



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه قرآن و علوم انسانی

# فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال چهارم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۳ / پیاپی ۱۶



مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی از منظر قرآن با تأکید بر آموزه توحید ربوبی  
حسین محمدی، داود صائمی

تحلیل معنا شناختی «قول» در قرآن و نقش اقوال مطلوب  
در ارتباطات اجتماعی  
نادر کریمی بیرانوند، شیر محمد علی پور عبدلی، یداله ملکی

آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران حکومتی بر مبنای تعالیم قرآن کریم  
سید ابراهیم معصومی

مدل مفهومی سه بُعدی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی  
مبتنی بر قرآن و روایات  
مهدی امیری

سیاست‌گذاری‌های قرآن کریم در جامعه‌پذیری عفاف و حجاب  
عبدالکریم بهجت پور، خدیجه احمدی بیغش

تأثیر اجتماعی حمایت الهی از بانوان در بعد عاطفی از منظر قرآن کریم  
نسیم تیموری



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم  
دانشکده علوم قرآنی شاهرود



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

## فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال چهارم / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۳ / پیاپی ۱۶

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

### ○ اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

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

- کارشناس نشریه: محمد رضا جلالی
- مترجم انگلیسی: حسن عالمی بکتاش
- 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 ششوداداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می

طبق نامه شماره ۳۶۴۰۸۶ مورخ ۲۶/۱۲/۱۴۰۲ 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 دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته های جدید است را می پذیرد.
- ۲- مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی، ترجمه معذور است.

فایل هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
  ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
  ۳. فایل تعهد نامه (با امضای همه نویسندگان)
  ۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.
- (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال چهار فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

### حجم مقاله:

- تعداد واژگان مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه  
تعداد کلیدواژه ها: ۴ تا ۷ کلیدواژه  
تعداد واژگان چکیده: ۱۷۰ تا ۲۰۰ واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد)

### نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

- ۱- نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتما مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.
- ۲- فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.
- ۳- تغییر تاریخ ارسال و پذیرش مقالات، اسامی نویسندگان و ترتیب آنها در مقاله و مشخصات سازمانی نویسندگان بعد از ثبت در سامانه به هیچ وجه امکان پذیر نمی باشد. وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:

- ۱- اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی
- ۲- دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

- ۳- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی
- ۴- طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

### ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

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

### ارجاعات درون متن

- ۱- به هیچ وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- ۲- اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتما باید در بخش منابع مقاله نیز درج شود.

- ۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / 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

- مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی از منظر قرآن با تأکید بر آموزه توحید ربوبی ..... ۳۹ - ۱۰  
حسین محمدی، داود صائمی
- تحلیل معناشناختی «قول» در قرآن و نقش اقوال مطلوب در ارتباطات اجتماعی ..... ۷۱ - ۴۰  
نادر کریمی بیرانوند، شیر محمد علی پور عبدلی، یداله ملکی
- آسیب شناسی عملکرد کارگزاران حکومتی بر مبنای تعالیم قرآن کریم ..... ۱۰۱ - ۷۲  
سید ابراهیم معصومی
- مدل مفهومی سه بُعدی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن و روایات .. ۱۴۱ - ۱۰۲  
مهدی امیری
- سیاست گذاری‌های قرآن کریم در جامعه‌پذیری عفاف و حجاب ..... ۱۷۱ - ۱۴۲  
عبدالکریم بهجت پور، خدیجه احمدی بیغش
- تأثیر اجتماعی حمایت الهی از بانوان در بعد عاطفی از منظر قرآن کریم ..... ۲۰۳ - ۱۷۲  
نسیم تیموری

## Theological Foundations of Social Education from the Perspective of the Qur'an with an Emphasis on the Monotheism of Divine Lordship

Hossein Mohammadi<sup>1</sup>, Davoud Saemi<sup>2</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran,  
[h.mohammadi1512@isr.ikiu.ac.ir](mailto:h.mohammadi1512@isr.ikiu.ac.ir)

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Quran Sciences and Education, Shahrood, Iran,  
(Corresponding Author), [da.saemi@quran.ac.ir](mailto:da.saemi@quran.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

Social religion-based education is the guidance and management of the process of human growth and development in the context of society. Since the process of education is based on foundations (descriptive, realistic propositions), and the differences in educational systems are due to their differences in foundations, so, the present study - which aims to explain religion-based social education - has examined the theological foundations of social education based on the verses of the Qur'an using a descriptive and analytical method. The formulation of education in Quranic terms - during which an individual must rely on knowledge, deeds, and choice to direct towards the true Lord and abandon others who do not have the status of Lordship (so that only one will governs him) - indicates the inevitability of allocating a significant part of educational activities to the social aspect because human social tendencies always place him in various social situations, and social education helps man to cultivate his personality traits, while maintaining his individual independence without becoming an isolated and alien element of society, to have an independent will and not to be melted in the general will of society. The research findings show that such a state of social education is based on human-centered, community-centered, and history-centered theological foundations that arise from Lord's divine arrangements in the social administration of man. Therefore, without paying attention to these generative realities and their description, the course of Quranic education will not lead anywhere.

**KEYWORDS:** Religion-Based Education, Social Education, Man, Monotheism of Lordship.

Received: 2023-11-22 | Received in revised form: 2025-02-11 | Accepted: 2025-03-06 | Published online: 2024-12-21


◆ How to cite: Mohammadi, Hossein, Saemi, Davoud (1403SH): Theological Foundations of Social Education from the Perspective of the Qur'an with an Emphasis on the Monotheism of Divine Lordship, *quran and social sciences*, 4(16), p10-39, [10.22034/arq.2024.216759](https://doi.org/10.22034/arq.2024.216759)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



[arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)

## مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی از منظر قرآن با تأکید بر آموزه توحید ربوبی

حسین محمدی<sup>۱</sup>، داود صائمی<sup>۲</sup> 

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی ره، قزوین، ایران، [h.mohammadi1512@isr.ikiu.ac.ir](mailto:h.mohammadi1512@isr.ikiu.ac.ir)

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران، (نویسنده مسئول)، [da.saemi@quran.ac.ir](mailto:da.saemi@quran.ac.ir)

پژوهشی



### چکیده

تربیت اجتماعی، هدایت و اداره جریان رشد و تکامل انسان در بستر جامعه است. از آنجایی که جریان تربیت بر مبانی (گزاره‌های توصیفی واقع‌نگر) استوار است و تفاوت در نظام‌های تربیتی به تفاوت آن‌ها در مبانی برمی‌گردد، پژوهش حاضر با هدف تبیین تربیت اجتماعی دین‌محور، مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی بر اساس آیات قرآن را با روش توصیفی و تحلیلی مورد بررسی قرار داده است. صورت‌بندی تربیت در اصطلاح قرآنی که طی آن فرد باید با تکیه بر معرفت، عاملیت و اختیار، نسبت به برگرفتن ربّ واقعی اقدام نموده و دیگران را که شأنی از ربوبیت ندارند را وانهد (تا تنها یک اراده بر او حاکم باشد)، بیانگر گریزناپذیر بودن اختصاص بخش قابل توجهی از فعالیت‌های تربیتی به حوزه تربیت اجتماعی است؛ زیرا تمایلات اجتماعی انسان، او را همواره در موقعیت‌های اجتماعی گوناگون قرار می‌دهد و تربیت اجتماعی به انسان یاری می‌رساند تا با پرورش بن‌مایه‌های شخصیتی، ضمن حفظ استقلال فردی خویش بدون تبدیل شدن به عنصری منفرد و بیگانه از جامعه، دارای اراده مستقل باشد و در اراده عمومی جامعه حل نشود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد چنین وضعیتی از تربیت اجتماعی بر مبانی الهیاتی انسان‌محور، جامعه‌محور و تاریخ‌محور استوار است که از تدابیر ربوبی خداوند در اداره اجتماعی انسان ناشی می‌شود و بدون توجه به این واقعیت‌های تکوینی و توصیفی آن، جریان تربیت قرآنی راه به جایی نخواهد برد.

**کلیدواژه‌ها:** تربیت، تربیت اجتماعی، انسان، توحید ربوبی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: محمدی، حسین؛ صائمی، داود (۱۴۰۳): (مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی از منظر قرآن با تأکید بر آموزه توحید ربوبی)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۴(۱۶)، ۳۹-۱۰. [10.22034/arq.2024.216759](https://doi.org/10.22034/arq.2024.216759)

## ۱. بیان مسئله

اساس و بنیان تمامی فلسفه‌های تعلیم و تربیت بر امکان رشد یافتگی انسان استوار است؛ بنابراین، جریان تربیت همواره با انسان در تمامی دوران و آنات زندگی با انسان عجین است و تصور انسان بدون در نظر داشتن جریان تربیت ناشدنی است. نقطه آغازین مطالعه هر کدام از حوزه‌های تربیتی در فلسفه‌های تعلیم و تربیت، مبانی تربیت است؛ زیرا مبانی به‌عنوان گزاره‌های واقعی توصیفی آبخور اهداف، اصول و روش‌های تربیتی به شمار می‌رود. تربیت اجتماعی به معنای اجتماعی کردن افراد، فراگیری مهارت‌های اجتماعی، کسب صلاحیت‌های اجتماعی و ایفای نقش مؤثر و پیش‌برنده برای زندگی در جامعه، بر یک سری مبانی استوار است که فهم آن نیازمند به فهم دقیق نحوه اجتماعی بودن انسان است. در پژوهش حاضر، ضمن تبیین چیستی تربیت و نحوه اجتماعی بودن انسان از منظر قرآن، به دنبال پاسخ به این پرسش خواهیم بود که تربیت اجتماعی از منظر قرآن بر اساس ساختار و شاکله اجتماع انسان بر کدام مبانی الهیاتی استوار است؟ مبانی الهیاتی ناظر به واقعیت‌های مستقر در نظام هستی است که توسط خداوند در فرآیند تدبیر آن به کار گرفته شده است و سخن گفتن از تربیت اجتماعی بدون سخن گفتن یا توصیف آن گزاره‌های واقع‌نگر امری گزاف و بیهوده تلقی خواهد شد و به همین جهت نمی‌توان سایر عناصر نظام تربیتی اعم از اهداف، اصول و روش‌های تربیت را سامان بخشید.

در مورد مبانی تربیت اجتماعی مطالعاتی انجام شده است که در اینجا به چند نمونه از مهم‌ترین آن‌ها به اختصار اشاره می‌شود. مقاله «تبیین مبانی و اصول تربیت اجتماعی از منظر نهج البلاغه» (بهشتی و افخمی، ۱۳۸۶) تلاش دارد تا مبانی و اصول تربیت اجتماعی را مطرح نماید؛ اما آنچه در نهایت به‌عنوان مبانی مطرح می‌کند مبانی عام حوزه تربیت نظیر تأثیرپذیری انسان، حسن و تمایل انسان به زیبایی‌ها است و لزوماً اختصاصی به تربیت اجتماعی به معنای خاص ندارند. مقاله «بررسی و تحلیل مبانی تربیت اجتماعی با تکیه بر منابع اسلامی» (حسینی زاده و موسوی، ۱۳۹۷) مبانی تربیت اجتماعی را از نقطه نظر مبانی جامعه‌شناختی،

انسان‌شناختی و روان‌شناختی مورد بررسی قرار داده است. برخی دیگر از پژوهشگران به صورت خاص از مبانی الهیاتی در برخی از حوزه‌های اجتماعی نظیر برنامه درسی (نجفی و همکاران، ۱۴۰۱) و روانشناسی اسلامی (بشیری، ۱۳۹۸) سخن گفته‌اند و تلاش داشته‌اند تا گزاره‌های واقع‌نگر توصیفی که در اندیشه و قلب انسان به عنوان اعتقاد نقش بسته‌اند با مسائل اجتماعی انسان پیوند برقرار کنند. تحقیقات دیگری نیز ذیل تربیت اجتماعی تدوین شده است؛ اما آنچه نوشتار حاضر با سایر پژوهش‌های مرتبط متفاوت می‌سازد بازنمایی نحوه وضعیت اجتماعی انسان و تلاش برای یافتن مبانی الهیاتی مؤثر بر پدیدار شدن آن وضعیت در پیوند با آموزه توحید ربوبی است؛ زیرا اساس و بنیان توحید ربوبی نفی اراده‌های غیر الهی در مقام اندیشه و وانهادن آن‌ها در مقام عمل توسط انسان است و از آنجایی که جامعه بستر مناسبی برای ظهور اراده‌های مختلف انسانی، فرهنگی و تاریخی و تلاش آنان برای متأثر ساختن ساحت‌های وجودی انسان (بینش، گرایش و کنش) از خواسته‌ها و اراده‌های خود به شمار می‌رود، سخن گفتن از مبانی تربیت اجتماعی بر مدار اراده الهی (ربوبیت خداوند در معنای تدبیر نظام هستی) اهمیت می‌یابد که بر اساس بررسی‌های صورت گرفته، پژوهشی از این نوع نگاه و زاویه یافت نشد.

## ۲. مفهوم شناسی

در ادامه، برخی از مفاهیم مهم تحقیق تبیین می‌شود:

مبانی الهیاتی: واژه مبانی، جمع مبنا و در لغت به معنای، بنیان، اساس و پایه است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱۳: ۲۰۱۱۹) و به معنای بنیاد نهادن و ساختن نیز آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۴۷). زیربنا، اساس، پایه، پی نهاد معنای دیگری هستند که برای آن بیان شده است (آذرنوش، ۱۳۸۶: ۵۰). به پایه و اساس شکل‌گیری و ساختن هر چیزی اعم از امور مادی یا معنوی که استواری، قوام و ماندگاری آن چیز بدان وابسته است مبنا می‌گویند؛ به عبارت دیگر، مبنای هر چیزی، علاوه بر آن که نقش هویت آفرین و پدیدارکننده آن چیز را دارد، قوام بخشی و

استواری آن را نیز موجب می‌شود. در دانش‌های مربوط به تربیت، مبانی تربیتی به آن دسته از اندیشه‌های اساسی و بنیادین و گزاره‌های «هست‌نما» اطلاق می‌شود که زیربنای فرآیند تربیت را تشکیل می‌دهد (اعرافی، ۱۳۹۳: ۱۵۱/۱) و به صورت یک گزاره توصیفی، واقعیتی را توصیف و تبیین می‌کند و شناختی را پدید می‌آورد که جریان تربیت، با تکیه بر آن‌ها صورت می‌پذیرد (باقری، ۱۳۸۹، ۱: ۷۶).

در پژوهش حاضر، از آن دسته از واقعیت‌های ناظر به زیست اجتماعی به عنوان اساس و بنیان تربیت اجتماعی انسان که از شئون ربوبی خداوند متعال برای اداره حیات اجتماعی او استنتاج گردیده است، تعبیر به مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی شده است. مبانی الهیاتی، گزاره‌های «هست» نمای برگرفته از تدابیر ربوبی خداوند در اداره نظام آفرینش هستند که شکل‌گیری و قوام جریان تربیت در معنای خاص قرآنی - که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد - بدان وابسته است. اجتماعی بودن انسان و نقش آن در کارکرد تربیت اجتماعی: لغت پژوهان برای واژه تربیت سه ریشه ربا- یربو، رَبِیْ - یربِیْ، رَبٌّ - یرْبُ با معانی گوناگون بیان کرده‌اند نظیر ارتفاع پیدا کردن، زیادت، رشد و نمو، علویافتن، برآمدن، رویانیدن، پروردن، نیکو ساختن، استوار و متین کردن و... (ابن فارس، ۱۴۰۴، ق، ۲: ۴۸۳؛ ابن درید، ۱۹۸۷ م، ۱: ۳۳۰؛ ازهری، ۱۹۶۷ م، ۱۵: ۱۹۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ۸: ۲۸۳؛ ابن سیده المرسی، ۱۴۲۱ ق، ۱۰: ۳۰۷). برخی دیگر تربیت را دگرگون ساختن پیوسته و تدریجی هر چیزی دانسته‌اند تا زمانی که به حد تمام و فرجام درخور خود برسد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۳۵). مفهوم تربیت به دلیل عجین بودن با زندگی انسان، در سطح عامه مردم و نخبگان اجتماعی همواره مورد توجه بوده است و در دوره‌های مختلف تاریخی همراه با انباشت تجربی، فکری مربیان و صاحبان اندیشه بر غنای مفهومی آن افزوده شده است (میالاره، ۱۳۷۰: ۳-۲؛ شکوهی، ۱۳۷۲: ۲۷-۲۵). عناصر اصلی تعریف تربیت با وجود اختلاف نظر تربیت پژوهان در معنای آن، به دلیل اختلاف در نظام تربیتی هر کدام از آنان (رفیعی، ۱۳۹۶: ۱۶) عبارت است از اینکه جریان تربیت

یک فرآیند هدف‌دار و همراه با تأثیر و تأثر است که در طی آن، ضمن توجه به قابلیت‌ها و شایستگی‌های فرد و با رعایت اصل تغییر و تحول تدریجی، بناست تا هر کس به پایه‌ای از رشد و تعالی درخور خود برسد (اعرافی، ۱۳۹۳، ۱: ۱۴۱). یکی از عرصه‌های مهم تربیت، تربیت اجتماعی است. توجه به تربیت اجتماعی از آن‌روست که بخش مهمی از امکان رشد، تعالی شخصیت انسان در بستر جامعه و ارتباطات اجتماعی محقق می‌شود و بسیاری از ابعاد شخصیتی انسان خارج از شبکه روابط اجتماعی شکوفا نمی‌شود. عواملی همچون قرار داشتن انسان در درون شبکه ارتباطی گسترده با دیگر انسان‌ها، پیوند انسان با سرچشمه‌های فرهنگ و دانش گذشتگان، برخورداری از مسئولیت نسبت به آیندگان، فرهنگ و ارزش‌های اجتماعی و ... به‌عنوان عناصر مؤثر در تربیت انسان، در معرض گزاره‌های تربیتی قرار دارند (اعرافی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۷۱) و پرداختن به آن‌ها زمینه شکل‌گیری تربیت اجتماعی را پدید می‌آورد.

ارائه تعریف روشن و شفاف از تربیت اجتماعی منوط به ارائه تصویری گویا از نحوه اجتماعی بودن انسان است. برخی بر این باورند فرد و حقوق فردی اصالت دارد و اجتماعی بودن انسان، تابعی از آن است. در این رویکرد، فرد به‌صورت اساسی، مستقل از جامعه نگریسته می‌شود. تصور بر آن است که فرد، با نیازهای معینی همراه است و همراه با این نیازها، وارد جامعه می‌شود. جامعه و اجتماعی بودن فرد چون عرصه یا محملی است که فرد در آن، فرصت مناسب برای پاسخ گفتن به نیازهای فردی خود می‌یابد. اجتماعی بودن انسان، امری ثانوی و عارضی محسوب می‌شود، درحالی‌که موجودیت طبیعی فرد، همراه با نیازهایی که دارد، اولی و بنیادی تلقی می‌گردد (باقری، ۱۳۷۹: ۳۸۷). تربیت اجتماعی بر اساس چنین تحلیلی از اجتماعی بودن انسان تلاش دارد تا از طریق شبیه‌سازی موقعیت جامعه، افراد را برای مشارکت در سرنوشت خود آماده سازد. محتوا و محصول تربیت اجتماعی با رویکرد فردگرایی به انسان خواهد آموخت که چگونه برای پاسخ به نیازهای خود وارد در مشارکت اجتماعی بشود و از چه مهارت‌ها و توانمندی‌های لازم است برخوردار شود که بتواند

جلب منافع شخصی و پاسخ به نیازهای خود را در بستر مشارکت با دیگران، به حداکثر ممکن برساند. تن دادن به قرارداد اجتماعی به منظور دستیابی به تفاهم اجتماعی از جهت کنترل تعارض‌ها و ایجاد زمینه برای بهره‌مندی افراد انسانی از شاخصه‌های تحلیل وضعیت اجتماعی با رویکرد فردگرایانه است و لذا تربیت اجتماعی باید منجر به وضعیتی شود که طی آن، افراد جامعه قراردادهای اجتماعی را محترم شمرده و خود را پایبند به مفاد آن بدانند یا اینکه تربیت اجتماعی به دنبال رشد آگاهی‌های مربوط به فرآیند دموکراتیک و کسب مهارت‌های شناختی لازم خواهد بود تا ضمن تربیت شهروندی دموکراتیک، امکان مشارکت در تحقق دموکراسی ایجاد شود. مهم، تربیت انسانی است که بتواند قواعد و مهارت‌های زندگی در جامعه دموکراتیک به‌عنوان شهروند را یاد گرفته و ایفای نقش نماید؛ بنابراین جامعه محصول کنش‌های شهروندان آگاه به قواعد اجتماعی است که تربیت اجتماعی ناظر به آن عمل می‌کند.

دیدگاه دیگر در مورد نحوه اجتماعی بودن انسان، فرد را به‌خودی‌خود، امری قابل‌تصور در نظر نمی‌گیرد، بلکه وضعیت اجتماعی را مبنا می‌داند و مسائل فردی و حقوق افراد را چون تابعی از آن لحاظ می‌کند. بدین‌صورت که افراد در ساختار اجتماعی معینی هویت می‌یابند و قرار داشتن آنان در بستر یا ساختار معین اجتماعی - تاریخی تعیین‌کننده اجتماعی بودن افراد به‌شمار می‌آید. به دیگر عبارت، فرد تنها در متن جامعه قابل‌تصور است و تقدم فرد بر جامعه یا حقوق و آزادی فردی در این دیدگاه، جایی ندارد (باقری، ۱۳۷۹: ۳۹۵-۳۸۷). تصور اجتماعی بودن انسان بر مبنای تقدم جامعه بر فرد متضمن آن است که فرد بدون تعلق به جامعه و پذیرش نقش اجتماعی، فقدان هویت است و تشخص انسان منوط به قرار گرفتن در مدار اراده و منافع جامعه است. به تعبیر دیگر، تنها جامعه واقعی‌تری اصیل دارد و فرد، از چیزی جز واقعیتی تبعی برخوردار نیست؛ بسان حیات واحد انسان که لزوماً با قرار گرفتن اعضای منفصل بدن در کنار هم و جمع‌گیری آن‌ها با یکدیگر، حاصل نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۱: ۵۴). شاید قانون قبیلگی عصر جاهلیت گویاترین نمونه از وضعیت اجتماعی انسان با

رویکرد اصالت جامعه بر فرد باشد که در آن افراد انسانی هویت خویش را از عضویت در قبیله می‌یافتند و طردشدگی از قبیله بزرگ‌ترین سزای افرادی بود که به هر دلیلی از قواعد و اراده قبیله خارج می‌شدند؛ زیرا تمامی حیات‌های اجتماعی، حتی امنیت و حفظ اصل وجودی خویش را در برابر معارضات از دست می‌دادند. تربیت اجتماعی بر اساس تحلیل اجتماعی بودن انسان به معنای اصالت جامعه و تقدم آن بر فرد، مهارت‌ها و توانمندی‌هایی در اختیار انسان قرار می‌دهد که با تکیه بر آن‌ها بتواند آمادگی پذیرش اراده اجتماعی و مقدم ساختن آن بر حقوق و آزادی‌های فردی پیدا نموده و غایت‌های زندگی خویش را نه بر مبنای اراده شخصی که بر اساس بافت خاص و معین اجتماعی دنبال نماید. بررسی آموزه‌های اسلامی بیانگر آن است که نمی‌توان با ابتناء بر دیدگاه فردگرا، بنیاد نهاد اجتماعی انسان را بر قرارداد دانست و برای جامعه و تأثیرات آن اعتباری قائل نشد؛ یا بر اساس دیدگاه جامعه‌گرا، اجتماعی بودن انسان را تا حد تمثیل «ارگانسیم» تقلیل داد و هویت فردی انسان را نادیده گرفت. از دیگر سو، ارائه تصویر ارگانسیمی برای تحلیل وضعیت اجتماعی انسان، با جهت‌گیری‌ها و اقدامات صورت گرفته بر مبنای آموزه‌های اسلامی در واقعیت‌های اجتماعی منطبق نیست. حرکت اصلاحی انبیاء با وجود عدم همسویی اکثریت مردم با ادعا و محتوای دعوت آنان و توصیه خداوند به انبیاء برای استقامت و پایداری در برابر فشارهای اجتماعی (هود: ۱۱۲) یا مبارزه قرآن با نظام قبیله‌گرایی در عصر ظهور اسلام، همگی بیانگر آن است که انگاره جمع‌گرا نمی‌تواند با تصویر قرآن از اجتماعی بودن انسان انطباق داشته باشد.

