسیار والایی است. همه احکام اسلامی در همه این صحنه‌ها و عرصه‌های گوناگون به بنده خدا بودن و بندگی خدا کردن برمی‌گردد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ب: ۶۶-۶۷). در این رویکرد اصل اعتقادی توحید، باهدف تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان، باید محور تمام آموزه‌های سیاسی- اجتماعی تلقی گردد و با مهندسی اجتماعات و نگاه تشکیلاتی به جامعه، نهادهای انسانی و نظام‌های اعتقادی و ارزشی، همه کنش‌ها، تحرکات و تلاش‌های اجتماعی و نیز ساختار زندگی اجتماعی و فردی انسان‌ها در جهت حاکمیت مطلق الله سامان یابند و روح عبودیت در برابر خداوند و آزادی از هر قیدوبند دیگر در هر حکم و عملکرد کلی و جزئی، چه در حیطه اجتماعی و چه در سطح فردی، در تمام مقررات احکام ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، موازین حقوقی و اخلاقی

و... لازم است که در جریان باشد.

در مؤیدات این امر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) نفی تعدد ولایت‌ها و ساختارهای شرک‌آمیز

توحید اجتماعی تعدد ولایت‌ها و چنددستگی حاکمان و فرمانروایان را نفی کرده و ساختارهای تنظیم‌کننده روابط اجتماعی را که بر پایه شرک ایجاد شده‌اند، مردود می‌داند، زیرا به گفته سید قطب اسلام نمی‌تواند در یک «تئوری» محض تجسم پیدا کند آن چنانکه کسانی از جهت اعتقادی و با انجام مراسم تعبدی آن را بپذیرند و در عین حال در ترکیب ارگانیک جامعه جاهلی حاکم نیز انضمام بیابند و لذا وجود آن‌ها به این گونه - هرچند هم که تعدادشان انبوه باشد - نخواهد توانست عملاً به اسلام موجودیت بدهد؛ چون این افراد که از لحاظ تئوریک مسلمان هستند، ولیکن عملاً در ترکیب ارگانیک جامعه جاهلی داخل شده‌اند، بدون تردید ناگزیر خواهند شد خواسته‌های این جامعه ارگانیک را برآورده سازند، خواسته و ناخواسته، آگاهانه یا ناآگاهانه در جهت برآورد ساختن نیازهای اساسی حیات این جامعه و نیازهای ضروری برای بقاء آن، به حرکت درآیند و از موجودیت آن دفاع کنند و به دفع عوامل تهدیدکننده کیان و موجودیت آن بپردازند بنابراین همان افراد به لحاظ تئوریک، مسلمان، عملاً به تقویت جامعه جاهلی می‌پردازند که در بعد نظری می‌خواهند آن را از میان بردارند و همانند سلول‌های زنده‌ای از پیکره آن، عناصر بقاء و ماندگاری‌اش را فراهم می‌کنند! و به جای اینکه حرکت آن‌ها در راستای براندازی این جامعه جاهلی و در جهت به وجود آوردن جامعه اسلامی به کار گرفته شود، تمام استعدادها و آگاهی‌ها و انرژی‌های خود را برای زنده ماندن و نیرومند شدن پیکره جامعه جاهلی به کام آن می‌ریزند (سید قطب، بی‌تا: ۳۷-۳۹). این امر از قرآن قابل استنباط است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (ممتحنه: ۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید!

بر اساس آیه فوق، مرزبندی با دشمنان خدا و فاصله‌گیری از آنان ضروری و زیر چتر کفار رفتن و طرح دوستی و یاری گرفتن از آنان در تضاد با اجتماعی بودن توحید است، زیرا ایمان به خدا با ارتباط دوستانه با دشمنان او سازگار

نیست و جامعه موحد حق ندارد در هیچ ساحتی با دشمنان خدا روابط حسنه برقرار کند. آیت‌الله خامنه‌ای با مثالی ضرورت نهی وارد شده در آیه را تبیین می‌کنند: «اگر مرز جغرافیایی نباشد و برجسته (مشخص) نباشد، از آن طرف یک قاچاقچی، دزد و جاسوس نفوذ پیدا می‌کند؛ و از این طرف هم یک آدم غافل، آدم خواب‌آلوده از مرز عبور می‌کند و گرفتار می‌شود. مرز اعتقادی و مرز سیاسی هم همین جور است؛ وقتی که مرز روشن نبود، دشمن می‌تواند نفوذ و خدعه کرده و فریبده عمل کند. اگر مرز با دشمن روشن بود، تسلط او بر فضای مجازی، بر محیط فرهنگی به این آسانی نخواهد بود» (بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری ۱۳۹۷/۱۲/۲۳). همچنین بنا به وعده قرآن حزب و گروه شیطان محکوم به نابودی هستند: «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (مجادله: ۱۹)؛ شیطان بر آنان مسلط شده و یاد خدا را از خاطر آنها برده؛ آنان حزب شیطان‌اند! بدانید حزب شیطان زیان‌کاران‌اند!

آیت‌الله خامنه‌ای در تفسیر این آیه می‌فرماید: «در آیه شریفه «اسْتَحْوَذَ» یعنی «استولی» و مراد این است که شیطان بر آنها مسلط شده است. همه بدانند، آفرینش بدانند، تاریخ بدانند، انسان‌ها بدانند که حزب شیطان زیان‌کاران‌اند. الآن ما در جامعه خودمان هم گروه و حزب شیطان داریم. در جامعه اسلامی وسیع عالم اسلام هم احزاب و گروه‌های شیطانی داریم. این‌ها زیانکارند؛ این را بدانید که ضرر خواهند کرد؛ در قیامت که ضرر کننده هستند، در دنیا هم اگر مؤمنین خوب کار کنند، آنها ضرر خواهند کرد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ ج: ۱۱۳-۱۱۴).

از مصادیق ساختار شرک‌آمیز و شیطانی در جامعه که ویژگی آن فراموشی یاد خداست، می‌تواند تسلط فرهنگ و سیاست و اقتصاد غرب باشد که با پرستش خدای یگانه در تعارض است. مطابق با بیان آیت‌الله خامنه‌ای «امروز در بسیاری از کشورهای اسلامی چیزی به نام هویت اسلامی وجود ندارد؛ بلکه مردم مسلمان‌اند، نماز هم می‌خوانند، روزه هم می‌گیرند، شاید زکات هم می‌دهند، اما مجموعه جامعه، هویت اسلامی ندارد؛ یعنی یک شخصیتی، یک حقیقتی فرارگرفته در مقابل حقیقت کفر و حقیقت طاغوت وجود ندارد؛ لذا

آن‌ها (غربی‌ها) در فرهنگ، باورها، اقتصاد و در روابط اجتماعی‌شان دخالت می‌کنند، سیاست‌هایشان را در مشت می‌گیرند. آن‌وقت نتیجه این می‌شود که چون درون مجتمع و امت اسلامی هویت واحدی وجود ندارد، دعوا و جنگ به وجود می‌آید» (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن ۱۳۹۶/۲/۷). از نظر ایشان «یک نوع از شرک پذیرش نظام‌های مادی است عبودیت نظام‌های بشری، نظام‌های ساخته‌وپرداخته دست بشر؛ قوانینی که بشر آن‌ها را ساخته و دستوراتی که افراد بشر آن را صادر کرده‌اند. عمل کردن به این‌ها عبادت غیر خداست؛ عبادت همان کسانی است که این‌ها را به وجود آورده‌اند؛ مثلاً متفکرینی مکتبی را پایه‌گذاری می‌کنند و برای زندگی بشر سرمشق می‌نویسند؛ دستور می‌دهند اقتصاد این‌طور باشد، حکومت آن‌جوری باشد، روابط اجتماعی این‌جوری باشد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱ الف: ۳۳۷).

پیامد این تعدد و اختلاف در جامعه انسانی - خواه بر اثر اطاعت از سران و بزرگان و فرمان‌برداری و تقدیس آنان باشد و خواه بر اثر پیروی از خواسته‌ها و شهوت‌ها، پدیدهای اجتماعی است که موانع اختلاف و ژرفای ریشه‌های آن را پابرجاتر می‌سازد؛ چه، ولایت یک‌چیز، از رابطه استوار و دوستی با آن چیز آغاز می‌شود تا این که جزء ذات و وجود انسان می‌شود و این دوستی تا آنجا رشد می‌کند که انسان در برابر آن چیز احساس تعهد و پیمان می‌کند و معتقد می‌شود که باید از آن حمایت و دفاع کند و یاری‌اش برساند. سپس این احساس تکامل و رشد پیدا می‌کند تا این که به یک پدیده اجتماعی و قانونی تبدیل می‌گردد که تمامی روابط اجتماعی در جامعه بر اساس آن برپا و تقسیم‌بندی می‌شود و این ولایت، جای ولایت حق، عدالت، ارزش‌ها، آرمان‌ها و اصول را می‌گیرد (حکیم، ۱۳۸۷: ۱۶۴). از نظر قرآن ولایت تنها از آن خدا و کسانی است که ولایت خود را بدان‌ها تفویض کرده است، چنانکه می‌فرماید:

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (مائده: ۵۵-۵۶)»؛ سرپرست و ولیّ شما، تنها خداست و پیامبر او و آن‌ها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند. کسانی که

ولایت خدا و پیامبر او و افراد باایمان را بپذیرند، پیروزند؛ (زیرا) حزب و جمعیت خدا پیروز است.

توحید اجتماعی، طرز تفکر و خط‌مشی زیربنایی است که متعهد و متکفل ارائه روش عملی و الگوی عینی زندگی بوده و بر اساس نفی تمام طاغوت‌ها و معبودان دروغین که دعوت به اطاعت می‌کنند، ابعاد مختلف زیست اجتماعی انسان‌ها و جامعه را بر محور بندگی و اطاعت از خداوند ساماندهی می‌کند و با معماری و کارگردانی حیات این جهانی انسان، هرگونه دخالت عملی مستقل در این ساحت از زندگی انسان‌ها را خروج از دایره بندگی به شمار می‌آورد.