تصویر قرآن از نحوه اجتماعی بودن انسان، از آمیختگی و در هم تنیدگی فردیت انسان با امکان تأثیر و تأثر انسان بر محیط اجتماعی حکایت دارد. درست است که انسان در معرض شبکه گسترده نظام اجتماعی قرار می‌گیرد؛ اما بدین معنا نیست که به صورت کاملاً منفعلانه متأثر از جامعه و وضعیت اجتماعی خویش باشد. انسان قابلیت‌هایی دارد که هم مانع انفعال مطلق او در برابر اراده جامعه است و هم عامل فعالیت و تأثیرگذاری او بر اراده جامعه به شمار می‌آید. چنین

ترسیمی از نحوه اجتماعی بودن انسان، تعریف و دامنه تربیت اجتماعی را متأثر از خویش می‌سازد و این‌گونه نخواهد بود که تربیت اجتماعی فقط معطوف به روابط اجتماعی انسان و توانمند ساختن او برای حضور مؤثر در جامعه باشد بلکه تربیت اجتماعی باید علاوه بر ایفای نقش در مدار اجتماعی، فردیت انسان را حفظ و ارتقا ببخشد؛ زیرا وضعیت اجتماعی انسان متضمن هر دو مداری فردی و اجتماعی است (باقری، ۱۳۷۹: ۴۰۷). انسان نه مقهور و منحل در اراده اجتماعی است و نه مستقل و بدون پیوند به جامعه و لذا تربیت اجتماعی باید به گونه‌ای عمل کند که با ایجاد مزیت‌های فردی از طریق ارتقای بنیان‌های هویتی انسان، آمادگی لازم برای حضور مؤثر در جامعه در شخصیت متربی فراهم گردد. بی‌توجهی به هرکدام از مضامین وضعیت اجتماعی، یا انسان را منحل در اراده جامعه می‌کند یا او را به گریزان بودن از جامعه سوق می‌دهد.

مفهوم تربیت قرآنی: مفهوم شناسی تربیت از منظر قرآن، اهمیت تربیت اجتماعی را موجب می‌شود. رهیافت به شناخت تربیت در قرآن از رهگذر فهم انسان میسر است؛ زیرا از یک سو، مخاطب قرآن، انسان است و وضعیت‌های او از جهت امکان رشد، هدایت، ضلالت و عوامل هرکدام ترسیم شده است. از دیگر سو، موضوع تربیت، انسان است و همه اجزای یک نظام تربیتی، اعم از مفاهیم، تمثیل‌ها، اهداف، اصول و روش‌ها و مراحل تربیت، به نحوی ناظر به وضع انسان است (باقری، ۱۴۰۱، ۱: ۱۵)؛ بنابراین باید به این پرسش اساسی پاسخ داد که راهبرد قرآن برای رساندن انسان به وضعیت مطلوب انسانی با لحاظ ظرفیت‌های وجودی (امکان‌های رشد، کمال و سعادت انسان)، برخورداری‌های انسانی (ساختارهای هویتی اعم از روح، نفس، فطرت، عقل، اراده و اختیار و ...)، محدودیت‌های انسانی (اعم از محدودیت‌های ذاتی، موقعیتی و اکتسابی) چیست؟ به نظر می‌رسد نقطه عزیمت قرآن برای تحقق وضعیت مطلوب انسان از طریق بالنده ساختن ترکیبی و متوازن ساختارهای هویتی انسان در بستر محدودیت‌های او، حفظ و ارتقای کرامت ذاتی او بر مبنای مدیریت اراده‌ها بر ساحت‌های وجودی انسان است؛ زیرا حرکت تکاملی انسان متأثر از اراده‌هایی است که همواره در

طول زندگی انسان متوجه او می‌شوند و نحوه مواجهه انسان با آن اراده‌هاست که هویت فردی و اجتماعی انسان را شکل می‌دهد. بررسی محور ادعاها و دعوت انبیاء به‌عنوان متولیان جریان تربیت قرآنی بیانگر این نقطه عزیمت است و محورهای محتوایی دعوت آنان به نحوی در ارتباط با آن صورت‌بندی می‌شود. به‌عنوان نمونه، حضرت ابراهیم (ع) در مواجهه با جامعه شرک‌آلود زمان خویش در سه سطح ساختارهای رسمی قدرت (نمرود) (بقره: ۲۵۸)، جریان‌های فرهنگی (ستاره‌پرستان) و نیز گفتگوی با مردم عادی زمان خویش (آزر عموی خویش) (انعام: ۷۴-۸۹)، محور دعوت خویش را مسئله ربوبیت قرار داده و با بیان‌های مختلف عقلی، فطری و عاطفی تلاش دارد جامعه و افراد انسانی را از سرسپردگی در برابر اراده‌های غیر الهی که هیچ شأنی از ربوبیت را دارا نیستند نجات داده و آن‌ها را به نقطه سرسپردگی در برابر ربّ حقیقی و واحد بکشانند. نمونه بارز دیگر، گفتگوی حضرت موسی علیه‌السلام با ساختار قدرت رسمی جامعه و در رأس آن فرعون (اعراف: ۱۰۴، طه: ۵۰-۴۹، شعرا: ۲۳)، ساحران به‌عنوان بخشی از جریان فرهنگی جامعه (طه: ۷۰) و مردمان بنی‌اسرائیل (شعراء: ۶۲-۶۱) است که هرکدام بر مدار ربوبیت صورت گرفته است. محوریت دعوت سایر انبیای الهی نیز بر مسئله ربوبیت استوار یافته است و اینکه انسان چه کسی یا چه چیزی را مالک و مدبر خویش دانسته و طرح و برنامه او را بخواهد در زندگی رقم بزند. از منظر قرآن، تنها خداوند متعال است که می‌تواند رب باشد؛ زیرا تنها او خالق و مالک عالم هستی و ازجمله انسان است. افتادن انسان در دام اراده‌های متعدد غیر الهی زمینه‌ی سرگردانی و ازهم‌گسیختگی ابعاد وجودی انسان را فراهم گردانیده و تسلط جباران و ظالمان را بر آن‌ها میسر می‌گرداند. تلاش انبیاء در این راستا حکایت از فعالیتی هدفمند دارد که در جهت یاری‌رساندن به انسان برای برگرفتن ربّ واحد از طریق ایجاد مقتضیات و رفع موانع صورت می‌پذیرد تا ابعاد وجودی انسان به رشد و شکوفایی مطلوب خویش دست یابد.

به تعبیر دیگر، تربیت از منظر قرآن، جریان سیالی است که طی آن، انسان در بستر حرکت تکاملی باید اراده و خواست غیر الهی را وانهاد و بیش‌ازپیش خود

را در سرسپردگی ربّ واحد درآورد تا بتواند کرامت ذاتی خویش را حفظ و تعالی ببخشد؛ وگرنه با افتادن انسان در دامن اربابان متفرق (یوسف: ۳۹)، وجود انسان به دلیل ضرورت پاسخ به خواست و اراده‌های گوناگون دچار تفرق و چندپارگی شده (زمر: ۲۹) و کرامت او و درنهایت عزت و حرّیتش دچار خدشه می‌شود. با چنین تعریفی از تربیت، سخن گفتن از تربیت اجتماعی اهمیت مضاعفی پیدا خواهد کرد؛ زیرا اجتماع انسانی به دلایل گوناگونی از جمله محدودیت منابع و تفاوت برخورداری‌های انسان از امکان بهره‌مندی از آن منابع در کنار روحیه کثرت طلبی انسان برای پیشینه‌سازی منابع در اختیار خود، زمینه مناسبی را برای ظهور اراده‌هایی می‌نماید که هرکدام بنا دارند با تسلط بر دیگر انسان‌ها بیشترین بهره‌مندی اجتماعی را داشته باشند. تربیت اجتماعی باید شناخت، مهارت و توانمندی انسان را برای قرار گرفتن در وضعیت اجتماعی بیفزاید تا انسان بتواند از دایره سرسپردگی در برابر اراده‌های غیر الهی بیرون آمده و ارتباط و اتصال خویش را با خداوند متعال به‌عنوان ربّ واحد تنظیم نماید.

### ۳. روش پژوهش

در این پژوهش از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است. در ابتدا با مراجعه به آیات قرآن و سایر منابع تربیتی، نحوه اجتماعی بودن انسان و مفهوم تربیت قرآنی تبیین شد. سپس با تحلیل این آیات، مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی بر اساس الگوی زیست اجتماعی انسان بر دو مدار فردی و اجتماعی، شناسایی و بر اساس حوزه‌های تأثیرپذیری انسان از عناصر اجتماعی در سه بخش مبانی انسان‌محور، مبانی جامعه‌محور و مبانی تاریخ‌محور بررسی گردید.

### ۴. مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی

مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی در پژوهش حاضر بر اساس نحوه اجتماعی بودن انسان بدین صورت دسته‌بندی شده است: مبنای الهیاتی انسان پایه تربیت اجتماعی، مبنای الهیاتی جامعه پایه تربیت اجتماعی و مبنای الهیاتی تاریخ پایه

(سنت‌های اجتماعی) تربیت اجتماعی. این صورت‌بندی بر این اساس استوار است که تربیت قرآنی درصدد است تا میزان اثرگذاری اراده‌های غیر الهی و به کار بستن طرح و تدبیر آن‌ها در زندگی انسان کاهش یافته و به نقطه صفر تمایل پیدا کند. علاوه بر این، انسان به ضرورت زیست اجتماعی ناگزیر از قرار گرفتن در حوزه‌های تأثیر اجتماعی است که مهم‌ترین آن‌ها تأثیر پذیری از دیگران در زمان حال و اثرپذیری از سنت‌های تاریخی و فرهنگ برجای مانده از عملکرد گذشتگان است. مبانی الهیاتی جامعه پایه ناظر به حوزه تأثیر پذیری انسان از دیگر افراد انسانی در زمان حال است و مبانی الهیاتی تاریخ پایه ناظر به سنت‌های تاریخی مؤثر در جامعه است. مبانی الهیاتی انسان پایه نیز بر اساس توجه به فردیت انسان در مدار تربیت اجتماعی است که توضیح آن گذشت.

### الف) مبانی الهیاتی انسان پایه تربیت اجتماعی

همان‌گونه که بیان شد شکل‌گیری هویت اجتماعی انسان، صرفاً با تکیه بر رشد ابعاد اجتماعی انسان نظیر تعامل با دیگران حاصل نمی‌شود؛ بلکه وضعیت اجتماعی انسان به گونه‌ای است که برای جلوگیری از انحلال در جامعه و امکان اثرگذاری در آن لازم است بخش‌هایی از هویت فردی انسان جزو اهداف تربیت اجتماعی قرار بگیرد تا از این فردیت انسان از چنان رشد و بالندگی برخوردار باشد که به هنگام حضور اجتماعی، صرفاً منفعل و اثرپذیر نباشد. نظر به مفهوم تربیت از منظر قرآن، مبانی الهیاتی تربیت انسان پایه در تربیت اجتماعی، آن دسته از گزاره‌های توصیفی، خبری و واقع‌نما خواهند بود که با در نظر داشتن هویت فردی انسان (فارغ از شأن اجتماعی) بر مبنای امکان‌های معرفتی و گرایشی او نسبت به مقوله برگرفتن ربّ در معنای عام آن صورت‌بندی می‌شود. توجه به مبانی الهیاتی انسان پایه در تربیت اجتماعی، مانع از تربیت انسانی خواهد شد که بدون اراده و تنها بر اساس خواست و اراده جمعی حرکت کند. در چنین وضعیتی، نه کثرت همراهی اجتماعی، انسان را به وادی خودفراموشی و غرق شدن در اراده‌های برخاسته از تعاملات اجتماعی می‌کشاند و نه ناهمراهی

اجتماعی باعث می‌شود در وادی عزلت و توقف از حرکت قرار بگیرد؛ بلکه این خود انسان خواهد بود که موقعیت اجتماعی خویش را رقم‌زده و اثرپذیری از جامعه را نه حذف، بلکه مدیریت خواهد کرد.

تأثیرپذیری انسان: ساختار وجودی انسان به گونه‌ای است که به دلایل فطری، ضرورت‌های اجتماعی و تلاش برای بیشینه ساختن منافع و دفع ضرر از پیرامون خویشتن، به قرار گرفتن در حوزه‌های تأثیر یا حتی سرسپاری روی می‌آورد. حوزه‌های تأثیر عبارت‌اند از زمینه‌هایی که انسان از آن‌ها تأثیر پذیرفته و جلب منفعت و دفع مضار خویش را در برقراری نسبت با آن زمینه تعریف می‌کند. از آنجایی که چنین ویژگی در نهاد انسان توسط خداوند تعبیه شده است تا از رهگذر آن، انسان به امور پسندیده و شایسته فطری گرایش پیدا کند و همچنین خود را در مدار ارتباط با دیگران قرار بدهد، از آن به‌عنوان مبانی الهیاتی انسان پایه در اینجا یاد شده است.

به‌عنوان نمونه، انسان به حکم فطرت طالب علم و دانش، اخلاق و فضیلت و شگفتی در برابر امور خارق‌العاده و خارج از قوانین عادی طبیعت است و با یافتن آن‌ها در هر موطن و جایگاهی به سمت آن گرایش پیدا می‌کند و خود را در حوزه تأثیر آن قرار می‌دهد. با قرار گرفتن در حوزه تأثیر آن‌ها ضرورتاً به دامن مملوکیت، تدبیر و سرسپاری در مقابل آنان می‌افتد؛ مگر آنکه از توانمندی مدیریت نسبت خویش با آن حوزه تأثیر برخوردار باشد. قرآن در عبارت جامعی هرگونه سرسپردگی در برابر صاحبان دانش (أخبار)، صاحبان اخلاق و فضائل دینی (رهبان) و صاحبان امور خارق‌العاده (انبیاء و به‌خصوص حضرت مسیح (ع)) را نفی می‌کند و مفهوم «ارباب» را برای سرسپردگی در برابر آنان به کار می‌بندد: «اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۱)؛ آنان دانشمندان و راهبان‌شان و مسیح پسر مریم را به جای خدا به خدایی گرفتند؛ درحالی که مأمور نبودند مگر اینکه معبود یگانه را که هیچ معبودی جز او نیست بپرستند؛ منزّه و پاک است از آنچه شریک او قرار می‌دهند. کشش فطری انسان به قرار

گرفتن در حوزه‌های تأثیر دیگران زمینه ارتباط، رشد و بالندگی اجتماعی است؛ اما درجایی که آن دیگری، توسط انسان چهره ربوبی به خود بگیرد و موجب شود انسان سایر شئون فطری نظیر خضوع نکردن در برابر غیر (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۳: ۲۵۰) را فراموش کند امری مذموم و ناپسند به شمار می‌آید؛ زیرا افراد جامعه حقیقتی متشابه به هم دارند و نباید بعضی از افراد آن، اراده و خواست خود را بر بعضی دیگر تحمیل کنند، مگر آنکه خودش هم از دیگران آن مقدار اراده و خواست را تحمل کند و این همان تعاون در به دست‌آوری مزایای حیات است؛ اما این که همه افراد جامعه برای یک فرد یا یک فرد برای دیگر خاضع شود، به طوری که آن فرد از بعضیت اجتماع خارج گردد و تافته‌ای جدا بافته شود و او را از سطح تساوی بالاتر برده، مسلط و مستکبر بر دیگران سازند و او بر آنان تحکم کند و خواست خود را بر سایرین تحمیل نماید، در حقیقت این جامعه، او را ربّ خود گرفته و خواست خود را تابع خواست او کرده و او را حاکم مطلق بر خود نموده و امر و نهی او را اطاعت و در نتیجه فطرت خود را باطل و اساس انسانیت را منهدم ساخته است (همان).

دامنه سرسپاری انسان و قرار گرفتن در حوزه‌های تأثیر فقط محدود به افراد خاص جامعه نیست بلکه از منظر قرآن، هرگونه تبعیت از خواست و هواهای نفسانی دیگران برای جلب نظر و رضایت آنان را نیز شامل می‌شود: «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتَابِعْتَهُمْ لَيَفُوتَنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ أَعْيُنُهُمْ لَوَّاهٍ وَنَابِهٍ» (بقره: ۱۲۰)؛ یهود و نصاری هرگز از تو راضی نمی‌شوند تا آنکه از آیینشان پیروی کنی. بگو: مسلماً هدایت خدا فقط هدایت [واقعی] است و اگر پس از دانشی که [چون قرآن] برایت آمده از هوا و هوس‌های آنان پیروی کنی، از سوی خدا هیچ سرپرست و یآوری برای تو نخواهد بود.

دامنه امکان سرسپاری انسان محدود به دیگران نیز نمی‌شود بلکه گاهی انسان مملوک و سرسپرده هوای نفس خویشتم می‌شود و با روی آوردن به هواپرستی، تمامی زمینه‌های معرفتی برای یافتن حقیقت را به ورطه سقوط و نابودی

می‌کشاند: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (جاثیه: ۲۳)؛ پس آیا کسی که معبودش را هوای نفسش قرار داده دیدی؟ و خدا او را از روی علم و آگاهی خود [بر اینکه شایسته هدایت نیست] گمراه کرد و بر گوش و دلش مَهرِ [تیره‌بختی] نهاد و بر چشم [دلش] پرده‌ای قرار داده است، پس چه کسی است که بعد از خدا او را هدایت کند؟ آیا متذکر [حقایق] نمی‌شوید؟ خداوند متعال، وضعیت سرسپردگی انسان در برابر هوای نفس خویش و بی‌بهره ماندن از حق را به مملوکیت و سپردن تدبیر به هوای نفس و درنهایت الوهیت آن تعبیر کرده است؛ زیرا آن هنگام که کسی یا چیزی در هندسه معرفتی انسان نقش ربوبی پیدا کند و انسان در برابر آن از سر اطاعت بربیاید، خواسته یا ناخواسته به آن کس یا چیز چهره الوهی بخشیده است. نتیجه نتیجه‌ی چنین ملازمه‌ای، شکل‌گیری عمل و اندیشه‌ی خاضعانه و خاشعانه برای آن اله خواهد شد. راز شایستگی خداوند برای وحدانیت در الوهیت و سلب این شایستگی از غیر خداوند، در ربوبیت بلامنازع خداوند در تمامی ارکان نظام هستی نهفته است: «إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ» (صافات: ۴-۵)؛ که بی‌تردید معبود شما یگانه است، پروردگار آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آنهاست و پروردگار مشرق‌ها.

بیان قرآن در امکان‌های متعدد سرسپردگی انسان و گزارش تلاش‌های انبیاء برای ممانعت از افتادن انسان در دام اربابان متفرق (یوسف: ۳۹) یا تأکید قرآن بر معرفت و کشش ربوبی انسان به رب‌العالمین (اعراف: ۱۷۲) همگی گواه بر این معناست که انسان به حکم فطرت یا ضرورت‌های اجتماعی همواره بنای بر سرسپردگی دارد که خاستگاه اصلی آن در وجود خود انسان نهفته است و تربیت اجتماعی باید بتواند توانمندی و مهارت مدیریت اراده‌هایی که متوجه انسان است را در او ایجاد کند؛ وگرنه انسان با قرار گرفتن در مدار اراده دیگران و تأثیرپذیری از آنان، امکان ربوبی شدن خویش را از دست می‌دهد. کمال‌گرایی فطری: فطرت به معنای سرشت ازلی آدمی، منشأ ادراک‌ها و

احساس‌ها، شناخت‌ها و گرایش‌های متعالی است (رشاد، ۱۳۸۴: ۹) و آیات تذکره (غاشیه: ۲۱-۲۲)، نسیان (حشر: ۱۹)، میثاق (اعراف: ۱۷۲)، آیات فطری‌انگاری دین (روم: ۳۰)، آیات بازگشت به خدا در شرایط اضطرار (انعام: ۴۱-۴۰) و دسته دیگری از آیات بر فطرت‌مندی انسان دلالت دارد. کمال‌گرایی و تنفر از نقص از جمله مصادیق فطری انسان است که او را همواره در مسیر کسب کمالات و غلبه بر نقصان رهنمون می‌شود. انسان بر پایه کمال‌گرایی، هیچ‌گاه به وضعیت اکتسابی خویش رضایت نداده و همواره برای تغییر وضعیت در جهت کمال تلاش می‌کند. کمال‌گرایی علاوه بر تأثیر در عرصه فردی، نقش مهمی در فرآیندهای زیست اجتماعی انسان ایفا می‌کند. تصور انسان کمال‌گرا در موقعیت‌های پرفرازونشیب اجتماعی، وضعیتی را به وجود می‌آورد که در آن، اراده و خواست برخی از انسان‌ها بر بهره‌مندی بیشتر از مزایای اجتماعی، زمینه تفوق و برتری بر دیگران را فراهم آورده و از سوی دیگر موجب تذلل و خاکساری عده‌ای دیگر در برابر آنان شود. کمال‌گرایی فطری در صورت انحراف، انسان را به وادی تکاثر (بیشینه‌سازی دارایی‌ها) (حدید: ۲۰) یا بخل، تنگ‌نظری و ممانعت از بهره‌مندی دیگران (عادیات: ۸) می‌کشاند که هر دو نمودی از وضعیت نابرابر اجتماعی و عامل تسلط عده‌ای بر برخی دیگر می‌شود. چنین وضعیتی از اجتماع انسانی با تربیت به معنای قرآنی (ربوبی‌سازی) همخوانی ندارد؛ بنابراین، تربیت اجتماعی باید مانع از انحراف در این گرایش فطری شود و شرایطی را فراهم آورد که طی آن کمال‌گرایی فطری انسان در مسیر صحیح قرار گرفته و هرگونه میل به جلب منافع بیشتر بر مدار حق صورت بگیرد.

به‌عنوان نمونه، تلاش برای بیشینه‌سازی منافع را با توجه دیگر افراد انسانی و قائل شدن حقوق اجتماعی برای آنان پیوند می‌زنند: «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات: ۱۹)؛ و در اموالشان حقی برای سائل تهیدست و محروم از معیشت بود. از منظر قرآن، انسان تربیت‌یافته، با صفای باطنی خود، به این فهم و درک می‌رسد که سائل و محروم در اموال او حقی دارد و با عمل به مقتضای فهم خویش، موجب انتشار رحمت شده و نیکوکاری را بر امیال نفسانی خود

مقدم می‌دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۱۸: ۳۷۰).