ب) هم‌سرنوشتی اجتماعی امت اسلام

امت واژه‌ای است که معنای لغوی آن، جماعت محض است، لیکن در کاربرد قرآن، تحول پیدا کرده و به معنای جماعتی به کاررفته است که افراد آن با یکدیگر روابط فکری، عقیدتی و رفتاری دارند و از لحاظ معنا نزدیک‌ترین واژه قرآنی به واژه «جامعه» است (همان: ۱۰۱).

در خوانش اجتماعی از توحید، اطاعت و رجوع به خدامحور اتحاد و پیوستگی انسان‌ها و تشکیلات متحد و همسو که قرآن از آن به امت یاد می‌کند، قرار می‌گیرد. از دیدگاه علامه طباطبایی اسلام هدف مشترکی برای جامعه یا همان امت اسلامی اعلام نموده، آن هدف مشترک عبارت است از سعادت حقیقی، (نه خیالی) و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۴: ۹۷). این امر تا آنجاست که به بیان شهید مطهری قرآن برای امت‌ها نامه عمل مشترک قائل است، یعنی نه تنها افراد هر کدام کتاب و نوشته و دفتر مخصوص به خود دارند، جامعه‌ها نیز از این جهت که در شمار موجودات زنده و باشعور و مکلف هستند و اراده و اختیار دارند، نامه عمل دارند و به سوی نامه عمل خود فراخوانده می‌شوند، چنانکه می‌فرماید: «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جائیه: ۲۸)؛ هر امتی به سوی کتابش خوانده می‌شود (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۸-۲۹). داشتن هدف مشترک و تأثیر و تأثر و تعامل متقابل فرد و جامعه، داشتن سرنوشتی مشترک را اقتضا می‌کند و توحید اجتماعی شاهراه رسیدن به این هدف مشترک و سعادت‌مندی جامعه و افراد آن است.

ج) کنترل اجتماعی از طریق فریضه امر به معروف و نهی از منکر

از آنجا که عبودیت خالص الهی به معنای واقعی درگرو عبودیت اجتماعی و بندگی همگانی در برابر خداوند است، لازمه این امر کنترل اجتماعی و نظارت بر اعمال و رفتارهای اجتماعی و ایجاد انضباط اجتماعی بر پایه اطاعت از خداوند و بی تفاوت نبودن نسبت به انحراف اجتماعی از مسیر بندگی و سرنوشت جامعه است؛ زیرا کنش کنشگران اجتماعی به صورت غیرمستقیم در ساختار جامعه و ایجاد تغییر و دگرگونی در آن دخیل است.

جامعه‌شناسان معتقدند ساختارهای اجتماعی شامل رابطه اجتماعی هنجاری الگومند است که از طریق فعالیت انسانی تولید، بازتولید و دگرگون می‌شود و از این رو تحلیل ساختار اجتماعی به تحلیل کنش اجتماعی وابسته است و افراد و کنش به لحاظ اجتماعی سازمان یافته، از طریق یک فرایند ساختار بندی، الگوهای بزرگ تر کنش و ویژگی های ساختاری را تولید می کنند و تغییر می دهند و از این منظر کنش ها را محدود و مشروط می کنند (اسکات، ۱۳۹۸: ۲۸۰-۲۸۱). به بیان دیگر رفتارهای اجتماعی کنترل شده در صورت تکرار، با ایجاد دگرگونی در سطح آداب و رسوم و کردارهای معمول و لایه های رویین و واقعیت های اجتماعی، در طول زمان امکان تبدیل به عادات اجتماعی کلی و الگوهای بزرگ رفتاری را دارند و در نهایت می توانند دگرگونی در سطح نهادها و ساختارها را نتیجه دهند.

اگر ساختار جامعه را به دو ساختار سخت یعنی نظام های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... و ساختار نرم که همان فرهنگ و نظام معنایی و روح حاکم بر جامعه باشد، معنا کنیم، رفتارها و سلوک جمعی و اجتماعی مستمر در این نظام فرهنگی جامعه تأثیرگذار خواهد بود و طبیعتاً کنترل اجتماعی به معنای سوق دادن اعضای جامعه به پذیرش رفتارها و هنجارها و قواعدی که جامعه توحیدی آن را مطلوب می داند، از طریق اجبار اجتماعی یا اقناع ضروری است و ضمانت تحقق آن در وجوب اصل امر به معروف و نهی از منکر تأمین شده است؛ چنانکه می فرماید:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ

هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴)؛ باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند! و آن‌ها همان رستگاران‌اند؛ مجتمع صالح علمی نافع و عملی صالح دارد، باید علم و تمدن خود را با تمام نیرو حفظ کند و افراد مجتمع صالح، اگر فردی را ببینند که از آن علم تخلف کرد، او را به سوی آن علم برگردانند و شخص منحرف از طریق خیر و معروف را به حال خود واگذار نکنند و نگذارند آن فرد در پرتگاه منکر سقوط نموده، در مهلکه شر و فساد بیفتد بلکه باید هر یک از افراد آن مجتمع که به شخص منحرف برخورد نماید، او را از انحراف نهی کند (امین، ۱۳۸۷: ۲۳). این تنظیم‌گری از آن جهت است که در نگاه توحید اجتماعی، فضا و روح کلی حاکم بر جامعه، بر افراد و نوع انتخاب و گزینش‌هایشان تأثیرگذار خواهد بود. از دیدگاه علامه طباطبایی قوا و ویژگی‌های اجتماعی چون نیرومندتر است، بر قوا و ویژگی‌های فردی غلبه می‌کند؛ چون لازمه قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد این است که بر آن دیگری غلبه کند، علاوه بر اینکه حس و تجربه هم همین را اثبات می‌کند؛ مثلاً وقتی جامعه بر امری همت بگمارد و تحقق آن را اراده کند و قوا و توانایی‌های خود را به کار بگیرد، یک فرد نمی‌تواند با نیروی خودش به تنهایی علیه جامعه قیام کند، مثلاً در جنگ‌ها و هجوم‌های دسته‌جمعی اراده یک فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت مقابله نماید بلکه چاره‌ای جز این ندارد که تابع جمع شود و در نتیجه هر چه بر سر جامعه آمد، بر سر او هم می‌آید، حتی می‌توان گفت اراده جامعه آن‌قدر قوی است که از فرد سلب اراده و شعور و فکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۴: ۹۷).