### ب) مبانی الهیاتی جامعه پایه تربیت اجتماعی

تشکیل، بقا و تعالی جامعه به سبب تفاوت‌هایی است که در سطوح مختلف جامعه وجود دارد. تفاوت انسان‌ها در برخورداری از امکانات و استعدادها از یک سو و نیازمندی افراد به یکدیگر، شبکه‌ای از خدمات اجتماعی را پدید می‌آورد که هرکدام از طبقات اجتماعی در اختیار دیگران قرار می‌دهد. شبکه نیازمندی افراد به یکدیگر سبب گرایش آنان به هم و همبستگی اجتماعی می‌شود. به هر میزان که همبستگی اجتماعی اولیه بر مبنای اخلاق و رعایت جنبه‌های گوناگون انسانی باشد امکان تعدی، تجاوز یا استیلا و برتری‌جویی برخی بر برخی دیگر یا ملتی بر ملتی دیگر به وجود نخواهد آمد. تربیت اجتماعی باید زمینه‌ای پدید بیاورد که انسان‌ها تفاوت‌های اجتماعی را شناخته و تعاملات خویش را بر آن اساس تنظیم نمایند. خاستگاه تفاوت‌های اجتماعی، مشیت و اراده الهی است که فلسفه وجودی آن‌ها حداقل بر دو اصل استوار است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱: ۲۹۷). اصل تسخیر؛ بدین معنا که وجود تفاوت‌ها، تقسیم کار را امکان‌پذیر می‌سازد. بدون تفاوت‌های اجتماعی، امکان تسخیر و استخدام افراد جامعه توسط دیگری از بین می‌رفت و درنهایت، نظام اجتماعی شکل نمی‌گرفت (زخرف: ۳۲). ضرورت زندگی در دنیا، ضرورت تفاوت در آن را به دنبال دارد؛ در غیر این صورت، زندگی در این زمین به این شکل و صورت پدیدار و برقرار نمی‌شد. خدای زندگی آفرین، برای بقای زندگی و پیشرفت آن، لیاقت‌ها، مهارت‌ها و استعدادها را مختلف و گوناگون آفریده است، همان‌گونه که وظیفه‌ها و نقش‌ها را گوناگون آفریده است و این قاعده و قانون فطری، هماهنگ با سرشت زندگی است و برای رشد و نمو زندگی ضروری و لازم است (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ۵: ۳۱۸۷). اصل آزمایش: بدین معنا که همین تفاوت‌ها زمینه‌ساز و وسیله آزمایش انسان‌ها، اعم از ضعفا و زبردستان یا اقویا و زبردستان، خواهد بود. آزمایش به‌عنوان یکی از سنت‌های تغییرناپذیر خداوند،

در بستر تفاوت اوضاع و احوال معیشتی و اقتصادی مردم ممکن می‌شود (انعام: ۱۶۵). حکمت الهی ایجاب می‌کند انسان‌ها در برخورداری از شایستگی‌ها و توانایی‌ها متفاوت باشند تا آنان را بیازماید که آیا سپاس این نعمت را انجام می‌دهند و شایستگی‌های خود را صرف منافع خود و دیگر برادران خود از افراد بشر می‌کنند یا آن‌ها را وسیله‌ای برای ستم، زیاده‌طلبی و بزرگ‌منشی قرار می‌دهند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۳: ۲۹۵). تفاوت‌های اجتماعی را با نظر به ذاتی و تکوینی بودن و امکان تغییر و تحول در برخورداری و جابجایی تفاوت‌ها در بین مردم، به دودسته زیر می‌توان تقسیم نمود که هر کدام از آن‌ها با توجه به منشأ الهی و اثرگذاری در تربیت اجتماعی، در ذیل مبانی الهیاتی جامعه پایه مورد بحث قرار می‌گیرد.

تفاوت‌های ذاتی و تکوینی اجتماع انسانی: برخی از تفاوت‌های اجتماعی خارج از اراده انسان است و امکان تغییر و تبدیل در اصل وجود تفاوت‌ها وجود ندارد؛ زیرا در ذات هستی تعبیه‌شده و نظم اجتماع انسانی بر آن استوار و قائم گشته است. این نوع تفاوت‌ها از جمله واقعیت‌هایی است که معلول و مقتضای عوامل اختیاری نیست و تلاش برای از میان برداشتن این تفاوت‌ها، در واقع، نبرد با نظام خلقت و جهان آفرینش و قوانین تکوینی حاکم بر عالم است و از این رو محکوم به شکست خواهد بود (مصباح یزدی، ۲۸۹: ۱۴۰۱). اختلاف زبان و رنگ (روم: ۲۲؛ فاطر: ۲۸)، تفاوت ملیت‌ها و اقوام (حجرات: ۱۳)، اختلاف در رزق و معیشت افراد (زخرف: ۳۲) از جمله مصادیق تفاوت‌های ذاتی و تکوینی مؤثر در اجتماع انسانی است. تفاوت‌های ذاتی تکوینی درجایی که می‌تواند به شکل‌گیری طبقه فرادست و فرودست در جامعه بینجامد در ارتباط با اراده و اختیار انسان است. سازوکار تربیت قرآنی برای جلوگیری از شکل‌گیری اراده‌های معطوف به طغیان و استیلا در جامعه به دنبال آن است که طبقه برخوردار و فرادست جامعه، قرار گرفتن خویش در چنین موقعیت اجتماعی را نه از ناحیه خویشتن، بلکه در ارتباط با حکمت الهی و محفلی برای آزمایش خود قلمداد نمایند (قصص: ۸۳). از دیگر سو، طبقه فرودست جامعه که به سبب

ضرورت‌های نظام آفرینش، از مواهب دنیا برخوردار می‌دارند، نباید با قرار دادن خود در حوزه تأثیر فرادستان جامعه به لحاظ عاطفی و تمنای قرار گرفتن در موقعیت آنان (نساء: ۳۲)، هم موجبات برتری جویی آنان را فراهم نمایند و هم عزتمندی و کرامت خویش را جریحه‌دار سازند (قصص: ۷۹)؛ بلکه با رفتار عالمانه و از سر معرفت به حکمت الهی، ضمن قرار گرفتن در مدار تفاوت‌های ضروری آفرینش، آن‌چنان غنا و مناعت طبعی در درون خود ایجاد نمایند که با دیدن تفاوت‌ها و برخورداری دیگران به وادی کفران و ناسپاسی کشیده نشوند. پذیرش تفاوت‌ها به معنای تسلیم شدن در برابر شرایط و دامن زدن به نابرابری اجتماعی نیست؛ بلکه غنی شدن از درون و زیست عزتمندانه نخستین گام مبارزه با نظام طبقاتی ناعادلانه خواهد بود. اگر طبقه فرودست جامعه از غنای در نفس برخوردار نباشند چاره‌ای جز پذیرش استیلا طبقه فرادست نخواهند داشت.

تربیت اجتماعی باید سازوکاری برای استخراج آن دسته از اصول و روش‌های تربیتی بیندیشد که با اتکا به مبنای الهیاتی ضرورت تفاوت‌های تکوینی در نظام آفرینش، امکان هرگونه استیلا و طغیان را از انسان گرفته و اراده علو و برتری جویی به سبب برخورداری برآمده از تفاوت‌های اجتماعی را از بین ببرد و به جای آن اراده معطوف به خیر اجتماعی و انتشار نیکی را بنشانند و این‌گونه نباشد که انسان، برخوردار از نژاد، رنگ، قومیت، ملیت یا حتی برخوردار از مالی و استعدادهای انسانی را دستاویزی برای استیلا قرار بدهد؛ بلکه متوجه این موضوع باشد که برخورداری از تفاوت‌های اجتماعی برای شناساندن انسان‌ها به یکدیگر و ایجاد همبستگی اجتماعی بوده است (حجرات: ۱۳). علاوه بر این، تربیت اجتماعی باید بتواند آن‌چنان غنای نفسی در طبقه ناب‌خوردار یا کم‌برخوردار ایجاد نماید که آن‌ها را علاوه بر اینکه از قرار گرفتن در دام اربابان متفرق‌رهایی می‌بخشد، به نقطه مواجهه عزتمندانه و نه از سر استیصال در برابر طبقه فرادست برساند.

تفاوت‌های اکتسابی اجتماع انسانی: بیان شد که تفاوت‌های اجتماعی، ضروری نظام آفرینش است و قابل انفکاک از ذات آن نیست؛ اما درعین حال برخی از

تفاوت‌های مذکور امکان جابجایی، نابودی و هرگونه تغییر و تحول را دارد و این‌گونه نیست که برخورداری از مواهب دنیایی (اعم از قدرت، ثروت و جایگاه اجتماعی) یا استعدادهای انسانی (اعم از استعداد روحی، جسمی) همیشگی، پایدار و مستمر باشد. بلکه همان‌گونه که حکمت الهی اقتضای ضرورت وجود تفاوت را برای پدیدار شدن و بقای جامعه به همراه دارد، امکان تغییر و تحول را هم میسر ساخته است تا از رهگذر آن، جامعه انسانی علاوه بر پیدایش و بقا، فرصت تعالی نیز داشته باشد (بقره: ۱۵۵). به همین منظور در آیات قرآن، سنت آزمایش و ابتلا پیش‌بینی شده است تا انسان هیچ‌گاه نسبت به موقعیتی که به دست آورده است مغرور نشود (شوری: ۲۷) و برای موقعیتی که از دست داده است دچار یأس و کفران نشود (هود: ۹)؛ زیرا امکان هرگونه تغییر و تحولی در هرکدام از موقعیت‌ها به تناسب علل و عوامل تکوینی و تشریحی وجود دارد. انسان هرگاه بداند که نعمت‌هایی که از او فوت شده است، خداوند متعال عوض آن را در آخرت به انسان خواهد بخشید سزاوار نیست که اندوهگین شود و اگر بداند با نعمت‌هایی که به او داده شده است تکلیف شکر و پرداختن حقوق واجب متوجه او شده است، سزاوار نیست نسبت به آن مسرور شود (طبرسی، ۱۴۰۸ ق، ۹: ۳۶۲)؛ بنابراین تربیت اجتماعی باید هم آمادگی روحی و روانی و هم مهارت‌های لازم برای مواجهه با هرگونه تغییر و تحول در امکانات مهیا سازد تا انسان هم موقعیت فعلی خویش را عاملی بر تفاخر، طغیان، استیلا یا ضعف و زیبونی قرار ندهد و هم از ظرفیت روحی لازم برای قرار گرفتن در هرگونه موقعیت احتمالی در آینده برخوردار باشد. داستان «اصحاب الجنه» نمونه بارزی از تصویرسازی قرآن از موقعیت‌های فعلی و آینده احتمالی پیش روی انسان با بیان تأثیرات اجتماعی آن است (قلم: ۳۳-۱۷).

### ج) مبنای الهیاتی تاریخ پایه (سنت‌های اجتماعی) تربیت اجتماعی

ماهیت اجتماعی انسان دارای دو مدار فردی و اجتماعی است. در مدار اجتماعی، سنت‌های تاریخی بخش قابل توجه و مهمی از هویت جامعه و به تبع آن ماهیت

اجتماعی انسان را شکل می‌دهد و فرد در حوزه تأثیر سنت‌های تاریخی قرار دارد؛ بنابراین، تربیت اجتماعی ناگزیر از نسبت سنجی انسان با سنت‌های تاریخی جامعه است؛ زیرا پیوند انسان با سنت‌های تاریخی، انسان را از نگاه نقطه‌ای و سطحی نگر به رخدادهای کنونی، به نگاه فرآیندی و عمیق در بستر تاریخ سوق می‌دهد و ضمن بازنمایی هویت فرهنگی فرد از طریق برقراری ارتباط انسان با نسل‌های پیش از خود، منجر به وسعت نظر و فهم بهتر مسائل اجتماعی می‌شود (محمدی و همکاران، ۱۴۰۲ق: ۶۵). از منظر قرآن، هویت انسان متمرکز در یک دوره زمانی خاص نیست و یک نوع پیوستگی و استمرار تاریخی در زندگی انسان وجود دارد که انقطاع از آن، هرگونه تلاشی برای ارائه تصویری روشن، واقع‌بینانه و همراه با حرکت روبه‌جلوی انسان را مخدوش می‌سازد. ارجاعات متعدد قرآن به مطالعه احوال گذشتگان (آل عمران: ۱۳۷، یوسف: ۱۰۹) بیان داستان‌های گذشتگان (یوسف: ۳)، ارائه تصویر واحد از مأموریت‌های اصلی انبیاء در قرآن با وجود تفاوت‌های ظاهری در زمان‌های مختلف (نحل: ۳۶، اعراف: ۸۵-۵۹، هود: ۸۴-۵۰) و تأکید آنان بر بازنمایی هویت تاریخی مقوله توحید (بقره: ۱۳۳)، گواه روشنی بر اهمیت توجه به سنت‌های تاریخی در نظام معرفت و حیانی است.

سنت حکیمانه خداوند بر پیوستگی تاریخی انسان استوار است و گویا یک کل تاریخی در نظام هستی پدید آمده است که با وجود کثرت و تنوع در هرکدام از برهه‌های زمانی، یک نوع همبستگی و اتحاد یا کل واحد انسانی در نظام آفرینش وجود دارد. آیاتی که در آن هویت کنونی انسان با نقطه آغازین خلقت او از نفس واحد (نساء: ۱، انعام: ۹۸، اعراف: ۱۸۹، لقمان: ۲۸، زمر: ۶) یا یک زن و مرد (حجرات: ۱۳) و توسعه نسل انسانی از آن‌ها پیوند خورده است، دلالت بر هویت نوعی، جمعی یا اتحاد انسان‌ها در انسانیت و حقیقت انسانی (طباطبایی، ۱۳۵۲، ۴: ۱۳۴) انسان دارد یا به تعبیری دیگر، گوهر آفرینش انسان‌ها یکسان است و تفاوتی با یکدیگر ندارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۴۵).

از منظر قرآن، نوع انسان دارای شخصیت تاریخی است و توجه به الگوی

عملکرد او در هر دوره تاریخی، منجر به عمل صحیح انسان می‌شود. همان‌گونه که یک فرد انسانی تجربه‌های پیشین خود را کنار نمی‌نهد و همواره به آن توجه دارد، نوع انسان نیز بایستی سنت‌های تاریخی خود را بفهمد و از آن برای عمل امروز خویش توشه بردارد؛ بنابراین انسان در میدان اثر سنت‌های تاریخی قرار دارد. مواجهه انسان با سنت‌های تاریخی سه گونه متصور است: تسلیم بدون هرگونه اندیشه ورزی و جاری ساختن سنت‌های تاریخی در زمان کنونی به گونه‌های تبعیت (بقره: ۱۷۰)، اهتداء و اقتداء بر آنان (زخرف: ۲۳-۲۲)؛ کنار نهادن، بی‌توجهی و انقطاع از سنت‌های تاریخی؛ و توجه همراه با اندیشه ورزی و امکان مواجهه گزینشی با آن‌ها. در آیات قرآن کریم، صورت اول و دوم مردود شمرده شده است؛ زیرا بر اساس صورت نخست؛ انسان خود را مقهور سنت‌های تاریخی نموده و عناصر استقلال و اندیشه ورزی خود یعنی اختیار، علم و عقل خویش را کنار می‌نهد که با تربیت ربوبی انسان همخوانی ندارد. اقتضای تربیت ربوبی آن است که انسان را از قرار گرفتن مطلق در میدان اثر سنت‌های تاریخی بازدارد (بقره: ۱۷۰). هدایت یافتگی و به عقلا نیت گذشتگان، از قرارگرفته انسان در میدان اثر مطلق سنت‌های تاریخی رهایی می‌بخشد. در آیات دیگر ملاک علم (مائده: ۱۰۴) و داشتن برهان (اعراف: ۷۱؛ یوسف: ۴۰) نیز به آن‌ها اضافه شده است. انسان به حکم طبع اولی خود، هنگامی که می‌بیند یک فکر و عقیده خاص، مورد قبول نسل‌های گذشته بوده است خودبه‌خود، بدون آن‌که مجالی به اندیشه خود بدهد، آن را می‌پذیرد. قرآن یادآوری می‌کند که پذیرفته‌ها و باورهای گذشتگان را مادام که با معیار عقل نسنجیده‌اید نپذیرید و در مقابل باورهای گذشتگان استقلال فکری داشته باشید (مطهری، ۱۳۷۸، ۲: ۶۹). بی‌توجهی به سنت‌های تاریخی و وانهادن آن‌ها نیز از نقطه نظر تأثیر عبرت گونه آن در اتخاذ ربّ واحد و کنار گذاردن اربابان متفرق و بیان تجربه‌های پیشینیان در نحوه مواجهه با سنت‌های ربوبی، مردود شمرده شده است؛ زیرا محور اصلی بیان سنت‌های تاریخی پیشینیان در قرآن بر محور ربوبیت بیان شده است و متولیان تربیت ربوبی با بازگویی آنان می‌توانند نقش

تربیتی خود را به‌درستی ایفا نمایند. حاصل آنکه تربیت اجتماعی باید به‌گونه‌ای عمل کند که انسان ضمن توجه به سنت‌های تاریخی و هویت نوع انسانی، مقهور آن‌ها نشود و با توسعه تفکر انتقادی بر اساس بیان ملاک‌های هدایت یافتگی، علم، برهان، عقلانیت و تبعیت از حق، سبب ایجاد رویکرد گزینشی در بین متریان شود.

## ۵. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که بیان شد نحوه اجتماعی بودن انسان ایجاب می‌کند تا هم فردیت فرد و هم تأثیرپذیری انسان از جامعه به رسمیت شناخته شود. در تدوین نظام تربیت اجتماعی، لازم است حوزه‌ها و میدان‌های اثرپذیری انسان بر دو مدار فردی و اجتماعی شناسایی و موردبررسی قرار بگیرد. یافته‌های تحقیق که استخراج مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی را در دستور کار خود داشت بیانگر آن است که با لحاظ هویت فردی و اجتماعی در تربیت اجتماعی سه میدان اثر پیش روی انسان وجود دارد که از نظام تدبیر حکیمانه ربّ العالمین برخاسته است و هرکدام از این میدان‌های به نحوی زمینه‌پیدایش اربابان متفرق و اثرپذیری انسان از آن‌ها را در خود دارد و تربیت اجتماعی باید بتواند ضمن تلاش برای برچیدن برخی از زمینه‌های پدیدار شدن اربابان متفرق، معرفت، مهارت و توانمندی لازم در انسان برای مواجهه حکیمانه با آن‌ها را فراهم نماید تا از افتادن انسان در دام اراده‌های معطوف به بهره‌کشی و انتفاع ممانعت به عمل آورده و بر پیشینه‌سازی نسبت او با ربّ واقعی که سعادت و کمال انسانی را به همراه دارد تأکید نماید. شخصیت فطری انسان به‌گونه‌ای است که برای سامان بخشی به زیست اجتماعی خود ناگزیر از حضور در جامعه است. انسان با ورود به جامعه گام در حوزه‌های اثرگذار بر خود می‌کند. نخستین حوزه اثرگذار بر انسان، شبکه ارتباطات او با دیگر انسان‌هاست؛ شبکه‌ای به جهت تفاوت افراد در برخورداری‌ها و مزیت‌های اجتماعی بستر مناسبی برای ظهور اراده‌های معطوف به تسلط بر دیگران است. حوزه اثرگذار دیگر بر اندیشه‌ها و رفتارهای انسانی،

سنت‌های تاریخی جامعه است که از عملکرد گذشتگان حاصل شده و به دلیل هویت واحد انسانی در طول تاریخ و عدم انقطاع انسان از گذشتگان، تأثیرات عمیق فکری و رفتاری بر انسان می‌گذارد. تربیت اجتماعی بایستی به گونه‌ای عمل کند که انسان ضمن قرار گرفتن در مدار جامعه، بتواند اثرپذیری خویش از اراده‌های برخاسته فرهنگ کنونی جامعه و سنت‌های تاریخی آن به حداقل ممکن برساند. علاوه بر این، با توجه اینکه تربیت اجتماعی مأموریت دارد بر اساس نحوه اجتماعی بودن او، فردیت انسان را قبل یا به هنگام ورود به جامعه تقویت نماید، بخشی از مبانی الهیاتی به آن دسته از ویژگی‌های بنیادین انسانی اختصاص داده شد که تقویت و ارتقای آن می‌تواند بر عملکرد انسان به هنگام حضور در جامعه کمک شایانی نماید. کمال‌گرایی فطری انسان و امکان تأثیرپذیری انسان از جمله این مبانی بودند.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷ م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن سیده المرسی، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ ق). *المحکم و المحيط الاعظم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۹۶۷ م). *تهذیب اللغة*. قاهره: دارالکتب العربی.
- اعرافى، علیرضا. (۱۳۸۷). *در آمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (۲)*: اهداف تربیت از دیدگاه اسلام. چاپ دهم. تهران: انتشارات سمت.
- اعرافى، علیرضا. (۱۳۹۳). *فقه تربیتی (مبانی و پیش فرض ها)*. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان.
- آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۸۶). *فرهنگ معاصر عربی فارسی*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات نقش جهان.
- باقری، خسرو. (۱۳۷۹). «اصول تربیت اجتماعی در اندیشه امام علی (ع)». مجموعه مقالات همایش تربیت در سیره و کلام امام علی (ع).
- باقری، خسرو. (۱۳۸۹). *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران*. چاپ نخست. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- باقری، خسرو. (۱۴۰۱). *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*. چاپ پنجاه و سوم. تهران: سازمان پژوهش و برنامه ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش.
- بشیری، ابوالقاسم. (۱۳۹۸). «مبانی الهیاتی و نقش آن در روان شناسی اسلامی». *دوفصلنامه علمی - پژوهشی روان شناسی*. س ۱۳. شماره ۲۵. صص ۱۱۱-۱۳۴.
- بهشتی، سعید؛ افخمی، اردکانی. (۱۳۸۶). «تبیین مبانی و اصول تربیت اجتماعی در نهج البلاغه». *دوفصلنامه تربیت اسلامی*. س ۲. شماره ۴. صص ۷-۴۰.
- نجفی، حسن؛ ملکی، حسن؛ سبحانی نژاد، مهدی؛ مصباح، علی. (۱۴۰۱). «مبانی الهیاتی برنامه درسی هویت دینی». *پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی*. س ۳۰. شماره ۵۵. صص ۱۹۳-۲۳۱.
- حسینی زاده، سید علی؛ موسوی، سمیه سادات. (۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل مبانی تربیت اجتماعی با تکیه بر منابع اسلامی». *فصلنامه علمی تخصصی معارف اسلامی*. س ۱۶، شماره ۱۲۷. صص ۱۲۰-۹۵.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۱). *لغت نامه*. زیر نظر: محمد معین. تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
- رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۴). «فطرت، به مثابه دالّ دینی». *نشریه قیسات*. س ۱۰. صص ۵-۲۲.
- رفیعی، بهروز. (۱۳۹۶). *فلسفه تربیت اسلامی (رویکرد و حیاتی)*. چاپ اول. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سید قطب. (۱۴۰۸ ق). *فی ظلال القرآن*. چاپ پانزدهم. بیروت: دارالشروق.
- شکوهی، غلامحسین. (۱۳۷۲). *مبانی و اصول آموزش و پرورش*. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۵۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی

للمطبوعات.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. بیروت: دارالمعرفه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). العین. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- محمدی، مریم؛ سجادیه، نرگس سادات؛ باقری، خسرو. (۱۴۰۲). «تبیین مفهوم تربیت اجتماعی در دوران کودکی از منظر رویکرد اسلامی عمل». پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت. س ۱۳. شماره ۱. صص ۵۵-۷۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۴۰۱). جامعه و تاریخ از نگاه قرآن. چاپ پنجم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ ق). التفسیر الکاشف. چاپ اول. ایران: دار الکتب الإسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۲). تفسیر نمونه. چاپ سی و دوم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- میالاره، گاستون. (۱۳۷۰). معنی و حدود علوم تربیتی. ترجمه: علیمحمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران.

## REFERENCES

The Holy Qur'an.

A'rafi, Alireza. (1387). *An Introduction to Islamic Education and Training (2): The Goals of Education from the Perspective of Islam*. Tenth Edition. Tehran: Samt Publications.

A'rafi, Alireza. (1393). *Fiqh al-Tarbiyat (Fundamentals and Presuppositions)*. Second Edition. Qom: Ishraq and Irfan Publications.

Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1409 AH). *Al-Ain*. Second edition. Qom: Hijrat.

Al-Raghib al-Isfahani, Hossein bin Mohammad. (1412 AH). *Mufradat Alfaz Al- Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam.

Al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1408 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al- Qur'an*. Second edition. Beirut: Dar al-Marifa.

Azarnoosh, Azartash. (1386). *Contemporary Arabic-Persian Dictionary*. Eighth Edition. Tehran: Naqsh-e Jahan Publications.

Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1967). *Tahdhib al-Lughah*. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi.

Baqiri, Khosrow. (1379). «Principles of Social Education in the Thought of Imam Ali (AS)». Collection of Articles of the Conference of Tarbiyat in the Life and Words of Imam Ali (AS).

Baqiri, Khosrow. (1389). *An Introduction to the Philosophy of Education of the Islamic Republic of Iran*. First Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Bagheri, Khosrow. (1401). *A Second Look at Islamic Education*. Fifty-Third Edition. Tehran: Educational Research and Planning Organization of the Ministry of Education.

Bashiri, Abolghasem. (1398). «Theological Foundations and their Role in Islamic Psychology». *Bi-Quarterly Scientific-Research Journal of Psychology*. Vol. 13. No. 25. pp. 111-134.

Beheshti, Saeed; Afkhami, Ardakani. (1386). «Explanation of the Basics and Principles of Social Education in Nahjul-Balagha». *Bi-Quarterly Islamic Education*. Vol. 2. Issue 4. pp. 7-40.

Dehkhoda, Ali Akbar. (1341). *Dictionary*. Under the supervision of Mohammad Moein. Tehran: Faculty of Literature, University of Tehran.

Hosseinizadeh, Seyed Ali; Mousavi, Somayeh Sadat. (1397). «Review and Analysis of the Basics of Social Education Based on Islamic Sources». *Specialized Scientific Quarterly of Islamic Education*. Vol. 16, Issue 127. pp. 95-120.

Ibn Duraid, Muhammad ibn Hasan. (1987). *Jamharah al-Lughah*. Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin.

Ibn Faris, Ahmad. (1404 AH). *Mu'jam al-Maqayyis al-Lughah*. Qom: Maktaba al-Ilam al-Islami.

Ibn Sayyida al-Mursi, Ali ibn Ismail. (1421 AH), *Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.

Makarem Shirazi, Naser. (1372). *Tafsir Nemooneh*. Thirty-second edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.

Mialareh, Gaston. (1999). *The Meaning and Limits of Educational Sciences*. Translated by: Ali Mohammad Kardan. Tehran: University of Tehran.

Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1401). *Society and history from the perspective of the Qur'an*. Fifth edition., Qom: Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute Publications.

- Mohammadi, Maryam; Sajjadih, Narges Sadat; Bagheri, Khosrow. (1402). «Explanation of the concept of social education in childhood from the perspective of the Islamic approach to practice». Research on the foundations of education and training. Vol. 13. No. 1. pp. 55-72.
- Mughniyah, Mohammad Javad. (1424 AH). Tafsir al-Kashif. First edition. Iran: Dar al-Kitab al-Islami.
- Najafi, Hasan; Maleki, Hasan; Sobhani Nejad, Mehdi; Mesbah, Ali. (1401). "Theological Foundations of the Religious Identity Curriculum". Research in Islamic Education Issues. Vol. 30. Issue 55. pp. 193-231.
- Rafiei, Behrouz. (1396). Philosophy of Islamic Education "Revelationary Approach". First Edition. Qom: Hawza and University Research Institute.
- Rashad, Ali Akbar. (1384). "Fitrat, as a Religious Signifier". Qabasat Publication. Vol. 10. pp. 5-22.
- Sayyid Qutb. (1408 AH). Fi Zhilal al-Qur'an, Fifteenth Edition, Beirut: Dar al-Shorouq.
- Shokoohi, Gholam-Hossein. (1372). Foundations and Principles of Education. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications
- Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1352). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Third Edition. Beirut: Al-A'lami Press Foundation.

## | Extended Abstract |

## Theological Foundations of Social Education from the Perspective of the Holy Qur'an with a Focus on the Monotheism of Divine Lordship

Hossein Mohammadi, Davoud Saemi

### Objective:

Re-reading the verses of the Holy Qur'an in order to produce new content literature regarding emerging issues and expressing Quranic answers is very important and necessary. One of the important and fundamental areas that always ongoing in human life is education, especially social education, which is responsible for directing and managing human growth and development within the context of society. This research aims to identify the theological foundations of social education so that those in charge of education, including researchers and educational activists, can identify and apply educational principles and methods practically based on theological foundations that refer to realistic and descriptive statements regarding divine measures in human social affairs. The main issue of this research is to identify and explain the theological foundations of social education, taking into account the social nature of man and the special meaning of Quranic education.

### Methodology:

This study used the descriptive analytical method. At the beginning, the social nature of man and the concept of Quranic education were clarified by referring to verses from the Holy Quran and other educational sources. Then, by analyzing these verses, the theological foundations of social education were identified based on the biological and social human model on two levels: individual and social. Finally, the theological foundations were studied based on the areas of human influence from social elements in three parts: human-centered foundations, community-centered foundations, and history-centered foundations.

### Findings:

The findings of the study show that education in the Quranic sense (Lordship) is focused on managing the areas of human influence from various elements and factors, removing man from the field of their influence, and ultimately placing man in the field of God's Lordship so that man does not suffer from scattered masters in his life, which from the perspective of the Qur'an leads to existential disintegration in cognitive and emotional field. Due to biological and social necessities and presence in social networks, humans are exposed to multiple and diverse areas of influence. Social education must be able to create a basis for human empowerment in the areas of knowledge and skills in order to manage the spheres of influence so that through it, man can overcome the will and demands arising from society, while being present

in the context of society, and applying God's plan and will in life.

### **Conclusion:**

The way in which a person deals socially affects the definition and scope of social education, and it will not be the case that social education is only focused on human social relations and enabling him to be effective in society; rather, social education should, in addition to playing a role in the social circle, preserve and promote those individual characteristics that are used in human social life and somehow provide the infrastructure of human personality for active and effective presence in society; because the social status of man includes both the individual and social circles. The product of social education, considering the way a person is social, should be a person who is neither subjugated and dissolved in social will, nor independent and without connection to society. Social education should act in such a way that by creating individual advantages through the promotion of human identity foundations, the necessary preparation for effective presence in society is provided in the educated personality. Ignoring any element of the social situation either dissolves man in the will of society or leads him to avoid society. The formulation of the theological foundations of Quranic education in the meaning of Lordship in relation to the way in which man is social and considering the important areas of influence of man from society, has been carried out in three parts: theological foundations of basic man, basic society and basic history. The theological foundations of basic man are divided into two types based on the individual and social orientation of man: "submission and existence in spheres of influence" and "innate perfection". The theological foundations of basic society are divided into two categories, based on the necessary existence of social differences for the formation and survival of human social life: "inherent and developmental differences of human society" and "the ability to change and transform social differences." Finally, the theological foundations of basic history are divided into two categories, based on the influence of man on the culture and historical traditions of society. In other words, its historical identity, namely "confronting social traditions with critical thinking" based on the criteria of guidance, science, proof, rationality, and commitment to truth.

**KEYWORDS:** Education, Social Education, Foundations, Theology, Human, Monotheism of Lordship, Creation-based Traditions

## Semantic Analysis of “Al-Qawl” in the Qur’an and the Role of Desirable Sayings in Social Communication

Nader Karimi Beiranvand<sup>1</sup>, Shir Mohammad Alipour Abdali<sup>2</sup> , Yadollah Maleki<sup>3</sup>

1. Ph.D Student, Department of Sciences, Quran and Hadith, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran, [Hosin\\_zhra2@iran.ir](mailto:Hosin_zhra2@iran.ir)

2. Assistant Professor, Department of Education, Lorestan University, Khorramabad, Iran (Corresponding Author), [alipour.sh@lu.ac.ir](mailto:alipour.sh@lu.ac.ir)

3. Assistant Professor, Department of Sciences, Quran and Hadith, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran, [maleki@khoiau.ac.ir](mailto:maleki@khoiau.ac.ir)

Research Article



### Abstract

One of the challenging issues in examining social issues in society is the type of conversation people have in different situations. This research aims to examine the frequent word “Al-Qawl” (Speech) in the Holy Qur’an as a solution to achieve the right methods of communication and conversation. The statistical population of the research – which was conducted with a descriptive-analytical method and a semantic approach – is the Holy Qur’an. Using the analysis of syntagmatic and paradigmatic relationships, we sought to find appropriate methods of linguistic communication with different people in society to have a greater impact. The research findings show that Al-Qawl in the Qur’an has a wide semantic range that includes not only speech but also any type of expression of intention, including action, notion, indication and belief. Also, the Qur’an, by presenting different types of Al-Qawl such as Ma’rouf (just word), Layyin (gentle word), Baligh (eloquent word), Karim (noble word), Sadid (true word) and Maysour (simple word) provides a comprehensive framework for human communication that is adjusted based on different social situations. The results of this study show that knowledge of addressee in the verses of the Qur’an plays a vital role in effective communication. The Qur’an specifically recommends a type of speech for each communicative situation, for example, when dealing with rebellious people, the use of soft and gentle speech is more effective. In situations such as social and family relationships, Ma’rouf (respectful) speech is recommended, and in situations where respect for others is needed, the Qur’an emphasizes the use of the noble speech. These diverse speech patterns mentioned in the Qur’an show that this divine book pays special attention to the personality and social characteristics of its addressees, and accordingly, provides specific instructions for speech and behavior for each situation. Ultimately, the use of these different speech methods can help solve communication challenges in society, especially in negotiations.

**KEYWORDS:** Semantics, Behavior, Social Communication, Al-Qawl/Speech, Social Interactions

Received: 2024-08-11 | Received in revised from: 2024-12-18 | Accepted: 2025-03-06 | Published online: 2024-12-21

◆ How to cite: Karimi Beiranvand, Nader, Alipour Abdali, Shir Mohammad, Maleki, Yadollah(1403SH): Semantic Analysis of “Al-Qawl” in the Qur’an and the Role of Desirable Sayings in Social Communication, *quran and social sciences*, 4(16), p40-71, 10.22034/arq.2024.216760

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



 [arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)

## تحلیل معنا شناختی «قول» در قرآن و نقش اقوال مطلوب در ارتباطات اجتماعی

نادر کریمی بیرانوند<sup>۱</sup>، شیرمحمد علی پور عبدلی<sup>۲</sup> ID، بداله ملکی<sup>۳</sup>

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران، Hosin\_zhra2@iran.ir

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه لرستان، خرم آباد، ایران (نویسنده مسئول)، alipour.sh@lu.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران، maleki@khoiau.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

در بررسی مسائل اجتماعی جامعه، نوع گفتگوی افراد در موقعیت‌های مختلف یک موضوع چالش‌برانگیز است. این پژوهش با هدف بررسی واژه پرتکرار «قول» در قرآن کریم به‌عنوان راهکاری برای دستیابی به روش‌های درست مذاکره و گفتگو انجام شده است. جامعه آماری پژوهش، قرآن کریم بوده و با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد معناشناسی انجام شده است. با استفاده از تحلیل روابط هم‌نشینی و جانشینی به دنبال یافتن روش‌های مناسب ارتباط زبانی با افراد مختلف جامعه برای تأثیرگذاری بیشتر بوده‌ایم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قول در قرآن دارای گستره معنایی وسیعی است که نه تنها گفتار بلکه هر نوع ابراز مقصود، اعم از فعل، ظن، اشاره و عقیده را در برمی‌گیرد. همچنین، قرآن با ارائه انواع مختلف قول (معروف، لَین، بلیغ، کریم، سدید، میسور) یک چارچوب جامع برای ارتباطات انسانی ارائه می‌دهد که بر اساس موقعیت‌های مختلف اجتماعی تنظیم شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که مخاطب‌شناسی در آیات قرآن نقش حیاتی در برقراری ارتباط مؤثر دارد. قرآن به‌طور خاص برای هر موقعیت ارتباطی نوعی گفتار را توصیه می‌کند مثلاً در مواجهه با افراد سرکش، استفاده از قول لَین (نرم و ملایم) تأثیر بیشتری دارد. در موقعیت‌هایی مانند روابط اجتماعی و خانوادگی، قول معروف (احترام‌آمیز) پیشنهاد می‌شود و در مواقعی که نیاز به احترام به دیگران است، قرآن به استفاده از قول کریم تأکید می‌کند. این الگوهای متنوع گفتاری که در قرآن آمده است، نشان می‌دهند که قرآن توجه ویژه‌ای به ویژگی‌های اجتماعی و شخصیتی مخاطب دارد و بر اساس آن برای هر موقعیت دستوراتی خاص برای گفتار و رفتار ارائه می‌دهد. درنهایت، استفاده از این روش‌های مختلف گفتاری می‌تواند به حل چالش‌های ارتباطی در جامعه، به‌ویژه در مذاکرات، کمک نماید.

**کلیدواژه‌ها:** معناشناسی، رفتار، ارتباطات اجتماعی، قول، تعاملات اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۱ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۲۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: کریمی بیرانوند، نادر؛ علی پور عبدلی، شیرمحمد؛ ملکی، بداله (۱۴۰۳): (تحلیل معنا شناختی «قول» در قرآن و نقش اقوال مطلوب در ارتباطات اجتماعی)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۴(۱۶)، ۷۱-۴۰، 10.22034/arq.2024.216760

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱. بیان مسئله

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت بشر، منبعی جامع و کامل برای راهنمایی انسان در تمام ابعاد زندگی است. این جامعیت و کمال قرآن در آیه ۸۹ سوره نحل به زیبایی بیان شده است. خداوند متعال در سوره نحل می فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹)؛ و ما این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر همه چیز، و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است.

«نگاه تربیتی به قرآن به مثابه رویکردی جدید برای کاربردی کردن آموزه‌های قرآنی و تخصصی کردن فهم قرآن و استخراج مفاهیم تربیتی از قرآن است. تفسیر تربیتی مراجعه به قرآن کریم برای کشف دیدگاه قرآن در موضوعات مصرح و غیر مصرح تربیتی است» (اعرافی، ۱۳۹۷: ۴۰). یکی از مباحث مهمی که امروزه در جهان به آن توجه می شود، بحث از ناهنجاری‌های ارتباطی به خصوص ناهنجاری‌های گفتاری در جامعه است که مقدمه‌ای برای ناهنجاری‌های غیرقابل جبران بعدی بخصوص در نوجوانان و جوانان است. در این جستار موضوع شیوه‌های سخن گفتن با افراد مختلف از نظر قرآن مورد بررسی قرار گرفته است بدین معنی که در موقعیت‌های مختلف با چه شیوه‌هایی بایست با افراد گفتگو کرد که تأثیرگذاری بیشتری داشته باشد و در رابطه با گفتار در قرآن چه موضوعاتی وجود دارد و چگونه می توان از نوع قول‌های مطرح شده در قرآن برای اثرگذاری بیشتر در ارتباط با افراد جامعه استفاده کرد.

پس از بررسی واژه قول در قرآن درمی یابیم که در قرآن صفات مختلفی برای این واژه مانند قول کریم، سدید، معروف، لئین، حسن و... بیان شده است. این تنوع در صفات «قول» نشان دهنده اهمیت و ظرافت ارتباطات کلامی از دیدگاه قرآن است. علت به کار بردن صفات مختلف برای «قول» در قرآن چیست؟ راهکار قرآنی برای برخورد با افراد در موقعیت‌های مختلف چیست؟ چرا خداوند در برخورد با افراد لجوج و سرکش به قول لئین سفارش کرده است؟ یا در برخورد با پدر و مادر باید با قول کریم صحبت کرد؟ به راستی چه ویژگی در قول

کریم وجود دارد که بایست با پدر و مادر با این نوع گفتار سخن گفت؟ یا چرا بایست با فقرا به معروف سخن گفت؟ در این پژوهش با بررسی این اقوال در قرآن به روش معناشناختی و با تحلیل صرفی و اشتقاقی کلمه و دریافت معنای اساسی و نسبی آن به عنوان کارآمدترین روش فهم معنا در مطالعات قرآنی به دنبال یافتن پاسخ این سؤالات هستیم. همچنین، این پژوهش به دنبال ارائه راهکارهای عملی برای بهبود ارتباطات اجتماعی بر اساس آموزه‌های قرآنی در زمینه گفتار است. در این جستار برخی از صفات مطلوب و مثبت قول مورد بررسی قرار گرفته است و به صفات منفی همچون قول زور، منکر و زخرف پرداخته‌ایم.

## ۲. پیشینه پژوهش

در رابطه با گفتار، سخن، کلام و قول در قرآن، مقالات، رساله‌ها و پایان‌نامه‌هایی نوشته شده است که می‌توان به اهم آن‌ها به صورت ذیل اشاره نمود:

«معناشناسی قول حسن در قرآن کریم» اثر محمدی راد و فرخی نیا (۱۳۹۵) مورد پژوهش قرار گرفته که در آن اقسام قول حسن و آثار فردی و اجتماعی آن مورد دقت و بررسی قرار گرفته شده است و اثر آن در زندگی بیان گردیده است. در این پژوهش به این نکته رسیده که انسان با گفتگو نیکو و حق می‌تواند سعادت خود را در دو جهان به دست آورد و برعکس با سخن نکوهیده و باطل موجب خواری خود و عذابش در آخرت گردد این دلیل انسان را ملزم می‌نماید تا همواره سخنی بگوید که تأثیر مثبت در اندیشه کلام و کردار خود و دیگران داشته باشد. در این پژوهش قول حسن در رابطه با سایر صفات بررسی شده است؛ اما چون هدف در این مقاله فقط قول حسن بوده جنبه‌های مختلف سایر صفات مورد بررسی دقیق قرار نگرفته است.

مینا شمخی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «وجوه معنایی واژه «قول» در قرآن کریم از دیدگاه مفسران فریقین» به بررسی وجوه معنایی واژه «قول» پرداخته‌اند و وجوه مختلف قول در قرآن را مورد بررسی قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیده است که این واژه اختصاص به انسان و تکلم ندارد بلکه از نظر لغت

شناسان دارای معانی قول نفسی، عقیده، رأی، توجه کامل، حد، دلالت، ظن و حکم و نسبت دادن سخن به شخصی است و از منظر مفسران معانی مختلفی چون سخن معمولی، سخن غیر مأنوس، قول نفسی، اعتقاد، وحی، الهام، اراده، قضا، اجابت تکوینی، حضرت عیسی، بعثت و عذاب را دارد. در این پژوهش به صفات قول و کاربرد آن‌ها در قرآن توجه نشده است.

مرتضی سازچینی و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی توصیفی قول سدید در قرآن کریم» به بررسی قول سدید در قرآن پرداخته و به این نتیجه رسیده که قول سدید از دایره تنوع گسترده معنایی از قبیل معروف، حسن، میسور و بلیغ برخوردار بوده و همچنین در معنای مختلفی از جمله محکم و بدون خدشه غیرقابل نفوذ و بدون هیچ شکافی به کار رفته است. نهایتاً به این معنا رسیده که قول سدید قولی است که هم مطابق با واقع باشد و لغو نباشد و هم این که ثمره‌ای مشروع داشته باشد. در این تحقیق با بررسی ارتباط سیاقی و محتوایی سدید و معروف و حسن را مشابه هم در برخورد با افراد سائل و فقیر در نظر گرفته است. این پژوهش نشان داده که «قول سدید» دارای طیف گسترده‌ای از معانی است؛ اما ارتباط آن با سایر انواع قول و نقش آن در ارتباطات اجتماعی به‌طور کامل مورد بررسی قرار نگرفته است.

شاه‌محمدی و مفتاح (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «بررسی اصل قرآنی قول حسن از منظر مفسران و تحلیل نقش آن در مدیریت تعارضات اجتماعی» دلایل به‌وجود آمدن تعارضات اجتماعی قبل و حین و بعد از وقوع را با روش تحلیلی توصیفی بررسی کرده و نقش اصل قرآنی «قول حسن» را در مدیریت آن مورد تحلیل قرار داده‌اند. این تحقیق برخورد با قول حسن را مطلق و شامل همه مردم مؤمن و غیر مؤمن دانسته و آن را دربرگیرنده پنج اصل و محور می‌داند: ۱. حسن عقیده و نیت؛ ۲. حسن سخن هم در محتوا و هم در روش؛ ۳. حسن عمل هم در محتوی هم در روش؛ ۴. رد بدی با خوبی؛ و ۵. خشونت و قاطعیت در موارد لازم. هدف این تحقیق استفاده از قول حسن برای رفع تعارضات اجتماعی بوده و فقط قول حسن مدنظر بوده است و سایر اقوال به‌عنوان یک مجموعه

مرتبط باهم موردبررسی قرار نگرفته است

فغانی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «جایگاه قول لَین در امر به معروف و نهی از منکر» نحوه برخورد با افرادی که در اجتماع مرتکب گناه و اشتباه می‌شوند را مدنظر قرار داده و جایگاه قول لَین را در افزایش اثر امر به معروف و نهی از منکر و میزان پذیرش مخاطب بررسی کرده و در نتیجه با استفاده از داستان‌های قرآنی و زندگی ائمه اطهار (ع) و پیامبر (ص) و آیات و روایات معصومین (ع) کارآمدی «قول لَین» در مواجهه با این افراد اثبات کرده است. علی‌رغم پژوهش‌های انجام‌شده، پژوهشی که به مفهوم‌شناسی «قول» و صفات آن با رویکرد معناشناسی جدید، توجه به عرف و ویژه قرآنی و ارتباط میان کاربردهای آن به‌خصوص کاربرد در تعاملات اجتماعی پرداخته باشد، یافت نشد؛ از این رو امتیاز پژوهش حاضر، بررسی مفهوم قول و صفات مطلوب و پسندیده آن در عرف و ویژه قرآن و توجه به شبکه ارتباطی واژگان قرآنی هست که گمان می‌رود در بیشتر پژوهش‌های پیشین، مورد غفلت واقع شده است و با نگاه کاربردی و رسیدن به روش‌های درست گفتار در تعاملات اجتماعی و برخورد با افراد مختلف به آن پرداخته نشده است.

### ۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی است و به لحاظ گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای است روش جمع‌آوری داده‌ها اسنادی و از ابزار فیش‌برداری استفاده شده است. مورد مطالعه این پژوهش کل قرآن کریم است که برای به دست آوردن آیات مرتبط با موضوع از بین کل آیات قرآن، ۱۷۲۲ آیه مربوط به «قول» است؛ و از بین آن‌ها آیات مربوط به صفات قول مانند لَین، کریم، بلیغ، معروف، سدید، میسور، موردبررسی قرار گرفته شده است که به‌صورت وصفی آمده است. در این پژوهش در تبیین و تحلیل «قول» از روش معناشناسی ایزوتسو استفاده شده است. برای تحلیل خود در این شاخه از روابطی همچون هم‌معنایی، سیاق، روابط جانشینی و همنشینی که اصول ساخت درون‌زبانی را مشخص می‌کنند.

در استخراج معنای متن، از روشی استفاده کرده‌ایم که به یک معنی جایگاه یک واژه را در ارتباط با سایر واژه‌ها در نظر گرفته‌ایم. از این روش برای رسیدن به لایه‌های معنایی آیات مرتبط با «قول» استفاده کرده‌ایم. ابتدا مشتقات واژه قول و صفات آن را در آیات مرتبط قرآن بررسی کرده و با استفاده از کتب لغت معتبر در زبان عربی، این واژه را مورد مطالعه قرار داده‌ایم. با توجه به مقوله همنشینی و جانشینی، به صورت موضوعی تمام آیاتی که صفات قول در آن‌ها وجود داشت را استخراج کرده‌ایم. سپس در آیات مربوطه، با مراجعه به تفاسیر موجود همچون تفسیر المیزان، تفسیر نمونه، تفسیر تسنیم، تفسیر نور، التبیان، مجمع البیان و جامع البیان، نکات مربوط به آیات مورد نظر را استخراج کرده‌ایم. این اطلاعات جهت پاسخ دادن به سؤال مورد نظر پژوهش که نقش تربیتی «قول» در برخورد با افراد جامعه برای هدایت آن‌ها بوده، مورد استفاده قرار گرفته است.