توحید اجتماعی و لوازم آن در جامعه، قوای تأثیرگذار اجتماعی را در راستای تحقق عبودیت و فلاح اجتماعی به شکل حداکثری کنترل و تجهیز کرده و از هدر رفت آن در مسیر پرستش و اطاعت از طاغوت جلوگیری خواهد کرد تا بندگی خدا در کلیت جامعه مستقر شود.

د) تحول در اعتبارات بعدالاجتماع و تأسیس نهادهای اعتباری

انسان همواره برای اداره امور اجتماعی و رفع نیازهای اجتماعی خود دست به تأسیس نهادهای اجتماعی در زمینه حکومت، مدیریت، ریاست، ملکیت، مبادله،

خانواده و غیر آن می‌زند؛ این مسائل همه از اعتبارات بعد از تشکیل جامعه و مرتبط با سیاست، اقتصاد، حقوق و غیر آن است (ر.ک: ترخان، ۱۴۰۲: ۲۱۲). مبانی کلامی، به‌ویژه توحید اجتماعی هم می‌تواند اعتباریات و نهادهای اعتباری جدیدی را برای اداره اجتماع پیشنهاد دهد، هم آن دسته از نهادهای موجود که در راستای توحید نیست منحل کند یا با ایجاد تحول در آنها ابقاء نماید؛ نوع نگاه خاص به جهان و انسان و گسترش توحید به زیست اجتماعی طبعاً می‌تواند بر اعتباریات بعد الاجتماع تأثیرگذار باشد.

به بیانی دیگر، اعتباریات در تعامل میان نیازها، غایات و تمایلات انسانی شکل می‌گیرند؛ آنچه تمایلات و نیازهای انسان را مشخص کرده و به آنها جهت می‌دهد نوع جهان‌بینی، انسان‌شناسی و خداشناسی و رابطه میان انسان، جهان و خداست. اینجاست که توحید اجتماعی با تعیین و جهت‌دهی به نیازها و تمایلات انسان موجب تأسیس اعتباریات جدید و تثبیت، انحلال یا جهت‌دهی آنها می‌گردد (ر.ک: همان: ۲۲۰-۲۲۱).

۵) جهت‌دهی توحیدی به نهادها و سازمان‌های اجتماعی

از مجراهای کارکرد ساختارها در جامعه، نهادها و سازمان‌ها و مؤسسات اجتماعی‌اند که یکی از مهم‌ترین مباحث مرتبط با مطالعات اجتماعی و جامعه‌شناسانه به شمار می‌روند. نهادهای اجتماعی، مفاهیمی هستند انتزاعی که از امور و شئون مهم و اجتناب‌ناپذیر زندگی اجتماعی بشر حکایت می‌کنند. مقصود از اجتناب‌ناپذیری پاره‌ای از امور و شئون حیات جمعی این است که اولاً در طول تاریخ بشری جامعه‌ای پدید نیامده است که از این امور و شئون خالی باشد؛ ثانیاً در هر جامعه‌ای تقریباً همه افراد با این امور و شئون ربط و پیوند و سروکار دارند. «سازمان اجتماعی» یا «مؤسسه اجتماعی» نیز مظهر و مجلای «نهاد اجتماعی» است که نیروهای انسانی و اسباب و آلات مادی را در برمی‌گیرد، برای مثال «اقتصاد» را یکی از نهادهای اجتماعی می‌دانند و شرکت تعاونی، اتحادیه صنفی، اتحادیه کارگری، بنگاه بازرگانی، بازار، وزارت بازرگانی، وزارت اقتصاد و دارایی و... که سازمان‌ها و مؤسسات اجتماعی وابسته به نهاد اقتصادند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۴۳-۳۴۶).