نگاه معناشناسی به متن، یکی از راه‌های دستیابی به دقایق معنا و پی بردن به مقصود اصلی گوینده است. معناشناس در این روش با به کار بردن نگاه جزئی در مورد واژگان، یعنی بررسی لغوی واژه و نیز ارتباط همنشینی و جانشینی و سیاق آیات، قادر خواهد بود به لایه‌های معنایی الفاظ دست یابد. البته باید توجه داشت که کلام الهی سرشار از رموز و شگفتی است؛ و دست کوتاه علم بشری هرگز به بلندای مفاهیم و مقاصد آن نخواهد رسید. مورد مطالعه تحقیق، آیات مرتبط با «قول» در قرآن بوده و تفسیر آیات مربوطه از پنج دوره تفسیر از مفسران قرآن یعنی تفسیر المیزان، تفسیر نمونه، تسنیم، مجمع البیان و تفسیر نور انتخاب شد.

#### ۴. مفهوم شناسی

**رابطه همنشینی:** رابطه‌ای است در محور افقی کلام که اجزای آن در کنار هم قرار گرفته و عبارت را به صورت خطی بررسی می‌کند و باعث افزایش معنا می‌شود (احمدی، ۱۳۷۸: ۳۳). «هدف اصلی در همنشینی واژگان، به هم پیوستن مفاهیم و تصورات فردی هر واژه است؛ زیرا کلمات در قرآن کریم تنها و

جدای از یکدیگر به کار نرفته است بلکه در ارتباط نزدیک با یکدیگرند و معنای خود را از مجموع ارتباطی به دست می آورند که با یکدیگر دارند؛ در نتیجه در تجزیه و تحلیل تصورات کلیدی فردی در قرآن کریم هرگز نباید روابط متعددی که هر یک از آنها با دیگر واژگان در کل متن دارند از نظر دور کرد» (ایزوتسو،<sup>۱</sup> ۱۳۹۳: ۶).

**رابطه جانشینی:** «رابطه جانشینی معنایی از عوامل مؤثر در ایجاد معنا در عبارت، جمله و متن است» (حدادی و ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۷۲). «جانشینی معنایی انتخاب یک نشانه به جای نشانه‌های دیگر بر حسب تشابه است» (صفوی، ۱۳۸۷: ۲۶۹) «گاهی ساختار جمله اقتضا دارد که واژه‌ای جایگزین واژه‌ای دیگر شود؛ بنابراین، عناصر جمله با آن واژه غایب، رابطه و نوعی مناسبت دارد. این دسته از واژه‌ها رابطه جانشینی دارند» (ساغروانیان، ۱۳۶۹: ۲۱۳ - ۲۱۵). رابطه جانشینی به ارتباط اجزایی گفته می‌شود که لزوماً حضور فیزیکی در یک زنجیره گفتاری ندارد بلکه در زنجیره‌ای حافظه‌ای درک می‌شود و در ورای گفته‌ها و جملات حضور دارند (تجری و رئوفیان، ۱۳۹۹: ۲۱۷-۱۸۷).

**معناشناسی واژگانی:** «نظام محاوره و مفاهمه بشری بر این اساس استوار گردیده است که گوینده یا نویسنده مقصود خود را با استفاده از کلمه‌ها و عبارت‌های گفتاری و نوشتاری بیان می‌کند؛ از این رو، هر متنی معنای ویژه‌ای دارد که مورد نظر پدیدآورنده آن بوده است.» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۳: ۵۸). به عقیده محققان، از جمله مهم‌ترین روابط مفهومی در سطح واژگان عبارت‌اند از: ۱. شمول معنایی<sup>۲</sup>؛ هم معنایی<sup>۳</sup>؛ چندمعنایی<sup>۴</sup> و ۲. تقابل معنایی. در مواجهه

1. Izutsu.

۲. آنگاه که مفهومی به دلیل فراگیری بتواند یک یا چند مفهوم دیگر را شامل شود، رابطه شمول معنایی مطرح است (شفیع‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳، ۱۲۵).

۳. میان واحدهایی است که اگر جانشین یکدیگر شوند، شم زبانی سخنگوی زبان، تغییری در معنای زنجیره کلام در نیابد، هم معنایی رابطه‌ای نسبی است که کمترین تشابه در کاربرد معنایی دو کلمه، نوعی هم معنایی ناقص بین آنها به وجود می‌آورد.

۴. شرایطی است که یک واحد زبانی از چند معنا برخوردار شود.

با کلمات قرآن کریم، این روابط معنایی به دو دسته رابطه نحوی - معنایی یا مکملی و رابطه معنایی - معنایی که دوبه دو با یکدیگر هم‌نشین شده‌اند، تقسیم شده که خود رابطه معنایی - معنایی نیز به سه نوع تقابلی، اشتدادی و توزیعی، قابل تقسیم است؛ بنابراین «روابط بین واژگان قرآنی شامل بر چهار نوع مکملی، اشتدادی، تقابلی و توزیعی خواهد بود» (شفیع‌زاده و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۰۱-۱۰۲).

با اعتقاد به این که اصل در قرآن، عدم مترادف واژگان است؛ در این روش محقق با نگاه جزئی به واژگان یعنی معنای لغوی واژه و دقت در آیات مشابه و واژگان هم‌نشین و جانشین آن قادر خواهد بود به لایه‌های معنایی الفاظ و معنای منحصر به فرد واژه دست یابد.

## ۵. قول در قرآن

قرآن کریم، راه حل‌ها و راه کارهایی برای مسائل اجتماعی و مشکلات جوامع بشری دارد. طلب کردن پاسخ برای این مسائل از قرآن، به صورت موضوعی و به مدد آیات را می‌توان «استنطاق قرآن» نامید: «ذَلِكِ الْقُرْآنُ، فَاسْتَنْطِقُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۶۱)؛ قرآن مجید جامع‌ترین و کامل‌ترین معارف و حیانی را در خود جای داده است.

«سخن وسیله انتقال مفاهیم و ارتباط اجتماعی بین افراد و همچنین بهترین ابزار انتقال افکار و حتی تأثیرگذاری است بیان قدرت بر سخن، از اعظم نعمت‌ها والای ربانی است که برای بشر موقف انسانی‌اش را حفظ می‌نماید و به سوی هر خیری هدایتش می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۹). منظور از قول، گفتار و در برخی مواقع به رفتار نیز تعبیر می‌شود؛ چراکه رفتار ملازمه گفتار است. از آنجا که خداوند وقوف کامل به مخلوق خود، یعنی جنس بشر دارد، بهتر از خود بشر می‌داند که چه نوع تکلمی و در چه شرایطی می‌تواند به نفع او تمام شود.

با بررسی قول و صفات آن در قرآن به این نکته می‌توان دست‌یافت که در

تعاملات اجتماعی و در موقعیت‌های مختلف و با افراد متفاوت چگونه باید برخورد کرد که بتوان تأثیرگذاری بیشتری داشت به‌عنوان نمونه خداوند در خصوص برخورد با فقرا و یتیمان توصیه به برخورد با قول معروف دارد و انسان در برخورد با پدر و مادر به قول کریم توصیه شده است در برخورد با افراد عصیانگر و طاعی که می‌توان یکی از مصداق‌های قرآنی آن‌ها را فرعون در نظر گرفت خداوند دستور به قول لَئِن دَادَهُ است. چه ویژگی در این اقوال وجود دارد که خداوند در برخورد با افراد مختلف جامعه به این نوع کلام دستور داده است؟ در این جستار به دنبال پاسخ به این سؤال به روش معناشناسی هستیم.

## ۶. معنای قول

ابتدا با نگاه جزئی‌نگر به واژه «قول» تبارشناسی قول یعنی اشتقاق واژه و حس فرا‌متنی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و سپس روابط بینامتنی شامل جان‌نشین، همنشین و سیاق آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد:

واژه قول مصدر ثلاثی مجرد از «قال، یقول، قولاً» است. برای قول معنای متفاوتی در نظر گرفته شده است: «کلام یا هر لفظی که زبان آن را افشا می‌کند، تمام باشد یا ناقص معنی شده است» (فیروزآبادی ۱۴۲۰ ق، ۳: ۶۰۴).  
 راغب معنای قول و قیل را یکی می‌داند و آن را حروفی می‌داند که به‌وسیله زبان ظاهر می‌شود مفرد باشد یا جمع به چیزی هم که در نفس آدمی قبل از بیان کردن با لفظ متصور می‌شود نیز قول می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۸۸). زمخشری قول را به معنای عقاید و آراء افراد هم معنی کرده است (زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۲۸). قول ابراز مقصود است به هر طریقی که باشد نه اختصاص به انسان دارد و نه فقط با زبان و گوش گفته و شنیده می‌شود بلکه متناسب با دو طرف تفهیم و تفاهم است که ممکن است گوینده خدا، ملائکه، انسان و موجودات طبیعی باشند. با گفتار، کردار، رفتار یا با ایجاد امر تکوینی تحقق یابد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۹: ۳۷۶) قول بر دلالت بر چیزی هم به کار رفته است (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۶۹: ۱۱۳). ابن منظور قول را این‌گونه تعریف

می‌کند «قول» کلام با ترتیب است و نزد محقق هر کلامی که زبان بدان گویا شود. جمع قول اقوال است و اقاول جمع الجمع آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۱۱: ۵۷۳). قول به معنای توجه کامل به چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۶۸۸). علمای منطق «قول را به معنای حد یک چیز هم به کار برده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۶۸۹). استعمال قول به‌عنوان اشاره «قال برجله» یا «قال براسه». علاوه بر تکلم برای قال بیان و نیز به معنی «ضرب و استراح و غلب» به کار می‌رود (طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۴۵۸). گاهی قال به معنای گمان و خیال و ظن به کار می‌رود همچنین برای توجیه و آماده کردن افعال از این واژه استفاده می‌شود: «قَالَ فَأَكَلَ وَقَالَ فَضَرَبَ» (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۷۹).

بنا بر نکات مطرح شده قول صرفاً بیان کلمات یا گفتگو نیست بلکه فعل انسان، ظن، اشاره ابراز مقصود به هر شیوه‌ای، عقیده فرد هم جزء قول فرد محسوب می‌گردد و تمام تبعاتی که برای گفتار انسان وجود دارد شامل این افعال هم خواهد بود.

## ۷. روابط بینامتنی

روابط بینامتنی ارتباط واژه با جانشین‌ها و همنشین‌ها و سیاق آن است. در این مرحله، گزینش الفاظ و انتخاب آن‌ها از محور جانشینی، بر اساس مشابهت و مجاورت با واژگان هم‌نشین صورت می‌پذیرد؛ زیرا واژگان هنگام همنشینی با واحدهای مختلف، معانی متفاوتی القا می‌کنند و هر واژه، همواره می‌تواند هر آن چه را که به‌گونه‌ای با آن مرتبط است، به ذهن متبادر کند (یاکوبسن،<sup>۱</sup> ۱۳۸۰: ۱۲۳).

## الف) همنشینی‌های «قول»

۱. همنشینی «قول» با «حق»: در شش آیه از آیات قرآن واژه قول با حق همنشین شده است:

«لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (یس: ۷). لامی که بر سر جمله اول است لام قسم است و نشان دهنده حتمی بودن عذاب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۹۱).

«أُولَٰئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْحَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (احقاف: ۱۸).

«وَقَيْضَنَا لَهُمْ فُرْنَاءَ فَرَيْنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْحَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ» (فصلت: ۲۵).

«وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (سجده: ۱۳).

«قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ» (قصص: ۶۳).

«وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا» (اسراء: ۱۶).

با دقت در این آیات درمی یابیم مراد از «قول» وعده الهی است همنشینی آن با فعل ماضی «حق» و حرف اضافه «علی» نشان دهنده قطعیت وقوع است؛ یعنی کلمه عذاب برای ایشان واجب شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۵۸۴).

۲. همنشینی «قول» با «سبقت»: در دوآیه قول و سبقت و مشتقات آن همراه گردیده است.

«فَاسْأَلُكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ» (مؤمنون: ۲۷). مراد از «مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ» قطعی شدن عذاب برای همسر و پسر نوح (ع) است که قضای حتمی درباره اش جریان یافت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۳۹).

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ إِلَّا قَلِيلٌ» (هود: ۴۰)؛ «إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ»؛

یعنی مگر آن افرادی که اهل تو هستند ولیکن فرمان و عهد ما در سابق بر هلاکت آنان گذشته است و در این آیات «قول» به معنای وعده هلاکت بوده

که قطعیت دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۳۴۰).

### ۳. همنشینی «قول» با «تقوی»

«وَلِيُخْشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء: ۹). گفتار با تقوا همنشین گردیده است که یعنی گفتار انسان ملازم تقوای اوست؛ یعنی قول سدید که سخن صواب و مستقیم است با ملازمت تقوی اتفاق می‌افتد.

### ۴. همنشینی «قول» با «عدل»

«وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ» (انعام: ۱۵۲). در سوره انعام آیه ۱۵۲ قول و عدل همنشین گردیده‌اند؛ یعنی عاطفه قربابت و هر عاطفه دیگری در شما را از عدالت گفتار خارج نکند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۷: ۵۱۸).

### ۵. همنشینی «قول» با «احسان»

«وَقَضَيْتُكَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳). در آیه ۲۳ سوره اسراء قول با احسان همنشین گردیده است.

### ۶. همنشینی «قول» با «اطاعت»

«طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ» (محمد: ۲۱). ایمان طاعت و قول معروفی است که برآن پیمان بستن یعنی طاعت خداوند و قول معروف ملازم هم هستند یعنی اطاعت خداوند و قول معروف برای آنان بهتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۳۶۰).

### ب) جانشینی «قول» و «کلمه»

باید توجه داشت که هر واژه قرآنی کارکردی خاص دارد و کاربرد هر واژه، درنهایت دقت صورت گرفته است؛ ازاین‌رو ممکن است دو واژه معنای نزدیک به هم داشته باشند؛ ولی به کار گرفتن یکی از آنها به جای دیگری، تعبیر قرآنی مدنظر را به‌طور دقیق بیان نمی‌کند و با گفته خداوند تفاوت خواهد داشت. در بررسی واژه «قول» در قرآن درمی‌یابیم که شش واژه «کلمه، حدیث، محاوره،

نجوا، جدال و نداء) می‌توانند هم معنای واژه «قول» باشند در بین آن‌ها واژه «کلمه» ۲۸ بار در قالب اسمی و به صورت «کلمه» و در ۱۸ سوره و ۲۸ آیه به صورت معرفه و نکره به کار رفته است (عبد الباقی، ۱۴۰۸، ق: ۷۸۷). با بررسی همنشینی «کلمه» با «سبقت» و مقایسه آن با آیات مربوط به همنشینی «قول» با «سبقت» مانند آیات ۱۲۹ طه «وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِرِزْمًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى» و آیه ۱۹ سوره مبارکه یونس «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُتِحُوا بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» و آیاتی دیگر می‌توان دریافت «قول» و «کلمه» مترادف بوده و می‌توانند جانشین هم باشند.

## ۸. ترکیبات وصفی قول در قرآن

ترکیبات وصفی قول شامل صفات معروف، سدید، بلیغ، کریم، لئین و ... در آیات مختلف قرآن آمده است که هر کدام از آن‌ها در محاوره و ارتباطات اجتماعی جایگاه مخصوص خود را دارند و جهت اثرگذاری بیشتر در اجتماع بایست به نوع به کارگیری آن‌ها در قرآن توجه کرد و آن‌ها را الگوی برخورد خود در برخوردهای اجتماعی مدنظر قرار داد.

### الف) کاربرد «قول لئین» در برخورد با افراد سرکش

«لئین از لئین (ضد خشونت) مشتق شده است» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ق: ۱۳: ۳۹۴). «قول لئین» سخنی خواهد بود که نرم و خالی از خشونت باشد. در لغت گفته شده است: «اللين ضد الخشون»؛ لئینت ضد خشونت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۱: ۷۵۲). کلام لئین همراه با نوعی نرمی و ملایمت است. قول لئین در محور همنشینی: در بررسی معناشناختی قول لئین در محور همنشینی در آیه ۴۴ سوره طه «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» می‌یابیم که لئین با دو کلمه «ذکر» و «خشیت» همنشین گردیده است فراهیدی «ذکر» را «جاری شدن چیزی به زبان یادآوری چیزی، شرافت و خوش نامی، کتابی که تفصیل دین در آن آمده نماز، دعا و ثنا را می‌آورد» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۶۲۵). در آیات

قرآن، ذکر به معنای حفظ در مقابل نسیان و غفلت به کاررفته است. علامه طباطبایی تذکر در آیه ۴۴ سوره طه را به معنای یادآوری و قبول ایمان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۱۳). «کلمه خشیت از ریشه «خشی» به معنای ترسی است که بزرگداشتی را به همراه آورد؛ یعنی در نظر انسان، امری عظیم و خطری بزرگ جلوه کند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۸۳).

سخن لَین و نرم عملی است که نتیجه آن خشیت است و خشیت مقدمه قبول کلام است که پس از آن ایمان و هدایت حاصل می‌شود؛ یعنی اولاً امید به هدایت افراد طاغی هم وجود دارد چون در آیه واژه لعل مطرح شده و «لعل» زمانی به کار می‌رود که در انجام فعل مورد نظر امیدی وجود داشته باشد و ثانیاً هدایت زمانی ممکن خواهد بود که با سخن نرم بیان شود.

قول لَین با استدلال قوی روشی عملی است که نتیجه آن ایجاد خشیت است و همان‌گونه که علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «خشیت مقدمه قبول رسالت، ایمان و هدایت است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۱۳).

**قول لَین در محور جانشینی:** در محور جانشینی قول سدید به‌عنوان جانشین قول لَین در نظر گرفته شد و به گفته طبری «قول سدید» «عدل و صواب در سخن» تعریف شد (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۴: ۱۸۴) و در تفسیر نمونه قول سدید به‌عنوان «زبان ملایم و عباراتی سرشار از عواطف انسانی و حق و درست» معرفی شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۲۸۷). علامه طباطبایی نیز قول سدید را سخنی می‌داند که «هم مطابق با واقع باشد و هم لغو نباشد و هم دارای ثمره مشروع باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۳۴۷)؛ پس در نتیجه در قول لَین و نرم، عدالت، صراحت و قاطعیت وجود داشته و مطابق واقع بوده و سرشار از عواطف انسانی است تا هم نشانه سستی و ضعف متکلم نباشد و هم در آن امید باشد که مؤثر واقع شود.

**نقش واژه لَین در تعاملات اجتماعی:** واژه لَین و مشتقات آن، پنج بار در قرآن به کاررفته است (حشر: ۵، آل عمران: ۱۵۹، زمر: ۲۳، سباء: ۱۰، طه: ۴۴) که قول لَین یا نرم خصوصیات خاصی دارد که در اکثر مواقع، در برخوردهای

اجتماعی واکنش مثبت به همراه دارد و به نوعی، سبب بیداری دل آدمی می‌شود. دستور قرآن در کنش متقابل اجتماعی با اطرافیان، برخورد ملایم و توأم با مهر و عطفیت انسانی است؛ گویی به‌غیراز این نوع برخورد راهی برای هدایت و جذب افراد جامعه وجود ندارد. آنجا که خداوند به پیامبرش در دعوت فرعون به خیر و خوبی می‌فرماید: «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴) هدف از قول لَیْن «جذب مخاطب، متذکر شدن، هدایت یا حداقل آگاهی از عواقب شوم کار بد و انحرافات می‌داند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۲). اسلام به انتخاب واژه‌های مناسب، بیان سنجیده و نحوه طرح ارائه مطلب توجه دارد. اهمیت انعکاس سخن به میزان خود سخن یا گاهی بیشتر از آن است. علامه طباطبایی معتقد است که «قول مؤمن نباید موجب افساد شود» (طباطبایی ۱۳۷۴، ۱۶: ۵۲۳)؛ در نتیجه، باید مراقب بود که از سخن درشت یا سخنی که جوانان را نه‌تنها از انحراف برنمی‌گرداند بلکه به سمت فساد می‌کشاند، اجتناب نمود.

باتوجه به آیات قرآن می‌توان چنین نتیجه گرفت که رمز پیروزی پیامبران الهی در تبلیغ دین، نرم‌خویی و نرمی کلام است و این از رحمت الهی به پیامبران بوده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُتِنُوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ پس به برکت رحمت الهی با آنان نرم‌خو شدی و اگر سخت‌دل بودی، قطعاً از اطرافت پراکنده می‌شدند. خداوند نرمش و محبت بی‌نظیر رسول خدا را عامل جذب مردم معرفی می‌کند به‌ویژه آنکه این آیه در مورد مسلمانانی نازل شده که در جنگ احد، فرار را بر قرار ترجیح داده بودند. «مهرورزی و مهربانی در احساس محبت و رأفت قلبی نسبت به هم‌نوع است که نتیجه آن غمخوارگی نسبت به دیگر انسان‌ها و داشتن دغدغه در کاهش دادن آلام و رنج آن‌هاست» (ایمانی خوشخو، ۱۴۰۰: ۱۳۸). «امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ كَانَ رَفِيقًا فِي أَمْرِهِ نَالَ مَا يَرِيدُ مِنَ النَّاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲: ۱۲۰)؛ هرکس در کار خویش، نرم و ملایم باشد، به هر چه از مردم بخواهد می‌رسد؛ زیرا «ملایمت او با مردم باعث می‌شود دل‌ها به سویش متمایل گردد، دوستی

میان او و دیگران برقرار شود و در نتیجه، راه رسیدن به مقصود حاصل گردد» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۸: ۳۳۰). در مقابل، تندخویی و بدزبانی موجب گریز مردم از انسان می‌شود. نرمی و ملایمت در گفتار و پرهیز از تندى و خشونت در کلام، گاهی مهم‌تر از محتوای سخن است: «وقتی سخن گفتن با فرعون طغیانگر باید به نرمی باشد، پیداست که با دیگر مردم به نحو اولی باید این‌گونه سخن گفت» (اله‌بداشتی، ۱۳۸۸: ۱۶۸).

«خویشتن‌داری از تندى و خشونت، از واجب‌ترین آداب دعوت است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۲۱۳). از آیه شریفه به روشنی معلوم می‌شود که یکی از موارد استفاده از قول لین، هنگام برخورد با مردم طاغی و یاغی است که شاید با گفتار لین از طغیان آن‌ها کاسته شود و به راه حق و حقیقت بازگردند که اگر از ابتدای امر با خشونت با این‌گونه افراد برخورد شود، به طغیان آن‌ها افزوده می‌گردد و نتیجه‌ای از امر به معروف و نهی از منکر حاصل نمی‌شود (شریعتمداری، ۱۳۷۲، ۴: ۷۶۶).

منظور از قول لین و نرمی گفتار حذف آرمان‌ها و عقاید نیست بلکه شیوه بیان و رویارویی با انسان طغیانگر است؛ به طوری که مانع از خدشه‌دار شدن طرف مقابل و مانع از عکس‌العمل ناپسند باشد؛ مانند آب آرامی که راه خود را باز می‌کند؛ پس برخورد مناسب و ملایم توأم با مهر و محبت اولین نیاز مواجهه با افراد اعم از سرکش و غیر سرکش است. چنان که در نظریه‌های روان‌شناسی یادگیری به‌ویژه شرطی‌سازی عامل، به‌عنوان روش‌های تغییر و اصلاح رفتار مطرح هستند؛ به‌عنوان مثال «برحسب نظریه اسکینر<sup>۱</sup> برای تغییر دادن رفتار از نامطلوب به مطلوب، از نابهنجار به هنجار یا نیرومندسازی رفتار مطلوب، تقویت نقش کلیدی دارد» (بخشی جغناپ، ۱۴۰۰: ۱۴۸).

همچنین سخن لین با گفتن کلام در موضع ضعف و سستی متفاوت است؛ یعنی ترس از هرگونه افراد طاغی و عاصی، باعث نشود که در ابلاغ پیام و بیان کلام حق، سستی شود. سخن آرام و نرم و صمیمانه شروع تربیت و ارشاد است که در

مورد سرکش‌ترین افراد هم مانند فرعون و ابی‌لهب و هر شخص و گروه و حتی امت سرکشی نیز مصداق پیدا می‌کند. چه فرعون باشد چه ابی‌لهب، چه قبیله قریش باشد چه اهل کتاب، باید با سخن نرم و لین صحبت کرد و هیچ‌گاه نباید از هدایت افراد حتی شخصیت‌های مستکبر هم ناامید بود و اگر امیدی در هدایت این افراد وجود دارد با نرمی است جز اینکه به خویشتن ستم کنند.

### ب) نقش قول بلیغ در تعاملات اجتماعی

بلیغ بر وزن فعلیل از ریشه فعلی «بَلَّغَ، يَبْلُغُ، بَلُّوْغًا وَبَلَاغًا» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۸: ۴۱۹). واژه بلیغ از ریشه بلغ بر وزن فعلیل است حسن الکلام فصیحة جمع بلیغ (بلغاء) به معنی فصیح و سخنور است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۸: ۴۲۰). بلیغ به‌عنوان صفت برای قول فقط در یک جای قرآن در سوره نساء آیه ۶۳ و آن هم در مقام موعظه آمده است؛ یعنی در جایگاه تبیین و موعظه سخن باید بلیغ باشد. در آیه مربوطه پس از آنکه به پیامبر فرمود که از منافقان اعراض کن، فرمود آن‌ها را با کلام بلیغ موعظه کن: «وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا» (نساء: ۶۳) به‌وضوح درمی‌یابیم که بلاغت در سخن تأثیرش بر نفس بیشتر است به‌طوری که مساوی ابزار و آلات جنگی قرار می‌گیرد و حتی نزد انسان‌های مستعد و جان‌های حساس تأثیرگذارتر است. سخن بلیغ کدام است؟ «بلاغت» در لغت به معنای رسیدن و به پایان آمدن است؛ و «ابلاغ» یعنی رساندن و از آن‌جهت به آن بلاغت گفته‌اند که معنا را به قلب شنونده می‌رساند. قرشی سخن بلیغ را سخنی می‌داند که حجت را بر مخاطب تمام کند (قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۴۸۸). سخن بلیغ دارای دو ویژگی است: ۱. اندرزگونه و همراه با موعظه، ۲. دارای تأثیر در عمق وجود انسان تا حجت بر افراد تمام شود؛ به همین دلیل خداوند به پیامبرش دستور می‌دهد قول و عمل بلیغانه داشته باشد (طوسی، بی‌تا، ۳: ۲۴۲). از آنجایی که انسان‌ها بیشترین راه ارتباطشان با یکدیگر از طریق گفت و گو است، خداوند نیز بر شیوة سخن گفتن به نحو درست و پسندیده، سفارش زیادی کرده است پس باید گفت که افراد در برخورد با یکدیگر باید بلیغانه

سخن گویند؛ یعنی قولی که در نهایت گفتار محکم و مستدل باشد (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۶: ۴۹) به عبارت دیگر حجت را بر آن‌ها تمام کند که راه عذری بر احدی از آن‌ها باقی نماند (طیب، ۱۳۷۸، ۴: ۱۲۲).

کلام بلیغ یعنی به مقتضای حال و مناسب مقام به گونه‌ای صحبت شود که در دل و جان آن‌ها نفوذ کند. در آیه ۶۳ سوره نساء «قول بلیغ» با «وَعِظُهُمْ» هم‌نشین گردیده است از این موضوع استفاده می‌شود که جای «قول بلیغ» به هنگام وعظ و نصیحت است. واعظ آن‌چنان باید بگوید که مستمع به زشتی کردارش و عقوبتی که از پی دارد آگاه شود و به نیکی عملش و اجری که به دنبال دارد واقف شود (انصاریان، ۱۳۸۸، ۱۰: ۲۲).

امید به بیگانگان و مراجعه به طاغوت، خصلت و روحیه منافقان است. سخن بلیغ در اینجا، جانشین ابزار منع شده چون سخن متوجه منافقان است. در مقام موعظه باید به صراحت به منافقان و عواقب کار و سرنوشتشان هشدار داد و قول بلیغ در این آیه می‌تواند به معنای صراحت در بیان باشد. با توجه به سیاق آیات مربوطه و وظیفه امام یک جامعه هدایت همه افراد جامعه است حتی منافقان هرچند منافقان تسلیم قانون خدا و پیامبر نیستند؛ ولی باید آن‌ها را دعوت کرد: «تَعَالَوْا». دعوت برای بالا آمدن همچنین آنچه پرده از کفر منافقان برمی‌دارد. مخالفتشان با رهبری الهی است و این هدایت و دعوت از طریق قول بلیغ ممکن است.

### ج) نقش قول معروف در تعاملات اجتماعی و خانوادگی

به کارگیری زبان از مهارت‌های بسیار مهم ارتباطی و اجتماعی است که به بهبود روابط کمک می‌کند و این موضوع در مسائل خانوادگی بسیار پراهمیت‌تر است. توصیه‌های قرآنی استفاده از «قول معروف» در ارتباطات خانوادگی و اجتماعی است. معروف به معنای شناخته‌شده و در مقابل منکر است و مقصود از آن، کار نیک مطابق فطرت است (قرشی، ۱۳۷۱، ۴: ۵۶۰). معروف در لغت به معنای آن چیزی است که شناخته‌شده نزد عقل و فطرت مردم است. معروف

هر فعلی است که خوبی آن به وسیله عقل یا شرع شناخته شود و ضد منکر است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ۱: ۵۶۱). معروف اسم جامعی است برای هر آنچه از اطاعت خداوند و نزدیکی به او و نیکی و احسان به مردم شناخته شده است و هرآن چه شرع از خوبی‌ها و زشتی‌ها توصیه می‌کند (طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۹۳).

ترکیب دو لفظ «قول» و «معروف» به صورت‌های گوناگون، شش بار در قرآن به کار رفته است: در آیات سوره بقره ۲۳۵ و ۲۶۳، نساء آیات ۵ و ۸، محمد (ص) آیه ۲۱ و احزاب آیه ۳۲. مقصود از قول معروف آن سخن و عملی است که عقل و شرع آن را پسندد و انسان بتواند آن را آشکارا انجام دهد. در تفسیر نمونه در توضیح معروف در آیه ۸ سوره نساء مقصود از معروف را سخن دلنشین و شایسته‌ای تعریف می‌کند که هم کمبود روانی آن‌ها را برطرف می‌سازد و هم به رشد عقلی آن‌ها کمک می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۲: ۲۷۶).

همنشینی خضوع و قول معروف در آیه ۳۲ احزاب به معنای این است که زنان در برابر مردان آهنگ سخن گفتن را نازک نکنند تا مردان بیمار دل را دچار ریه و خیالات شیطانی کنند و شهوت آن‌ها را برانگیزانند و منظور از بیماری دل نداشتن نیروی ایمان می‌داند آن نیرویی که آدمی را از میل به سوی شهوت باز می‌دارد و قولاً معروفاً یعنی سخن معمولی مستقیمی که دور از کرشمه و ناز باشد و شرع و عرف اسلامی آن را پسندد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۳۰۹).

طبرسی در رابطه با قول معروف می‌گوید: «نظر مفسرین در خصوص «قول معروف» را می‌توان در دو دسته، دسته‌بندی کرد: دسته اول مقصود از «قول معروف» همان گفتار و سخنی نیک، شایسته و حقی است که شناخته شده برای مردم است. دسته دوم مقصود از «قول معروف» را علاوه بر سخن نیکو به رفتار و نوع برخورد و معاشرت نیز اطلاق کرده‌اند» (طبرسی، ۱۴۰۳، ق، ۳: ۱۴۲). با بررسی موارد استعمال قول معروف در قرآن این نکته آشکار می‌شود که بیشترین کاربرد قول معروف در قرآن در مورد مسائل خانوادگی و اجتماعی است که البته این نوع کاربرد قول معروف پیامش آن است که خداوند می‌خواهد

به ما بفهماند که قول معروف باید از محیط خانواده آغاز شود، چون خانواده، اجتماع را می‌سازد و اگر قول معروف در خانواده رواج پیدا کرد، اجتماع هم به سمت معروف حرکت خواهد نمود و پایه و اساس اجتماع هم بر همین اساس شکل خواهد گرفت که نتیجه آن اصلاح محیط اجتماعی است؛ بنابراین نمی‌توان گفت که قول معروف منحصر به خانواده است بلکه صرفاً شروع آن با خانواده است و باید از محیط خانواده به جاهای دیگر نیز گسترش داده شود. «قول معروف» یعنی کلامی نیکو و زیبا که هیچ نوع زشتی همراه ندارد و باید با آن، سائل و فقیر را رد کرد. «بعضی دیگر معنای آن را (وعده نیکو) دانسته‌اند؛ و ضحاک می‌گوید «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ» اصلاح ذات البین است» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۳: ۱۴۲).

#### د) نقش «قول کریم» در ارتباط با والدین

«کریم» بر وزن فعیل از ماده «کَرِمٌ، یَکْرِمُ، کِرَاماً» است. جمع کریم کَرَمَاء و کَرَامٌ و مؤنث آن کریمه است. کریم اسم جامعی است برای هر آنچه ستایش می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۴ق، ۱۲: ۵۱۰). کریم در لغت به معنای بخشنده و بزرگوار و محترم است صفت کریم یکی از صفات خداوند است و به معنای شراف و بزرگواری و گذشت از گناهان بندگان است صفت «کریم» - بر وزن فعیل، به معنای فاعل - از ریشه «کَرَمٌ» به معنای «بخشنده»، «جوانمرد»، «سخت‌و‌تمند» و «بزرگوار» است (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۵۳ - ۳۵۷).

عبارت «قول کریم» فقط یک‌بار در قرآن در آیه ۲۳ سوره اسراء و آن‌هم در رابطه با صحبت کردن با پدر و مادر آمده است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَهْزُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا». از نظر شیخ طوسی «قول کریم» سخنی است شریف که با استفاده از آن پدر و مادر مورد اکرام واقع می‌شوند (طوسی، بی‌تا، ۶: ۱۰۴). «قول کریم» سخن شیرین و لطیف همراه با محبت و عاطفه و احترام و نگاه مهربان و لبخند و بزرگواری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۷۵).

بعد از اعتقاد به وحدانیت خداوند مهم‌ترین واجب الهی، نیکی کردن به پدر و مادر است. مسئله احسان به پدر و مادر بعد از مسئله توحید خدا واجب‌ترین واجبات است هم چنان‌که مسئله عقوق بعد از شرک ورزیدن به خدا از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است و به همین جهت این مسئله را بعد از مسئله توحید و قبل از سایر احکام اسم برده و این نکته را نه تنها در این آیات متذکر شده بلکه در موارد متعددی از کلام خود همین ترتیب را به کار بسته «قول کریم» رعایت ادب در معاشرت و گفتگو و اکرام و احترام است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰۸: ۱۳)

در آیه ۲۳ سوره اسراء قول کریم با احسان به والدین هم‌نشین گردیده است. قول به‌عنوان مهم‌ترین ابزار ارتباطی و تشکیل‌دهنده شخصیت فرد در اجتماع است که در امر احسان به والدین مأموریت پیدا کرده است. کریم اگر نعمتی می‌دهد و عطایی می‌کند هیچ قسم سودی را برای خود منظور ندارد و علاوه بر این در احسانی که می‌کند بدی‌ها و نادانی‌ها و نافرمانی‌های مریوب را در نظر نمی‌گیرد، سخن کریمانه با والدین هم بایست این ویژگی‌ها را داشته باشد. حساسیت و زودرنجی یکی از مسائل انسان‌ها در بزرگ‌سالی است. کلمه «اف» مانند کلمه «آخ» در فارسی، انزجار را می‌رساند و کلمه «نهر» به معنای رنجاندن است که با داد زدن یا با درشت حرف زدن صورت می‌پذیرد. با «قول کریم» صحبت کردن به این معنی است که کمترین کلمه که موجب رنجش پدر و مادر می‌شود، نباید گفته شود به‌خصوص در زمان بزرگ‌سالی آن‌ها که پدر و مادر زودرنج‌تر می‌شوند و این یکی از نیازهای بسیار مهم جامعه امروزی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰۷: ۱۳).

### ۵) نقش «قول سدید» در تعاملات اجتماعی

سدید یعنی استوار و راست هر چیز دارای استقامت و پایداری، سدید صواب و درستی است (جواهری، ۱۹۸۷، ۲: ۴۸۵)، راغب اصفهانی واژه «س د» را به مانع تشبیه کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۰۳). واژه سدید در ترکیب با قول دو

بار در قرآن به کاررفته است. در آیه ۷۰ سوره احزاب و آیه ۹ سوره نساء خداوند متعال «قول سدید» را همنشین تقوای الهی معرفی نموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب: ۷۰)؛ همچنین «وَلْيُخْشِ الَّذِينَ لَوْتَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (نساء: ۹).

این همنشینی می‌تواند به این معنا باشد که گفتار انسان تأثیر بسزایی در رسیدن به تقوا و سعادت دارد به همین دلیل در ردیف تقوای الهی آمده است. قول سدید، سخنی است که برای خدا بر زبان جاری شود؛ یعنی جدای از اینکه باید به حق بیان شود و صحیح باشد، باید با انگیزه صحیح هم باشد و برای خدا باشد و به امر خدا باشد. مثلاً اگر کسی غیبت کند، سخنش قول سدید نیست هرچند راست بگوید. قول سدید، عبارت است از کلامی که هم مطابق با واقع باشد و هم لغو نباشد یا اگر فایده دارد، فایده‌اش چون سخن چینی و امثال آن، غیر مشروع نباشد. پس بر مؤمن لازم است که به‌راستی آنچه می‌گوید مطمئن باشد و نیز گفتار خود را بیازماید که لغو و یا مایه افساد نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۳۴۷).

بعد از آیه ۷۰، در آیه ۷۱ سوره احزاب قول سدید با اصلاح اعمال و مغفرت ذنوب همنشین گردیده است که می‌تواند به این معنی باشد که «اصلاح اعمال» و «مغفرت ذنوب» نتیجه قول سدید است. «قول سدید» شامل افعال و حرکات و گفتار انسان است و وقتی خداوند دستور می‌دهد در مقابل یتیمان «قول سدید» داشته باشید به این معناست که در مقابل یتیمان نه تنها در گفتار بلکه در اعمال و رفتار نیز با تقوای الهی و خشیت برخورد گردد که همنشینی «قول سدید» با خشیت و تقوا شاید به این معنی است که تا تقوا و خشیت در فرد نباشد «قول سدید» اتفاق نخواهد افتاد.

## و) نقش «قول میسور» در تعاملات اجتماعی

«میسور» اسم مفعول از ماده یسر به معنای راحت و آسانی است و مخالف «عسر» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۸۹۲). این کلمه فقط یک‌بار در قرآن

آمده است: «وَأِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا» (اسراء: ۲۸). «میسور از ماده «یسر» به معنی راحت و آسان است و در اینجا مفهوم وسیعی دارد که هرگونه سخن نیک و برخورد توأم با احترام و محبت را شامل می‌شود. نحوه پاسخ و اعراض از اجابت درخواست باید با «قول میسور» باشد. در «قول میسور» هم محبت وجود دارد و هم امید چون می‌فرماید: «ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا»؛ یعنی اینکه تو از ایشان اعراض می‌کنی نه از این باب است که مال داری و نمی‌خواهی بدهی و نه از این باب که نداری و از به دست آمدن آن هم مأیوسی بلکه از این باب است که الآن نداری؛ ولی امیدوار هستی که به دست بیاید و به ایشان بدهی و در طلب رحمت پروردگار خود هستی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۸۹). برخی آن را به وعده دادن به آینده معنی کرده‌اند: در روایات می‌خوانیم که بعد از نزول این آیه، هنگامی که کسی چیزی از پیامبر (ص) می‌خواست و حضرت چیزی نداشت که به او بدهد می‌فرمود: «یَرْزُقْنَا اللَّهُ وَايَاكُمْ مِنْ فَضْلِهِ»؛ امیدوارم خداوند ما و تو را از فضلش روزی دهد. در سنت‌های قدیم ما به هنگام برخورد با سائل در صورتی که چیزی موجود نبود با سخن لطیف و پاکیزه، برخورد توأم با محبت سائل را رد می‌کردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۸۹).

همنشینی «قول میسور» با «ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ» نشان می‌دهد که نتیجه قول میسور رحمت الهی است؛ پس برخورد محترمانه، نرم و با محبت و امید دادن به آینده قول میسور است و نتیجه آن رحمت الهی.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی مفهوم «قول» در قرآن کریم و تحلیل کاربردهای آن در ارتباطات انسانی انجام شد. تحلیل معناشناختی و نشانه‌شناختی واژه «قول» در قرآن کریم نشان می‌دهد که این مفهوم دارای گستره معنایی وسیع‌تری نسبت به کاربرد متعارف آن است. این تحلیل بر اساس سه رویکرد انجام شده است: (۱) بررسی کاربردهای مختلف واژه در آیات قرآن، (۲) تحلیل روابط همنشینی و

جاننشینی، و ۳) مطالعه بافت‌های معنایی مرتبط. نتایج نشان می‌دهد که «قول» نه تنها شامل گفتار انسان، بلکه هر نوع ابراز مقصود، اعم از فعل، ظن، اشاره و حتی عقیده را در برمی‌گیرد. این گستردگی معنایی با استناد به آیاتی چون «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸) تأیید می‌شود. علاوه بر این، تحلیل روابط بینامتنی و همنشینی واژه «قول» با مفاهیمی چون «حق» و «تقوا» نشان می‌دهد که این واژه در برخی بافت‌ها به معنای وعده الهی یا حتی وعده هلاکت به کاررفته است. این یافته‌ها حاکی از پیچیدگی و چندبعدی بودن مفهوم «قول» در قرآن است.

بررسی انواع «قول» در قرآن (معروف، لَئِن، بلیغ، کریم، سدید، میسور) یک چارچوب جامع برای ارتباطات انسانی ارائه می‌دهد. این چارچوب بر اساس موقعیت‌های مختلف اجتماعی تنظیم شده است. به عنوان مثال، «قول معروف» برای ارتباطات عمومی و خانوادگی توصیه شده که نشان می‌دهد اصلاح جامعه از خانواده آغاز می‌شود.

«قول لَئِن» برای مواجهه با افراد سرکش توصیه شده است. این روش، ترکیبی هوشمندانه از نرمی در گفتار و استحکام در محتوا را پیشنهاد می‌کند، چنانکه خداوند به موسی و هارون در مواجهه با فرعون می‌فرماید: «فَقَوْلًا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه: ۴۴).

در ارتباط با والدین، قرآن به «قول کریم» توصیه می‌کند: «وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء: ۲۳). این نشان می‌دهد که احترام به والدین باید در گفتار و رفتار تجلی یابد.

تحلیل ارتباطات بین این انواع قول نشان می‌دهد که علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، همه آن‌ها بر پایه اصول مشترکی چون احترام، ملایمت و تأثیرگذاری استوار هستند. این امر حاکی از رویکرد سیستمی قرآن به ارتباطات انسانی است که هدف آن ایجاد یک جامعه منسجم و اخلاق‌مدار است.

کاربرد این یافته‌ها در جامعه معاصر می‌تواند راهگشای بسیاری از چالش‌های ارتباطی باشد. به عنوان مثال، استفاده از قول لَئِن در مذاکرات سیاسی یا قول

معروف در فضای مجازی می‌تواند به کاهش تنش‌ها و بهبود گفتمان عمومی کمک کند.

محدودیت اصلی این پژوهش، تمرکز بر متن قرآن بدون بررسی گسترده تفاسیر و روایات بود. پیشنهاد می‌شود در مطالعات آتی، این موضوع با در نظر گرفتن منابع حدیثی و تفسیری گسترده‌تر مورد بررسی قرار گیرد. همچنین، انجام مطالعات تجربی برای سنجش اثربخشی این اصول در بهبود ارتباطات اجتماعی معاصر می‌تواند مفید باشد.

در مجموع، این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن با ارائه الگوهای متنوع گفتاری، راهکاری جامع و منعطف برای بهبود ارتباطات انسانی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی ارائه می‌دهد. این الگوها نه تنها در زمان نزول قرآن بلکه در عصر حاضر نیز می‌توانند راهگشای بسیاری از چالش‌های ارتباطی باشند و به ایجاد جامعه‌ای اخلاق‌مدار و منسجم کمک کنند.

## منابع

- \* قرآن مجید. ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی.
- ابراهیم‌زاده، ع. (۱۳۹۲). فلسفه تربیت، تهران: نشر دانشگاه پیام نور.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۶۹). *مشابه القرآن و مختلفه*. قم: انتشارات بیدار.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الصادر.
- احمدی، احمد. (۱۳۷۸). *روان‌شناسی نوجوانان و جوانان*. تهران: رودکی.
- اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۷). *درآمدی بر تفسیر قرآن*. قم: انتشارات مؤسسه اشراق و عرفان.
- انصاریان، حسین، ۱۳۸۸. شرح مصباح الشریعه. قم: چاپ خانه ظهور.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۳). *خدا و انسان در قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ایمانی خوشخو، محمدرسول. (۱۴۰۰). *الگوی راهبردی تعامل پلیس با جامعه: اقتدار همراه با مهرورزی*. فصلنامه علمی پژوهش‌های مدیریت انتظامی. ۱۶ (۴). صص ۱۵۴-۱۲۹.
- بخشی جغناپ، قدیر. (۱۴۰۰). «الگوی جامعه‌شناختی تحول رفتار کارکنان کلاتری‌ها و پاسگاه‌های انتظامی فرماندهی انتظامی ویژه غرب استان تهران». فصلنامه علمی پژوهش‌های مدیریت انتظامی. ۱۶ (۳). صص ۱۷۲-۱۳۹.
- بستانی، رضا، افرام فؤاد. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. مترجم مهبیار، تهران: انتشارات اسلامی.
- بشکوفه، مینا؛ غلام‌زاده جفره، مریم؛ سودانی، منصور. (۱۴۰۱). *اثربخشی آموزش مدیریت رفتار به مادران بر پرخاشگری و نافرمانی مقابله‌ای فرزندان نوجوان*. فصلنامه مدیریت ارتقای سلامت. ۱۱ (۲). صص ۴۴-۳۴.
- بیابانگرد، اسماعیل؛ رضاییان، پرتو. (۱۳۸۵). *مذاکره به‌جای مشاجره در خانواده*. مجله پیوند. شماره ۳۲۷. صص ۱۹-۱۴.
- تجری، علی‌اصغر؛ رثویان، رضا. (۱۳۹۹). *معناشناسی توصیفی اراده با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانشینی*. فصلنامه ذهن. ۲۱ (۶). صص ۱۸۷-۲۱۷.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تفسیر تسنیم*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۷ م). *الصحاح تاج‌اللغه*. بیروت: دار العلم للملایین.
- حدادی، الهام؛ و ذوالفقاری، محسن. (۱۳۸۹). *تصویر استعاری کهن‌الگوی خورشید در ناخودآگاه قومی خاقانی و نظامی*. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. ۶ (۲۰). صص ۷۲-۵۴.
- دبس، موریس؛ کاردان، علی محمد. (۱۳۴۱). *مراحل تربیت*. مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. شماره دوم. ۱۰ (۳۸). صص ۱۳۴-۱۳۹.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: ارا القلم. الدار الشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۳). *هرمنوتیک و منطق فهم دین*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹). *اساس البلاغه*. چاپ اول، بیروت: دار الصادر.
- ساز چینی، مرتضی، همکاران. (۱۳۹۸). *معنا شناسی توصیفی قول سدید در قرآن کریم*. مجله علمی پژوهشی ذهن، (۷۸). صص ۱۹۵-۲۲۱.
- ساغروانیان، سید جلیل. (۱۳۶۹). *فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی*. مشهد: انتشارات نما.