بی‌شک سازمان‌ها و مؤسساتی که با روح توحیدی اداره می‌شوند، تفاوت کلی و ماهوی با سازمان‌ها و مؤسسات طاغوتی دارند. با توجه به مفهوم توحید اجتماعی و توسعه معنایی آن به اطاعت و پرهیز از سرسپردگی به غیر خدا، حاکم کردن خواست و اراده الهی بر خط‌مشی‌ها، قوانین، قواعد، سیاست‌ها، ضوابط و نظم حاکم بر ساختارها و سازمان‌ها و مؤسسات و نیز جهت‌دهی تعاملات و مناسبات درون سازمان‌ها در راستای اجرای قوانین و فرمان‌های الهی، کارکرد خوانش اجتماعی از توحید خواهد بود و به دنبال آن زمینه برای زیست موحدانه اجتماعی فراهم می‌گردد، چنانکه بنیان‌گذار کبیر انقلاب اسلامی به اصل این قضیه اشاره و نسبت به تبعات آن هشدار می‌دهند:

تمام بنیادهایی که در کشور است فرهنگ، دادگستری و سایر مؤسسات دولتی در زمان طاغوت به‌طوری بود که هیچ شباهتی نه به اسلام داشت و نه هیچ فایده‌ای برای کشور. باید تحول حاصل بشود. اگر همه بنیادها تحول پیدا نکند، از شکل طاغوتی به شکل توحیدی و اسلامی بیرون نیاید، ما باز به همان مسائل و به همان مشکلات مبتلا خواهیم بود؛ و شاید خدای نخواستہ بدتر هم بشود. باید همه قشرهای مملکت درصدد اصلاح باشند، تحول باشند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ۷: ۱).

نکته مهم اینکه در سازمان‌های توحیدی تمام محاسبات بر اساس تأثیرگذاری فاعلیت خداوند و به‌دوراز انگیزه‌های غیر الهی و خواهش‌های نفسانی انجام‌شده و اعتماد غیر استقلالی به فنون و ابزارها نقطه تمایز با سازمان‌های طاغوتی است. در سازمان‌های توحید گرا مجالی برای رفتارهای شرک‌آمیز مانند تملق و چاپلوسی، تحقیر زبردستان و برخورد‌های تکبرآمیز و برتری‌جویانه و تفرعن، سوءاستفاده از جایگاه و پست سازمانی، نفاق و زیاد خواهی فرادستان نیست، بلکه روحیه کار جمعی با شاخصه عدالت و توکل به خدا و همراه با اطاعت منطقی و عاقلانه برای رسیدن به هدفی متعالی در آن جاری و ساری است. سازمان توحیدی، سازمانی است که هیچ‌کس در آن مجال استیلا جویی و برتری‌طلبی ندارد بلکه سازمانی است که از همه ارکان، فراگردها و مبانی ساختاری آن، جلوه‌های آزادی، برابری، عدالت‌خواهی و اعتقاد به وحدانیت قادر

متعال ساطع می‌شود و روشنی می‌آفریند. در واقع، سازمان توحیدی، سازمان خداست و هیچ‌کس در آن مجال سلطه‌گری نمی‌یابد (پورعزت، ۱۳۹۱: ۶۴). باید توجه داشت اگر مجموعه‌ای در تمامی بندهای اساس نامه‌اش، عبودیت را به‌عنوان یک اصل مسجل مطرح کند و در اسم و ظاهر، نام خدا را سرلوحه فعالیت‌هایش قرار دهد، اما در معنا و باطن خبری از توحید نباشد، باید گفت که هنوز تا فهم تشکیلات توحیدی فاصله زیادی وجود دارد تا چه رسد به تحقق چنین تشکیلاتی (رزمی و جعفری، ۱۴۰۲: ۳۹).

این تحول و جهت‌گیری توحیدی در هدف‌گذاری‌های کلان، مأموریت‌ها، ساختار، قوانین و ضوابط حاکم بر آن و نیز نوع نگاه به مدیریت و شیوه اجرای آن، نوع نگاه به نیروی انسانی، برنامه‌ریزی و اجرا، تعاملات و ارتباطات، نظارت و ارزیابی و همچنین رویکرد و خط مشی‌گذاری در تولیدات و خروجی‌های سازمان‌ها قابل تقسیم است.

۶. نتیجه‌گیری

این مقاله در نظر داشت با تبیین ماهیت اجتماعی توحید در امتداد توحید نظری و اعتقادی، برون‌داد و کارکرد این بازتفسیر از توحید را در عاملیت و ساختار اجتماعی نشان دهد. بر اساس یافته‌های این مقاله:

۱. توحید اجتماعی کل‌نگر و اجتماع‌محور است و ضمن تکیه‌بر تحلیل ذهنی و نظری توحید، با هویت‌بخشی اجتماعی به گزاره‌های دین با رویکرد تمدنی همراه با عقلانیت اجتماعی، در پی پذیرش وحدانیت خداوند در حاکمیت و نفوذ احکام و فرمان‌های الهی و پویایی و حضور واقعی آن در زندگی اجتماعی انسان‌هاست.

۲. خوانش اجتماعی از توحید موجب می‌شود مبانی نظام توحیدی از جمله مبانی جامعه‌شناختی آن متحول شده و هم عاملیت‌ها یعنی کنش‌های موحدان و هم ساختارهای اجتماعی به دنبال این فهم از توحید صورت و مأموریت جدیدی یابند. با رویکرد اجتماعی به توحید، مبانی جامعه‌شناختی نظام اجتماعی، از زاویه تحلیل فردگرا، جزئی یا منطقه‌ای به تحلیلی کل‌نگر و توحید بنیان چرخش می‌یابد.

۳. توحید محوری و توحید خواهی کنشگران اجتماعی، به صورت مطالبه جمعی و اجتماعی ساختارهای خرد و به تبع آن ساختارهای کلان جامعه را اجمالاً توحیدی کرده و با توحیدی شدن ساختارها به ویژه ساختار قدرت، توحید محوری در عاملیت‌ها نیز بیش از پیش تثبیت شده و در یک رابطه متقابل و تعاملی، ساختارها نیز به سوی توحیدی شدن تفصیلی و عمیق تر خود را باز تولید خواهند کرد.

۴. کارکرد توحید اجتماعی در عاملیت‌ها: محوریت اطاعت از خدا در مناسبات اجتماعی و حق خواهی و نفی هواپرستی و خواسته‌های نفسانی در حرکت اجتماعی است.

۵. کارکرد توحید اجتماعی در ساختار اجتماعی: نفی تعدد ولایت‌ها و ساختارهای شرک آمیز، هم‌سرنوشتی اجتماعی امت اسلام، کنترل اجتماعی از طریق فریضه امر به معروف و نهی از منکر، تأسیس نهادهای اعتباری یا تحول در اعتبارات بعدالاجتماع و جهت‌دهی توحیدی به نهادها و سازمان‌های اجتماعی است.

۶. مافوق همه این عوامل و فرآیندها سنت‌های الهی نیز به عنوان قوانین اجتماعی تخلف‌ناپذیر که ناشی از گزینش و عملکردهای اجتماعی و جمعی انسان‌هاست، در تحولات کلان و سرنوشت جوامع دخیل‌اند.

نتیجه اینکه توحید با در نظر گرفتن خصلت اجتماعی و نظام‌سازی که در بطن خود دارد، در هریک از این دو می‌تواند نقش کلیدی داشته و تحولاتی را در سطح جامعه رقم بزند.

فهرست منابع

*قرآن کریم ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.

- ۱- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲- آقاجانی، نصرالله، (۱۴۰۱)، «توحیدگرایی در علم اسلامی اجتماعی»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۵۱، ص ۷-۲۶.
- ۳- اسکات، جان، (۱۳۹۸)، مفهوم پردازی جهان اجتماعی؛ اصول تحلیل جامعه‌شناسی، ترجمه روح الله قاسمی، چاپ اول، تهران، اندیشه احسان.
- ۴- امین، مهدی، (۱۳۸۷)، جامعه‌شناسی از دیدگاه قرآن و حدیث (تفسیر موضوعی المیزان)، تهران، مؤسسه شهر نشر.
- ۵- بیرو، آلن، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، چاپ سوم، تهران، نشر کیهان.
- ۶- پورعزت، علی اصغر، (۱۳۹۱)، «مختصات سازمان توحیدی در پرتو کلام امام علی (ع)»، پژوهش‌های نهج البلاغه، ش ۳۴، صص ۴۹-۶۶.
- ۷- ترخان، قاسم، (۱۴۰۲)، برآیند مبانی کلامی در علوم انسانی اسلامی، چاپ اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۸- جمشیدی، مهدی، (۱۴۰۱)، درآمدی بر اندیشه فرهنگی آیت الله خامنه‌ای، چاپ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۹- حکیم، سیدمحمدباقر، (۱۳۸۷)، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۱۰- حسنی، سیدحمیدرضا و هادی موسوی، (۱۳۹۸)، انسان‌کنش‌شناسی اعتباری؛ ظرفیت‌شناسی انسان-شناسی علامه طباطبایی و عالمان علم اصول برای علوم انسانی، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۱- خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۴۰۱ الف)، تفسیر سوره بقره، چاپ دوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۱۲- خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۴۰۱ ج)، تفسیر سوره مجادله، چاپ نهم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۱۳- خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۴۰۱ ب)، تفسیر سوره حمد، چاپ هفتم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- ۱۴- خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۵۶)، مقاله روح توحید نفی عبودیت خدا؛ مجموعه مقالات دیدگاه توحیدی، به کوشش مصطفی ایزدی و قاسم مسکوب، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۵- خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۲)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، چاپ سی و چهارم، قم: صهباء.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۹)، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، چاپ اول، تهران، مرتضوی.