- شاه محمدی، مهدی، مفتاح، محمد هادی، (۱۳۹۸)، «بررسی اصل قرآنی قول حسن از منظر مفسران و تحلیل نقش آن در مدیریت تعارضات اجتماعی»، *مطالعات تفسیری*، شماره ۳۸، صص ۸۸-۶۹.
- شریعتمداری، جعفر. (۱۳۷۲). شرح و تفسیر لغات قرآن بر اساس تفسیر نمونه. آستان قدس رضوی.
- شفیع زاده، مرضیه؛ بهارزاده، پروین؛ و فتاحی زاده، فتحیه. (۱۳۹۳). معناشناسی کلمه در قرآن کریم با تأکید بر روابط هم‌نشینی و جانمایی. پژوهش‌های قرآن و حدیث. ۱(۴۷)، صص ۹۹-۱۳۰.
- شمخی، مینا، مرادی کهنکی، فاطمه، فروغی نسب، فاطمه (۱۴۰۱). وجوه معنایی واژه «قول» در قرآن کریم از دیدگاه مفسران فریقین. دو فصل نامه علمی مطالعات فهم قرآن، دوره ۱. شماره ۱. صص ۴۵-۲۵.
- صفوی، کورش. (۱۳۸۷). فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی. تهران. فرهنگ معاصر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل ابن حسن. (۱۳۶۰). ترجمه تفسیر مجمع البیان. تهران: انتشارات فراهانی.
- طبری، ابوجعفر محمد ابن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: نشر مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبد الحسین. (۱۳۸۶). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه سبطين.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. (۱۴۰۸ ق). المعجم الفهرس لالفاظ القرآن الکریم. دار الحدیث قاهره.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فغانی، محمدرضا. (۱۳۹۵). جایگاه قول لَین در امر به معروف و نهی از منکر. فصلنامه سخن جامعه. ۵ (۸). صص ۸۱-۹۸.
- فلاح، محمدجواد؛ و نصیری سوادکوهی، میشره. (۱۳۹۵). الگوی اخلاقی قرآن در برخورد با انحراف‌های - اخلاقی. (با تأکید بر دوره جوانی). پژوهشنامه معارف قرآنی. ۷(۲۷). صص ۷۷-۱۰۵.
- فیروزآبادی، محمد. (۱۴۲۰ ق). القاموس المحيط. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸ ق). محاسن التاویل. ج ۳. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر. ۱۳۷۱. قاموس القرآن نشر ایران. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کاشانی، فتح الله. (۱۳۳۶). تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین. تهران: چاپخانه محمد حسین علمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲). شرح الکافی. تهران: المكتبة الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- اله‌بداشتی، علی. (۱۳۸۸). سخن گفتن در آداب اجتماعی اسلام. الاهیات اجتماعی. شماره دوم، صص ۱۵۷-۱۷۷.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۰). قطب‌های استعاره و مجاز. ترجمه کورش صفوی. تهران: حوزه هنری.

## REFERENCES

- The Holy Qur'an. Translated by Ayatollah Naser Makarem Shirazi.
- Aarafi, Alireza. (1397). Introduction to the Interpretation of the Qur'an. Qom: Ishraq and Erfan Institute Publications.
- Abdul Baqi, Muhammad Fuad. (1408 AH). Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim. Dar al-Hadith Cairo.
- Ahmadi, Ahmad. (1378). Psychology of Adolescents and Youth. Tehran: Rudaki.
- Al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 AH). Kitab al-Ayn. Qom: Hijrat Publishing House.
- Al-Johari, Ismail bin Hamad. (1987). Al-Sihah Taj al-Lughah. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin.
- Al-Raghib al-Isfahani, Hossein bin Mohammad. (1412 AH). Mufradat Alfaz Al-Qur'an. Beirut: Ar-al-Qalam. Al-Dar al-Shamiyyah.
- Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
- Al-Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1360). Translation of Tafsir Majma' al-Bayan. Tehran: Farahani Publications.
- Al-Turaihi, Fakhruddin. (1375). Majma' Al-Bahrayn. Tehran: Mortazavi Publishing House.
- Al-Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). Al-Tibyan fi tafisir Al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arabi.
- Ansarian, Hossein, (1388). Explanation of Misbah al-Shari'ah. Qom: Zohoor Publishing House.
- Bakhshi Jaghnab, Ghadir. (1400). "Sociological model of behavior change of police station and its employees of the Special Law Enforcement Command of West Tehran Province. Scientific Quarterly of Law Enforcement Management Research. 16 (3), pp. 172-139.
- Beshkoufeh, Mina; Gholamzadeh Jafreh, Maryam; Sudani, Mansour. (1401). Effectiveness of behavior management training for mothers on aggression and confrontational disobedience of adolescent children. Health Promotion Management Quarterly. 11 (2), pp. 34-44.
- Biyabangard, Ismail; Rezaian. Partow. (1385). Negotiation instead of arguing in the family. Peyvan Magazine. No. 327, pp. 14-19.
- Bostani, Reza, Afram Fouad. (1375). Farhang-e Abjadi. Translated by Mahyar, Tehran: Islamic Publications.
- Debs, Maurice; Kardan, Ali Mohammad. (1341). Stages of Education. Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran. Issue 2. 10 (38), pp. 134-139.
- Ebrahimzadeh, A. (1392). Philosophy of Education, Tehran: Payam Noor University Press.
- El-Badashti, Ali. (1388). Speaking in Islamic Social Manners. Social Theology. Issue 2, pp. 157-177.
- Faghani, Muhammad Reza. (1395). The Position of Al-Qawl Al-Layyin (Soft Word) in Enjoining the Right and Forbidding the Wrong. Sokhan Jame'ah. 5 (8). pp. 81-98.
- Fallah, Muhammad Javad; and Nasiri Sawadkuhi, Mobashereh. (1395). The moral model of the Qur'anin dealing with moral deviations. (With emphasis on the youth period). Journal of Quranic Studies. 7 (27). pp. 77-105.
- Firouzabadi, Mohammad. (1420 AH). Al-Qamous Al-Muhit. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ghasemi, Mohammad Jamaluddin. (1418 AH). Mahasin al-Ta'wil. Vol. 3. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Haddadi, Ilham; and Zulfiqari, Mohsen. (1389). The Metaphorical Image of the Model of Sun in the Ethnic Unconscious of Khaqani and Nizami. Mystical and Mythological Literature Quarterly. 6 (20), pp. 54-72.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Sadir.
- Ibn Shahrashoub Mazandarani, Muhammad ibn Ali. (1369). Mutashabbih al-Quran wa Mukhtal-

- ifuh. Qom: Bidar Publications.
- Imani Khoshkhoo, Mohammad Rasoul. (1400). Strategic model of police interaction with the public: authority combined with kindness. *Scientific Quarterly of Law Enforcement Management Research*. 16 (4), pp. 154-129.
- Izutsu, Toshihiko. (1393). *God and Man in the Qur'an*. Tehran: Intishar Corporation.
- Jakobson, Roman. (1380). *The Poles of Metaphor and Simile*. Translated by Kourosh Safavi. Tehran: Howzeh Honari.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1386). *Tafsir Tasnim*. Qom: Israa Publishing House.
- Kashani, Fathullah. (1336). *Tafsir Kabir Manhaj al-Sadiqin fi Ilzam al-Mukhalifin*. Tehran: Mohammad Hossein Elmi Publishing House.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah.
- Makarem Shirazi, Naser et al. (1374). *Exemplary Interpretation*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mazandarani, Muhammad Salih. (1382). *Sharh Al-Kafi*. Tehran: Al-Maktaba al-Islamiyyah.
- Mostafavi, Hassan. (1368). *Investigation of the Words of the Holy Quran*. Beirut: Dar al-Kutb al-Islamiyyah.
- Qaraati, Mohsen. (1388). *Tafsir Nur*. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Qur'an.
- Qureshi, Seyyed Ali Akbar. (1371). *Qamoos Qur'an*, Iran Publishing House. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Rabbani Golpayegani, Ali. (1383). *Hermeneutics and Logic of Understanding Religion*. Qom: Qom Seminary Management Center.
- Safavi, Kourosh. (1387). *Descriptive dictionary of semantics*. Tehran. Farhang Muaser.
- Saghrvanian, Seyyed Jalil. (1369). *Dictionary of Linguistic Terms*. Mashhad: Nama Publications.
- Saz-Chini, Morteza, et al. (1398). *Descriptive Semantics of Al-Qawl Al-Sadid in the Holy Qur'an*. *Scientific Journal of Mind Research*, (78), pp. 195-221.
- Shafizadeh, Marzieh; Baharzadeh, Parvin; and Fattahizadeh, Fathiyeh. (1393). *Semantics of Words in the Holy Qur'an with Emphasis on Syntagmatic and Paradigmatic Relations*. *Qur'an and Hadith Research*. 1(47), pp. 99-130.
- Shah Mohammadi, Mehdi, Mofatteh, Mohammad Hadi, (1398), "Investigating the Quranic Origin of Al-Qawl Al-Hasan from the Perspective of Interpreters and Analyzing Its Role in Managing Social Conflicts", *Interpretive Studies*, No. 38, pp. 88-69.
- Shamkhi, Mina, Moradi-Kohniki, Fatemeh, Foroughi-Nasab, Fatemeh (1401). *Semantic aspects of the word "Qawl" in the Holy Qur'an from the perspective of the Shiit and Sunni Interpreters*. *Two scientific quarterly studies of the understanding of the Quran*, Volume 1. Issue 1. pp. 25-45.
- Shariatmadari, Jafar. (1372). *Explanation and Interpretation of Quranic Words Based on a Model Interpretation*. Astan Quds Razavi.
- Tabatabaei, Mohammad-Hossein. (1374). *Translation of Tafsir al-Mizan*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association.
- Tajari, Ali Asghar; Raufian, Reza. (1399). *Descriptive semantics of will with emphasis on the syntagmatic and paradigmatic relations*. *Quarterly of Mind*. 21 (6), pp. 187-217.
- Tayyib, Sayyid Abdul Hussein. (1386). *Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Organization of Al-Sabtayn.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1979). *Asas al-Balagha*. First Edition, Beirut: Dar al-Sadir.

## | Extended Abstract |

## Semantic Analysis of the Word “Al-Qawl” in the Qur’an and the Role of “Desirable Speech” in Social Communication

Nader Karimi Beiranvand , Shir Mohammad Alipour Abdali , Yadollah Maleki

### Objective:

This research aims to study the ways of speaking to different people from the perspective of the Holy Qur’an. In examining social issues in society, the type of conversation people have in different situations is a challenging issue. One of the important topics that receive attention in the world today is the discussion of communication disorders, especially speech disorders in society, which are considered a prelude to later disorders that cannot be treated, especially among adolescents and young people.

This article discusses how to speak with people in different situations to be more effective, what are the topics in the Qur’an regarding speech, and how the types of “Al-Qawl” mentioned in the Qur’an can be used to be more effective in communicating with people in society. This research aims to examine the frequently used word “Al-Qawl” in the Holy Qur’an as a strategy for achieving the correct methods of negotiation and conversation. Given the importance of this issue in improving social relations and reducing anomalies, this study seeks to identify and analyze the types of “speeches” in the Qur’an and their effects on Islamic society. Accordingly, the main issue of this study is to identify and analyze the ways of speaking to different people from the perspective of the Holy Qur’an. These methods include such things as Al-Qawl al-Ma’rouf (good and just word), al-Qawl al-Layyin (gentle word), al-Qawl al-Baligh (eloquent word), al-Qawl al-Karim (noble word), al-Qawl al-Sadid (true word) and al-Qawl al-Maysour (simple word). In particular, this study examines how these methods can affect social relations and reduce anomalies and what solutions exist for their optimal use.

### Methodology:

To conduct this research, a descriptive-analytical method with a semantic approach has been used. The statistical population of this study is the Holy Qur’an. In this method, by semantically examining the word “Al-Qawl” as a frequent word and its attributes and using the analysis of syntagmatic and paradigmatic relationships, we sought to find appropriate methods of linguistic communication with different people in society to have a greater impact. First, the text of the Qur’an was examined in full. Then, using content analysis, the types of “Qawl” (speech) and their characteristics were identified. Also, using interpretive and lexical sources, the different meanings of “Al-Qawl” and their applications in the Qur’an were examined. This method allows us to reach a deeper understanding of the ways of speeches in the Qur’an and their effects on Islamic society.

**Findings:**

The findings of this study show that the word “qawl” in the Qur’an have a wide semantic range that includes not only speech, but also any kind of expression of intention, including action, gesture, and belief. Also, by presenting different types of “qawl” (marouf, layyin, baligh, karim, sadid, and mysour), the Qur’an provides a comprehensive framework for human communication that is organized according to different social situations. In social and family relationships, “Al-Qawl al-Marouf” (respectful) are recommended. For parents, “Al-Qawl al-Karim” (accompanied by affection and a kind and generous look) are recommended. In contrast to orphans, “Al-Qawl al-Sadid” (including speech and gestures accompanied by piety and fear of God) is recommended. “Al-Qawl al-Maysour” (kind words, respectful and loving treatment) is suggested to respond to the request of the questioner.

**Conclusion:**

Finally, this study shows that identifying the addressee in the verses of the Qur’an plays a vital role in effective communication. The Qur’an specifically recommends a type of speech for each communication situation. These diverse speech patterns mentioned in the Qur’an indicate that the Qur’an pays special attention to the social and personality characteristics of the addressees and, based on this, provides specific instructions for speech and behavior for each situation. As a result, the use of these different speech methods can help solve communication challenges in society, especially in negotiations. This article can be used as a reliable source for researchers and those interested in the topic of speech styles in the Qur’an and help to better understand this topic. Also, the results of this research can help decision makers and social activists to improve social relations and reduce imbalances.

## Analyzing the Harms of Performance of Government Agents based on the Qur'anic Teachings

Seyed Ebrahim Masoumi<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran, [masomi6228@kashanu.ac.ir](mailto:masomi6228@kashanu.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

One of the most important problems that occur in any political system is the risks that occurs after its establishment and consolidation. For this reason, in all governments and political systems, the main concern of the people is the type of performance of the agents and the non-deviation of the government from its main course. Now, the main question of the research is: What are the risks threaten the performance of the government agents in the socio-political field from the perspective of the Qur'an? (Problem) So that by identifying and controlling the risks against the agents in the theoretical and practical fields, governments can be protected from deviations and malfunction (Objective). This study, with a content analysis approach, in the capacity of analyzing the performance of the agents of the political system at two existential levels of insight and action (functional) and taking the Holy Qur'an as a basis, using the interpretative method of Martyr Al-Sadr, presents its problems to the Qur'an and receives the answers from various holy verses. The result and conclusion of this study from the perspective of the Qur'an is that the functional risks against the agents at the insight level are the agents' self-centeredness and their lack of a spirit of criticism, and at the functional level, there are problems such as the agents' rebellion, restriction, harassing, despising and oppressing the people of the society.

**KEYWORDS:** Analysing the Harms, Government Agents, Quranic Teachings.

Received: 2024-09-09 | Received in revised from: 2025-02-09 | Accepted: 2025-03-06 | Published online: 2024-12-21

◆ How to cite: Masoumi, Seyed Ebrahim(1403SH): Analyzing the Harms of Performance of Government Agents based on the Qur'anic Teachings, *quran and social sciences*, 4(16), p72-101, [10.22034/arq.2024.216761](https://doi.org/10.22034/arq.2024.216761)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



[arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)

## آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران حکومتی بر مبنای تعالیم قرآن کریم

سید ابراهیم معصومی<sup>۱</sup> ID

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبان خارجه دانشگاه کاشان، کاشان، ایران، masomi6228@kashanu.ac.ir

### چکیده

یکی از مهم‌ترین مشکلاتی که در هر نظام سیاسی رخ می‌دهد آسیب‌هایی است که بعد از تأسیس و تثبیت آن به وجود می‌آید، به همین علت در تمامی حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی دغدغه اصلی مردم، نوع عملکرد کارگزاران و عدم خروج حاکمیت از مسیر اصلی است، حال سؤال و مسئله اصلی پژوهش این است که آسیب‌های عملکرد کارگزاران نظام‌ها در حوزه سیاسی-اجتماعی از منظر قرآن کدام است؟ (مسئله) تا با شناسایی و کنترل آسیب‌های کارگزاران در ساحت نظری و عملی، حکومت‌ها از انحرافات و کج‌روی‌ها مصون بماند (هدف) در این مقاله با رویکرد تحلیل محتوا، در مقام تحلیل عملکرد کارگزاران نظام سیاسی به دو سطح وجودی بینشی و کنشی (عملکردی) و مبنا قرار دادن قرآن کریم، با استفاده از روش تفسیری شهید صدر، مسائل خود را به قرآن عرضه و پاسخ قرآن را از آیات مختلف دریافت می‌کند. ماحصل و نتیجه این بررسی از دیدگاه قرآن این است که آسیب‌های عملکردی کارگزاران در سطح بینشی، عبارت از خودبینی کارگزاران و عدم روحیه انتقادپذیری آنان است و در سطح عملکردی هم مشکلاتی مانند طغیان کارگزاران، محدودیت‌سازی، اذیت کردن مردم جامعه، تحقیر مردم و ظلم به آنان است.

**کلیدواژه‌ها:** آسیب‌شناسی، کارگزاران حکومتی، تعالیم قرآن.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: معصومی، سید ابراهیم (۱۴۰۳): (آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران حکومتی بر مبنای تعالیم قرآن کریم)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۴(۱۶)، ۷۲-۱۰۱. [10.22034/arq.2024.216761](https://doi.org/10.22034/arq.2024.216761)

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱. مقدمه

آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران در نظام‌های سیاسی یکی از مباحث کلیدی در علوم سیاسی و مدیریت دولتی است که به بررسی نقاط قوت و ضعف عملکرد افرادی می‌پردازد که مسئولیت‌های حکومتی را بر عهده‌دارند. در این راستا، قرآن به‌عنوان یک منبع غنی و الهام‌بخش، می‌تواند راهنمایی‌های مهمی را ارائه دهد. در قرآن، مفهوم عدالت و مسئولیت‌پذیری از جمله اصول اساسی است که بر عملکرد کارگزاران تأکید دارد. آیات متعددی وجود دارد که به اهمیت عدالت در حکومت و لزوم پاسخگویی کارگزاران به مردم اشاره می‌کند. برای مثال، آیه ۱۵۹ سوره آل عمران: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» به‌ضرورت مشورت و همفکری در امور حکومتی اشاره دارد که نشان‌دهنده اهمیت مشارکت عمومی و شفافیت در تصمیم‌گیری‌ها است. علاوه بر این، قرآن به مفسد اجتماعی و سیاسی نیز پرداخته و کارگزاران را به دوری از فساد و تبعیض دعوت می‌کند. این آموزه‌ها می‌توانند به‌عنوان چارچوبی برای آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران مورداستفاده قرار گیرند. بررسی این موضوع می‌تواند نشان دهد که چگونه نادیده گرفتن این اصول قرآنی منجر به ناکارآمدی و بحران‌های سیاسی می‌شود. همچنین آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران در نظام‌های سیاسی با توجه به آموزه‌های قرآن نه تنها به تحلیل وضعیت کنونی کمک می‌کند، بلکه می‌تواند راهکارهایی برای اصلاح و بهبود نظام‌های سیاسی ارائه دهد. این پژوهش می‌تواند با بررسی آیات قرآن کریم، آسیب‌شناسی سیاسی-اجتماعی عملکرد کارگزاران در نظام‌های سیاسی بر مبنای قرآن را مورد بررسی قرار دهد. درنهایت اینکه در آسیب‌شناسی سیاسی حکومت‌ها، منظور آسیب‌شناسی ساختار حکومت و نهادهای حکومتی است، با توجه به این مطلب، هر نظامی در معرض آسیب قرار دارد لذا همیشه باید آن را آسیب‌شناسی کرد و از خطرات آینده که احتمال دارد گریبان گیر نظام سیاسی شود آن را واکنش‌دهی کرد. بسیاری از آسیب‌ها در نظام‌های سیاسی، ظهور

و به فعلیت رسیدن برخی از هوای نفسانی کارگزاران نظام است که در ذهن خود دارند، لذا رفته رفته صفات مذموم این کارگزار از مرحله ثبوت به مرحله اثبات و فعلیت می رسد و در عملکرد خود را نشان می دهد در نهایت نظام سیاسی را دچار آسیب های گوناگون می کند. در این مقاله تعدادی از آسیب ها را که برای نظام های سیاسی به شدت مضر است و از آن نهی شده است، بر اساس رهنمودهای قرآن مورد بررسی قرار می گیرد.

## ۲. مفهوم شناسی

آسیب شناسی: لغت شناسان فارسی مفهوم آسیب شناسی را به لحاظ لغوی و اصطلاحی چنین تعریف کرده اند: آسیب شناسی در لغت به معنای «شناخت درد و رنج و خسارت» است (عمید، ۱۳۸۱، ۱: ۴۴، ذیل واژه) و در اصطلاح ترجمه واژه پاتولوژی (pathology) است و به آن دسته از علل و اختلالاتی اطلاق می شود که وجودشان تداوم و حرکت پدیده ای را تهدید می کند و آن را از رسیدن به اهداف و آرمانش بازمی دارد یا از کارایی لازم می اندازد (حاجی، ۱۳۸۰، ۴: ۴۳۳؛ آریانپور، ۱۳۸۹، ذیل واژه؛ معین، ۱۳۸۶، ذیل واژه).

**نظام سیاسی:** تعریف نظام سیاسی در کتاب فرهنگ علوم سیاسی (این کتاب تمامی اصلاحات در حوزه علم سیاست را به صورت مبسوط و مشروح بحث کرده است) به شرح ذیل ذکر شده است:

۱. هر الگوی پایدار روابط انسانی که مبتنی بر قانون و قدرت مجاز باشد. ۲.
- مجموعه ای از کنش های متقابل که از طریق آن ها ارزش ها، خدمات و کالاها بر حسب قدرت معتبر برای تمام جامعه سهمیه بندی می شود. منظور از سهمیه بندی بر اساس قدرت معتبر تصمیمات مسئولین قانون گذاری، اجرایی و قضایی جامعه است. ۳.
- نظامی که اوامر و دستوراتش به طور مستمر در یک محدوده جغرافیایی مشخص، به علت کاربرد قدرت از ناحیه کارگزاران و مجریان آن یا به سبب ترسی که از احتمال به کار بردن چنین قدرتی موجود است، اجرا و اطلاعات می شود. ۴.
- کنش های متقابلی که به نحوی با کاربرد یا تهدید به کاربرد قدرت

مشروع سروکار دارند. ۵. مجموعه اسلوب‌ها و شیوه‌های اجرای دیکتاتوری طبقه حاکمه در شرایط مشخص تاریخی. ۶. ساتاری است فراگیر و پیچیده که موجودیت جامعه را به‌مثابه یک ارگانسیم واحد که به‌وسیله یک قدرت سیاسی مرکزی اراده می‌شود، حفظ می‌کند. نظام سیاسی از دیگر نظام‌های اجتماعی در درجه اول به خاطر سرکردگی آن متمایز می‌شود. در مفهوم محدود، معمولاً دولت به‌عنوان نهاد اصلی نظام سیاسی تلقی می‌شود که دستگاه قهر را در اختیار دارد و در مفهوم وسیع دولت بیان و نمود رسمی تمام جامعه است. مفهوم دولت همچنین به‌عنوان مترادف نظام سیاسی به کار می‌رود (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹: ۴۵۲؛ میرزایی، ۱۳۸۸: ۴۶)

همچنین کتاب اصطلاحات سیاسی، تعریف نظام سیاسی را به‌صورت ذیل بیان کرده است: «هر الگوی پایدار روابط انسانی که مبتنی بر قانون و قدرت مجاز باشد. معمولاً دولت به‌عنوان نهاد اصلی نظام سیاسی تلقی می‌شود که بیان و نمود رسمی تمام جامعه است. مفهوم دولت نیز به‌عنوان مترادف نظام سیاسی به کار می‌رود. به ساختار فراگیر و پیچیده که موجودیت جامعه را به‌مثابه یک ارگانسیم واحد به‌وسیله قدرت سیاسی مرکزی حفظ کند، گفته می‌شود. رژیم سیاسی، شیوه‌ها و روش‌های سازمان‌دهی روابط بین فرمانروایان و فرمان‌بران است، به‌عبارت‌دیگر رژیم سیاسی، تعیین‌کننده شکل نظام سیاسی یا حکومت است. مثلاً اگر منشأ رسمی قدرت دولت سلطان باشد شکل حکومت سلطنتی خوانده می‌شود که بر پایه آن یک فرد بر اساس وراثت رئیس کشور است. اگر منشأ قدرت، مردم یا اکثریت مردم باشند، شکل حکومت را جمهوری می‌خوانند که در آن ارگان‌های عالی قدرت دولتی برای مدت معینی انتخاب می‌شوند. زمامداران اصلی حکومت دینی، پیشوایان دینی هستند؛ بنابراین رژیم به معنای طرز حکومت یا شکلی از حکومت است و معمولاً برای اشاره به دارندگان واقعی مقام یا کسانی که در مسند قدرت قرار گرفته‌اند به کار می‌رود» (میاح، ۱۳۸۲: ۸۶).