- ۱۷- رزمی، حسن و سید مهدی جعفری، (۱۴۰۲)، *تشکیلات توحیدی: سازوکار امتداد توحید در فعالیتهای تشکیلاتی از منظر مقام معظم رهبری*، تشکیلات توحیدی، چاپ اول، قم، راه فطرت.
- ۱۸- سیدقطب، (بی‌تا)، *نشانه‌های راه*، ترجمه محمود محمودی، تهران، بنیاد نشر افکار و اندیشه‌های سیدقطب و محمد قطب.
- ۱۹- سیدی‌فر، سیدعلی، (۱۳۹۵)، *هستی‌شناسی اجتماعی، درآمدی بر یک نظریه نو*، چاپ اول، تهران، بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
- ۲۰- شفر، ریچارد، (۱۳۹۱)، *فرهنگ فشرده جامعه‌شناسی*، ترجمه حسین شیران، بی‌چاپ، تهران، جامعه‌شناسی شرقی؛
- ۲۱- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی استاد مطهری)*، تهران، صدرا.
- ۲۳- طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، مرتضوی.
- ۲۴- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۲)، *مؤلفه‌های «توحید اجتماعی» در قرآن با تأکید بر اندیشه‌های آیت الله خامنه‌ای (دامت برکاته)*، مطالعات تفسیری قرآن کریم مفتاح، ش ۱۰، صص ۴-۲۲.
- ۲۵- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۱)، *توحید اجتماعی، ماهیت، تعریف و نسبت آن با توحید اعتقادی، قیاسات*، ۱۰۴، صص ۹۹-۱۲۴.
- ۲۶- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۲)، «کارکردها و لوازم الهیاتی توحید اجتماعی در فلسفه علم اقتصاد با محوریت آیات قرآن» *فلسفه دین*، دوره ۲۰، ش ۳، صص ۲۱۷-۲۳۰.
- ۲۷- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۳)، «نقش توحید اجتماعی در فلسفه علوم اسلامی با محوریت آیات قرآن مورد مطالعه: علم کلام، عرفان» *پژوهش‌های اعتقادی کلامی*، ش ۵۳، صص ۲۱۷-۲۳۶.
- ۲۸- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۲)، «کارکرد توحید اجتماعی در فلسفه دانش تفسیر»، *مطالعات علوم قرآن*، دوره ۴، ش ۴، صص ۱۸۷-۲۱۳.
- ۲۹- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۲)، «کارکرد توحید اجتماعی در جامعه توحیدی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، دوره ۲۷، ش ۹۵، صص ۱۲۱-۱۴۲.
- ۳۰- عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۲)، «مؤلفه‌های توحید اجتماعی از دیدگاه مفسران فریقین و روایات و نسبت‌سنجی آن با واژه عبادت»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ش ۵۴، صص ۵-۳۷.
- ۳۱- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت.
- ۳۲- فضل‌الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ ق)، *من وحی القرآن*، چاپ اول، بیروت، دارالملاک.

- ۳۳- کورز، لوییس و روزنبرگ، برنارد، (۱۳۸۵)، نظریه‌های بنیادی جامعه شناختی، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، نشر نی.
- ۳۴- گیدنز، آنتونی، (۱۳۹۶)، ساخت جامعه، ترجمه اکبر احمدی، تهران، نشر علم.
- ۳۵- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، جامعه و تاریخ، چاپ هجدهم، تهران، صدرا.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۳۷- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۸)، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۳۸- موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۸۹)، صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (ره) (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)؛ چاپ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- ۳۹- بیانات در دیدار شرکت کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن ۱۳۹۶/۰۲/۰۷ Khamenei.ir
- ۴۰- متن کامل الگوی پایه اسلامی ایرانی پیشرفت <https://www.isna.ir/news/97072212330>
- ۴۱- متن بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id/41673>

REFERENCES

* The Holy Quran, translated by Ayatollah Makarem Shirazi.

- 1- Aghajani, Nasrallah, (1401), «Tawheedism in Islamic Social Science», Journal of Cultural and Social Knowledge, Issue 51, pp. 26-7.
- 2- Al-Hakim, Seyed Muhammad Baqir, (1387), Human Society from the Perspective of the Holy Quran, translated by Musa Danesh, Mashhad, Aftan Quds Razavi Islamic Research Foundation.
- 3- Amin, Mahdi, (1387), Sociology from the Perspective of the Qur'an and Hadith (Thematic Interpretation of Al-Mizan), Tehran, Shahr Nashr Institute.
- 4- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1401), Social Monotheism, its nature, definition and relationship with religious monotheism, Qabasat, Issue 104, pp. 124-99.
- 5- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1402), «Components of social monotheism from the perspective of commentators of Fariqain and traditions and its correlation with the word of worship», Research Journal of Quranic Studies, Issue 54, pp. 5-37.
- 6- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1402), «Functions and theological tools of social monotheism in the philosophy of economics centered on the verses of the Qur'an», Philosophy of Religion, Vol 20, Issue 3, pp. 217-230.
- 7- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1402), «The Function of Social Monotheism in the Philosophy of Tafsir Science», Quran Studies, Vol. 4, Issue 4, pp. 187-213.
- 8- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1402), «The Function of Social Monotheism in Monotheistic Society», Epistemological Studies in Islamic University, Vol. 27, Issue 95, pp. 121-142.
- 9- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1402), the components of «social monotheism» in the Qur'an with an emphasis on the thoughts of Ayatollah Khamenei, Interpretive Studies of the Holy Qur'an, Miftah, Issue 10, pp. 4-22.
- 10- Arab Salehi, Muhammad and Pishvaei, Farideh, (1403), «The role of social monotheism in the philosophy of Islamic sciences, focusing on the verses of the Qur'an studied: theology, mysticism», Theological Belief Researches, Issue 53, pp. 217-236.
- 11- Biro, Alan, (1375), Culture of Social Sciences, translated by Bagher Sarokhani, third edition, Tehran, Kayhan Publishing House.
- 12- Farahidi, Khalil bin Ahmad, (1409 AH), Kitab al-Ayn, second edition, Qom, Hijrat.
- 13- Fazlullah, Seyed Muhammad Hussein, (1419 AH), Min Wahy Al-Qur'an, first edition, Beirut, Dar al- Malak.
- 14- Giddens, Anthony, (1396), Establishment of Society, translated by Akbar Ahmadi, Tehran, Elm Publications.
- 15- Hasani, Seyed Hamidreza and Hadi Mousavi, (1398), Human-Action Studies; Al-lameh Tabataba'is Anthropological Capacity Theory and Scholars of Principles for Human Sciences, first edition, Qom, Howzah and University Research Institute.
- 16- Ibn Faris, Ahmad, (1404 A.H.), Mujam Maqayis al-Lugha, first edition, Qom, Maktab al-Ilam al-Islami.

- 17- Jamshidi, Mehdi, (1401), An Introduction to the Cultural Thought of Ayatollah Khamenei, fifth edition, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- 18- Khamenei, Seyed Ali, (1356), Essay on the Spirit of Monotheism, Negation of the Worship of Non-God; A collection of monotheistic perspective essays, by Mustafa Izadi and Qasim Maskoub, Tehran, Islamic Culture Publishing House.
- 19- Khamenei, Seyed Ali, (1392), Outline of Islamic Thought in the Quran, 34th edition, Qom: Sahba.
- 20- Khamenei, Seyed Ali, (1401), A. Commentary on Surah Baqarah, second edition, Tehran, Islamic Revolution Publishing House.
- 21- Khamenei, Seyed Ali, (1401), B. Commentary on Surah Hamad, 7th edition, Tehran, Islamic Revolution Publishing House.
- 22- Khamenei, Seyed Ali, (1401), C. Commentary on Surah Mujadaleh, 9th edition, Tehran, Islamic Revolution Publishing House.
- 23- Kurz, Louis and Rosenberg, Bernard, (1385), Sociological Basic Theories, translated by Farhang Ershad Ins., Tehran, Ney publication.
- 24- Makarem Shirazi, Naser, (1371), Tafsir Nomooneh, 10th edition, Tehran, Dar al-Kutub al-Islamiyeh.
- 25- Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1398), Society and History from the perspective of the Quran, second edition, Qom, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute.
- 26- Motahari, Morteza, (1385), Society and History, 18th edition, Tehran, Sadra.
- 27- Mousavi Khomeini, Seyed Ruhollah, (1389), Sahifa Imam: collection of works of Imam Khomeini (RA) (statements, messages, interviews, decrees, Sharia permits and letters); 5th edition, Tehran, Institute for editing and publishing works of Imam Khomeini (RA).
- 28- Pourezzat, Ali Asghar, (1391), «The Coordinates of the Monotheistic Organization in the Light of the Words of Imam Ali (a.s.)», Nahj al-Balagha Researches, Issue 34, pp. 49-66.
- 29- Raghieb Al-Isfahani, Husein bin Muhammad, (1369), translation and research of 'Mufradat Alfaz al-Qur'an' with the literal interpretation of the Quran, translated by Gholamreza Khosravi Hosseini, first edition, Tehran, Mortazavi.
- 30- Razmi, Hasan and Seyyed Mahdi Jafari, (1402), Tawheed Formations; The mechanism of extension of Tawheed in organizational activities from the perspective of the Supreme Leader, Tawheed Organizations, first edition, Qom, Rahe Fitrat.
- 31- Schaefer, Richard, (1391), The Condensed Dictionary of Sociology, translated by Hossein Shiran, n.p., Tehran, Oriental Sociology.
- 32- Scott, John, (1398), Conceptualizing the Social World; Principles of Sociological Analysis, translated by Ruhollah Ghasemi, first edition, Tehran, Andisheh Ehsan.
- 33- Seyed Qutb, (n.d.), Signs of the Way, translated by Mahmoud Mahmoudi, Tehran, Sayyed Qutb and Mohammad Qutb Thoughts and Thoughts Publishing Foundation.
- 34- Seyedifar, Seyed Ali, (1395), Social Ontology, An Introduction to a New Theory, First Edition, Tehran, Imam Sadiq (AS) University, Basij of the Student.
- 35- Tabatabai, Seyed Muhammad Hussein, (1390 AH), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,

second edition, Beirut, al-Alami Press Institute.

36- Tabatabai, Seyed Muhammad Hussein, (1390), Principles of Philosophy and the Method of Realism (with an introduction and comments by Shahid Motahari), Tehran, Sadra.

37- Tarihi, Fakhreddin, (1375), Majma Al-Baharin, third edition, Tehran, Mortazavi.

38- Tarkhan, Qasim, (1402), The Results of Theological Foundations in Islamic Humanities, first edition, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Organization.

39- The statements at the meeting of the participants in the international Quran competition 02/07/1396 Khamenei.ir

40- The full text of the Iranian Islamic Basic Model of Progress 97072212330 <https://www.isna.ir/news>

41- The text of the statement of the second step of the Islamic Revolution 41673 <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=>



University of Holy Quran
Sciences and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.4, No.1, Serial.13, Spring 2024

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 Naji**, 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 was initially working under the title "Applied Research in the Field of Qur'an and Hadith", then its title was changed to "The Qur'an and Social Sciences Quarterly" according to the opinion of the Journals Commission of the Ministry of Science in an evaluation dated 2022.

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