### ۳. پیشینه پژوهش

یکی از موضوعاتی که در بررسی پیشینه مسئله در حوزه سیاسی باید مورد توجه قرار گیرد، آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران حکومتی بر مبنای تعالیم قرآن کریم است. طی مطالعاتی که در این حوزه صورت گرفت، مقاله‌های زیادی در حول موضوع فوق به رشته تحریر درآمده‌است و موضوعاتی که در این حوزه در قالب کتاب و مقاله تألیف شده است مربوط به سیمای کارگزاران و آسیب‌شناسی کارگزاران از دیدگاه ائمه اطهار به‌ویژه امام علی در نهج‌البلاغه و سایر امامان معصوم علیهم‌السلام است اما تنها یک مقاله با موضوع «اصول مبانی تربیت سیاسی از منظر قرآن کریم» (دبیری و پدیدار، ۱۴۰۰) نوشته شده است که این مقاله درباره اصول و مبانی تربیت سیاسی بحث کرده است و همچنین مقاله‌ای با موضوع «بررسی سبک زندگی مطلوب کارگزاران سیاسی منطبق بر قرآن، سنت معصومین (ع) و عقل در راستای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» توسط (خسروانی و همکاران، ۱۳۹۸) تألیف شده است که بر سبک زندگی کارگزاران از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه متمرکز شده است؛ اما مقاله حاضر به‌صورت اختصاصی آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران بر مبنای تعالیم قرآن کریم بر مبنای روش تفسیری استنتاجی شهید صدر را مورد بررسی قرار داده است.

### ۴. روش تحقیق

دو نوع سبک تفسیری در بین بزرگان تفسیر وجود دارد که عبارت است از سبک ترتیبی که در آن تفسیر آیات از سوره حمد شروع شده و به سوره‌های بعدی و نهایتاً سوره ناس ختم می‌شود و سوره‌های قرآن به‌صورت آیه به آیه توسط مفسر تفسیر می‌شود، دیگری تفسیر موضوعی است که در این نوع تفسیر، آیات قرآن کریم به‌صورت موضوعی تفسیر می‌شود (شهید صدر، ۱۴۲۱ ق: ۲۰).

در سبک تفسیر موضوعی، مفسر موضوعات و مسائل پیرامونی از قبیل مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و... را به قرآن کریم عرضه نموده و در بین آیات برای تبیین پاسخ آن‌ها جستجو کرده و آیات ناظر به آن موضوع و مسئله را

استخراج می‌کند و در حقیقت جواب قرآن درباره آن موضوع را دریافت می‌کند (معرفت، ۱۳۷۳، ۲: ۵۲۷).

شهید صدر در تبیین و توضیح روش تفسیر موضوعی را با استناد به روایت امیرالمؤمنین ع چنین توضیح می‌دهند: «ذلک القرآن فاستنطقوه» (سید رضی، ۱۳۸۶: ۲۰۸) شهید صدر معتقد است که باید حل مشکلات و مسائل را از قرآن طلب نمود. ایشان این نوع روش تفسیر (به سخن درآوردن قرآن) را بهترین بیان در تأیید تفسیر موضوعی دانسته (شهید صدر، ۱۴۲۱ ق: ۳۰) و می‌فرماید: «جمع‌آوری آیات مربوط به یک مسئله خارجی و جمع‌بندی و تفسیر آن‌ها روشی توحیدی بوده که در آن، میان تجربه بشری و قرآن (بدون تحمیل تجربه بشری بر قرآن) وحدت ایجادشده و بین مدلولات تفصیلی آیات مربوط به یک مسئله، ساختار نظری واحدی برقرار می‌کند» (شهید صدر، ۱۴۲۱ ق: ۲۰).

روش تحقیق در این نوشتار روش تفسیری به سبک موضوعی است یعنی اینکه موضوعات و مسائل مدنظر نویسنده (آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران نظام‌های سیاسی) به قرآن کریم عرضه‌شده و آیتی که در این باره واردشده مورد مطالعه قرار می‌گیرد و نظر قرآن درباره این موضوع خاص تبیین می‌شود. آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران در نظام‌های سیاسی از منظر قرآن بر مبنای روش تفسیری شهید صدر، به بررسی چالش‌ها و موانع موجود در تحقق اصول و ارزش‌های اسلامی در اداره امور جامعه می‌پردازد. شهید صدر، با تأکید بر مفهوم «استنطاق»، به‌عنوان یک روش تفسیری، به تحلیل عمیق‌تری از متون قرآن پرداخته و بر این باور است که برای دستیابی به نظریات قرآنی، باید به کلام الهی به‌صورت فعال و پرسشگرانه نزدیک شد. در این راستا، استنطاق به معنای طرح پرسش‌های جدید و مرتبط با نیازهای روز جامعه است که می‌تواند به استخراج پاسخ‌های مناسب از قرآن منجر شود. این روش نه تنها به فهم بهتر متون دینی کمک می‌کند بلکه زمینه‌ساز ایجاد ارتباطی پویا بین مفسر و متن مقدس می‌شود. شهید صدر معتقد است که با استفاده از این روش، می‌توان لایه‌های مختلف معنایی قرآن را کشف کرده و بر اساس آن، راهکارهایی برای

بهبود عملکرد کارگزاران ارائه داد.

در نهایت نظام‌های سیاسی همواره در طول تاریخ بشریت وجود داشته و بر بخشی از اقلیم این کره خاکی حکمرانی کردند. هر جریان یا گروهی قبل از رسیدن به حکومت، به دنبال بسط عدالت و گستراندن آزادی بوده است که این آرمان، بعد از تشکیل حکومت، با مشکلات و آسیب‌هایی از طرف کارگزاران مواجه شد، حال سؤال مهم در این نوشتار این است که آسیب‌هایی که کارگزاران در نظام سیاسی کدم‌اند؟ همچنین یکی از سؤالاتی که در این موضوع پیش می‌آید این است که آسیب‌شناسی کارگزاران نظام سیاسی را چرا باید از قرآن استخراج کرد؟ در جواب می‌توان گفت چون نظام‌های سیاسی الهی در دنیا بر مبنای سنت الهی برای بسط و گسترش عدالت پیا خاسته‌اند و بزرگ‌ترین آرمانشان مبارزه با ظلم و طاغوت بوده است و پس از پیروزی هم در راستای ایجاد امنیت و رفاه برای مردم تلاش می‌کنند و قرآن کریم مطالبی را درباره آسیب نظام‌های سیاسی برشمرده و نسبت به آن‌ها تذکر داده است که در بحث ما تأثیر اساسی دارد... برای نیل به این مباحث در راستای رویکرد این پژوهش، از روش تفسیری استنباطی شهید صدر استفاده نموده و باعرضه موضوع و مسئله مورد هدف به قرآن کریم جواب را از قرآن بهره‌برداری می‌کند (معرفت، ۱۳۷۳، ۲: ۵۲۷؛ شهید صدر، ۱۴۲۱ ق: ۳۰).

## ۵. آسیب‌شناسی نظام‌های سیاسی در دو ساحت بینشی و کنشی

آسیب‌شناسی کارگزاران، تنها نباید به قدرت به‌عنوان شخص قدرتمند یا کارگزار توجه کرد بلکه ساختار آن مورد بررسی است، با توجه به این امر، هر قدرتی در آستانه آسیب قرار دارد؛ حال گاه ممکن است که این آسیب‌ها در گستره نظری-نفسانی و ساختار قدرت باشد یا در عرصه کارکرد و عمل در معرض آسیب باشد. با در نظر داشتن این دو حوزه، تلاش می‌شود که این نوشتار را بر اساس آسیب‌شناسی کارگزاران، در دو حوزه نظری و کنشی، سامان بخشیده شود؛ آسیب‌هایی که غالباً از حوزه نظری آغاز شده و سپس به عرصه کارکرد و اجرا وارد می‌شود.

## الف) آسیب‌های بینشی

عمیق‌ترین لایه وجودی انسان که حکایت‌گر دانش، افکار و عقاید و همچنین بیانگر عواطف، احساسات، امیال، حب و بغض‌های انسان است، لایه بینشی نامیده می‌شود. بسیاری از آسیب‌های قدرت سیاسی، برخاسته از دیدگاه و صفات نفسانی است که صاحب قدرت در ذهن و ضمیر خود دارد؛ طبعاً با اندیشه متکبرانه، زمینه‌های ریزش صفات نادرست از عرصه نظری به گستره عملی فراهم می‌شود و قدرت را دچار آسیب‌های بی‌شمار می‌کند. لذا آسیب‌شناسی بینشی کارگزاران حکومت به بررسی مشکلات و چالش‌های اخلاقی، رفتاری و مدیریتی می‌پردازد که ممکن است بر عملکرد آن‌ها تأثیر بگذارد. این موضوع به‌ویژه در حکومت‌های دینی، مانند نظام اسلامی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در نهایت اینکه آسیب‌شناسی کارگزاران حکومت نیازمند توجه جدی است، با شناسایی آسیب‌ها، عوامل مؤثر و پیامدهای آن‌ها، می‌توان راهکارهایی برای پیشگیری از این مشکلات ارائه داد البته استفاده از آموزه‌های منابع اسلامی در این زمینه می‌تواند راهگشا باشد در ادامه از مهم‌ترین آسیب‌های بینشی نظام‌های سیاسی در حکومت‌داری را می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

**خودبرترینی کارگزاران:** یکی از مهم‌ترین آسیب‌ها در کارگزاران نظام سیاسی، خودبرترینی است، وقتی شخصی که منصب دارد و قدرت آن را از مسیر حق منحرف می‌کند و آن قدرت را برای برآوردن هواهای نفسانی خود کند قرآن از آن تعبیر به «استعلاء» می‌کند. در استعلاء، سرکشی و طغیان قطعی است، قرآن درباره چنین شخصیتی می‌فرماید: «وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس: ۸۳؛ دخان: ۳۰ - ۳۱؛ مؤمنون: ۴۶).

مصطفوی درباره این موضوع چنین می‌گوید: «برتری جویی فرعون، به سبب مال، قدرت، مقام، عنوان، لشکر و حکومت بود. استعلاء، دنیوی است و برخاسته از وابستگی به مادیات و دوست داشتن دنیاست، برتری جویی، از بالاترین مراتب وابستگی به دنیا و همه گرایش‌های مادی است» (بنیانیان، ۱۳۷۹: ۸۸؛ مصطفوی، ۱۳۷۵، ۸: ۲۱۳).

فرعون پا را از این فراتر گذاشته و ادعای الوهیت می‌کند، تعبیر قرآن کریم در این باره چنین است: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (نازعات: ۲۴) من پروردگار برتر شما هستم» و درجایی دیگر به بزرگان خود می‌گوید: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص: ۳۸)؛ و فرعون گفت: ای جمعیت اشراف! من خدایی جز خودم برای شما سراغ ندارم.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در این باره چنین می‌گوید: «این غرور که انسان را برمی‌انگیزاند تا خودستایی کند، عجب است که از رذایل اساسی به شمار می‌آید، از آنجاکه این انسان خودبین، در جامعه می‌زید، از این صفت نکوهیده، صفت تکبر می‌زاید و این تکبر در شکل برتری‌جویی بر بندگان خداوند، تمام می‌شود، آنان را بنده خویش می‌پندارد و دست به هر ظلم و ستمی می‌زند و سلطه خود را بر جان، آبرو و اموال مردم، گسترش می‌دهد و به آن‌ها دست‌درازی می‌کند. هنگامی که این روش به بینشی اجتماعی و سیره‌ای قومی درآید، خطری خواهد بود که هلاک نوع بشر و فساد زمین در آن خواهد بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰: ۳۷۳).

**خود شیفتگی:** اصطلاحی در دانش روان‌شناسی وجود دارد که از آن به «اختلال شخصیتی خودشیفتگی» نام می‌برند و به معنای آن است که فرد به شکلی بیمارگونه، «عاشق» و شیفته خود گردد، البته «دوست داشتن» خود، امری دیگر است و نکوهیده و ناپسند نیست. در خودمحوری، فرد، خود را مرکز همه امور می‌پندارد، بدون توجه به جایگاه، منافع، باورها یا رویکردهای دیگران (sally wemeier، ۱۸۹: ۲۰۰۳) خود بزرگ‌پنداری، حس مبالغه‌آمیز درباره خود، خود را مهم پنداشتن، بی‌نظیر دیدن، ویژه دانستن از ویژگی‌های این‌گونه افراد است. این کسان، هیچ‌گونه انتقادی را بر نمی‌تابند و در مقابل آن، زود آشفته می‌شوند. این نوع شخصیت‌ها، خود را چکیده فضیلت‌ها و دیگران را مجموعه رذیلت‌ها، بدی‌ها و نادانی‌ها می‌دانند. با توجه به این اوصاف، فرد خودشیفته و خودخواه، همواره از دیگران اطاعت کورکورانه می‌طلبد و از آنان، بهره‌کشی می‌کند. قرآن مجید هشدار می‌دهد که «فَلَا تُزَكُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى»

(نجم: ۳۲): خودستایی مکنید، خداوند پرهیزکاران را بهتر می‌شناسد. خداوند متعال در آیاتی دیگر نیز افراد خودشیفته که به دنبال ستایش دیگران‌اند را نکوهش می‌کند (آل عمران: ۱۸۸). این صفت امکان دارد که از فرد به نژاد، گروه، قوم و قبیله و حتی جامعه وارد شود، یعنی شیفتگی از «فرد» به «جامعه»‌ای که به آن وابسته است، سرایت کند که می‌تواند در عرصه سیاسی- اجتماعی، سر از خشونت‌های شدید و خودکامگی‌های فراگیر درآورد. شیفتگی در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی- سیاسی، از دیدن خود و فراموشی خداوند، آغاز می‌شود، آن‌گونه که فرعون و سپاهیان‌ش طلب بزرگی کردند، استبداد ورزیدند، فساد کردند. آنان به هیچ، جز منافع شخصی خودباور ندارند (مغنیه، ۱۳۶۳: ۵۱۳). این ویژگی، می‌تواند در برخی صفات خود را نشان دهد که در به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

**روحیه انتقادناپذیری کارگزاران:** نقد منصفانه یکی از مهم‌ترین شیوه‌ای است که کارگزاران کمبودها و نواقص را در بخش‌های مختلف حاکمیت از طرف مردم و افراد دلسوز جامعه می‌توانند مشاهده کنند و آن مشکل و معضل را حل نمایند، این یکی از مهم‌ترین عامل در امان ماندن نظام سیاسی حاکم از آسیب‌ها و مشکلات جدی در حوزه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... است، چون در تضارب آراء و نقدهای منصفانه، حاکمیت به شناخت دقیق از وضعیت جامعه در چهار بخش: قوت، ضعف، فرصت و تهدید پی می‌برد. از این رو جوهری در نوشتار خود مفهوم انتقاد را چنین بیان می‌کند: در مفهوم انتقاد، نوعی جداسازی ناخالصی‌ها وجود دارد (سید باقری و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۰؛ جوهری، ۱۴۰۴ ق: ۳۸۹).

همچنین معلوف نیز نقد را چنین تعریف می‌کند: «نقد، هنگامی است که درهم‌ها به دقت نگریسته شوند تا سره و ناسره از هم جدا شود» (معلوف ۱۳۸۴: ۳۸۷)؛ بدین روی نقد منصفانه به دنبال اصلاح جامعه است این امر می‌تواند نظام سیاسی را به سوی امر شایسته سوق دهد. قرآن کریم نیز امر به انتقاد خیرخواهانه در جامعه دارد و این کار را می‌پسندد و آن را به صلاح امت

اسلامی می‌داند «خَيْرَ أُمَّةٍ» (آل عمران: ۱۱۰) و امم سابق که چنین رویکردی را در خود نداشتند را مورد طعن و نکوهش قرار داده است: «فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ» (هود: ۱۱۶)؛ پس چرا از نسل‌های پیش از شما خردمندانی نبودند که (مردم را) از فساد در زمین بازدارند؟ اما در سایر نظام‌های مستبد اجازه هیچ اعتراضی به مردم داده نمی‌شود همچین قران برای جلوگیری از فساد و اصلاح امور، فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر را برای جامعه به ارمان آورده است تا به وسیله این دو بال امر به خوبی‌ها و جلوگیری از بدی، جامعه از مسیر حق خود منحرف نشده و همیشه در راه صراط مستقیم باشد و مردم جامعه را به سمت تعالی حرکت دهد.

به دنبال خودبینی در کارگزاران حکومت، عدم پذیرش انتقاد نیز ظهور پیدا می‌کند و کارگزاران را شخصیت‌های انتقادناپذیر و مغرور می‌سازد تا حرف دیگران را درباره عملکرد خود نشنوند و راه‌های صلاح را در حکومت‌داری که توسط اقشار مختلف جامعه بیان می‌شود را مورد مذاقه قرار ندهند؛ لذا قرآن کریم در مورد این افراد و کارگزاران چنین می‌فرماید: «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ» (بقره: ۲۰۶)؛ و چون به او گفته شود از خدا پروا کن، نخوت، وی را به گناه کشاند.

آیت‌الله طالقانی درباره این آیه چنین توضیح می‌دهند: «أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ، دلالت به این حقیقت دارد که خوی خودسری در او آن‌چنان راسخ و مالک عقل و اراده‌اش گشته که چون مواجه شود با هر چه و هر که بخواهد او را رام و وجدان و عقلش را بیدار و هشیار کند، این خوی طغیان از جای برمی‌خیزد و او را فرامی‌گیرد و روزنه‌های درونش را یکسره می‌بندد. معنای العزّه، درباره طاغی، خوی سرکشی بر هر قانون و حقوق و طغیان بر هر خیراندیش و عاقبت بین است. پس از پیشرفت در فساد و طغیان، چون نام خدا و پروای از او را که متضمن اندیشه در خیر و مصلحت است بشنود، به جای آن که بیندیشد و پروا گیرد، طبیعت سرکشش با آلودگی به گناه او را فرامی‌گیرد. همین طبیعت و شراره‌های آن، هر روزنه اندیشه به خیر و حق را به رویش می‌بندد. او در میان این خودسوزی و تاریکی، پیوسته

وحشت‌زده و هراسناک است» (طالقانی، ۱۳۶۲، ۲: ۹۹).

در زبان قرآن، انتقاد صحیح و خیرخواهانه، موردپسند قرار گرفته است در مقابل مدح و ستایش حاکمان را مورد نکوهش قرار داده است، پیامد نقد ناپذیری، محدودیت آزادی گفتار در جامعه است. لذا قرآن در آیات متعدد در این باره چنین می‌فرماید: «قطعاً دست‌ها و پاهایتان را یکی از چپ و یکی از راست جدا می‌کنم، سپس همه شمارا به دار خواهم آویخت (اعراف: ۱۲۴) گفتند: پیش از آنکه تو نزد ما بیایی شکنجه و آزار شدیم، (اعراف: ۱۲۹) آنان را تبعید می‌کنند، به بردگی می‌کشند (شعرا، ۲۲؛ اعراف: ۱۸۸؛ ابراهیم: ۱۳) حق انتخاب را سلب می‌نمایند (اعراف: ۱۲۷) مردم را از ایمان بازمی‌دارند (شعرا: ۱۴۹) شهروندان را محبوس می‌سازند (شعرا: ۱۲۹) و آنان را تحقیر و سبک‌مغز می‌پندارند» (زخرف: ۵۴).

### ب) آسیب‌های کنشی

عملکرد کارگزاران در هر نظام حکومتی، به‌ویژه در حکومت‌های دینی، نقش اساسی در شکل‌گیری و پیشرفت جامعه دارد. آسیب‌شناسی عملکرد این کارگزاران به‌صورت کنشی، به بررسی عوامل مؤثر بر رفتار و تصمیم‌گیری‌های آنان می‌پردازد و به تحلیل پیامدهای این رفتارها بر جامعه می‌پردازد. از این رو آسیب‌شناسی عملکرد کارگزاران از منظر کنشی نیازمند توجه جدی به عوامل مؤثر بر رفتارهای آنان و پیامدهای این رفتارها بر جامعه است. با شناسایی این آسیب‌ها و اتخاذ راهکارهای مناسب، می‌توان زمینه را برای ارتقاء کیفیت حکمرانی و افزایش رضایت عمومی فراهم کرد. در نهایت کارگزاران حکومت‌ها، اعم از دینی و غیردینی، در معرض آسیب‌های کنشی و عملکردی متعددی قرار دارند، از جمله این آسیب‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

**طغیان کارگزاران:** یکی از مهم‌ترین آسیب‌های نظام سیاسی، طغیانگری در بین کارگزاران است؛ یعنی مسئولین آن نظام سر به طغیان برداشته و حکومت را نه بر اساس صلاح جامعه و مسلمین بلکه بر اساس هوای نفس خود اداره کنند و

قرآن علت‌های مختلفی برای طغیانگری انسان از جمله: بی‌نیازی، قدرت، سلطه بی‌حدومرز و ... می‌داند و تلقی بی‌نیازی در بشر نیز از عدم کنترل وی بر اساس امر به معروف و نهی از منکر ناشی می‌شود. لذا قرآن درباره طغیانگران چنین می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ» (علق: ۶-۷) یا مانند «اِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه: ۲۴).

مصطفوی در توضیح آیات فوق چنین بیان می‌دارد: «طغیان، در آیه اول به دلیل احساس بی‌نیازی و در دومی به دلیل قدرت و سلطه اوست. معنی جامع و مشترک در سرچشمه طغیان، احساس بی‌نیازی است که به شیوه‌ها و مراتب مختلف، قابل تصور است، هرگاه که این احساس، بیشتر باشد، طغیان شدیدتر خواهد بود. حال استغنا گاه به جهت مال و ثروت است و گاه به دلیل مقام و شخصیت؛ یا با توجه به قدرت و سلطه یا به دلیل جهل، غفلت از جلال و بزرگی خداوند است» (مصطفوی، ۱۳۷۵، ۷: ۸۴؛ مراغی، ۱۴۲۵، ق: ۱۱: ۳۲۱ ق). طاغوت که اسم مبالغه است به کسی گفته می‌شود که سرکشی او بسیار است و از حق، تجاوز می‌کند، او مظهر دنیا و باطل است و در مقابل حکم خداوندی، قرار می‌گیرد. شیطان، آشکارترین مصداق طاغوت است و به هرکسی که دیگران را به سوی خود می‌خواند، طاغوت گویند، پادشاه ستمکار باشد یا عالم ریاکار دنیا زده یا فردی که در پی مقام یا ثروتمندی که در مال غوطه‌ور باشد یا رئیس و حاکمی که دوستدار ریاست و قدرت است. پس طاغوت، شیطان است و مظهر آن هرکسی است که از پیمایش در راه حق، جلوگیری می‌کند و مانع حرکت و توجه به سوی خداوند متعال می‌شود (مصطفوی ۱۳۷۵، ۷: ۸۵؛ نائینی، ۱۳۳۴ ق: ۱۳۴).

همچنین علامه طباطبایی درباره آیه فوق چنین می‌فرماید: «طغیان، گذراندن از حد و مرز و فرمان ناپذیری از مقام پروردگار است که برخاسته از استکبار و به‌دوراز پرستش است، طاغوت‌ها، خاشع و فروتن نیستند و آنچه را که از آنان خواسته شده، به‌جا نمی‌آورند و از سعادت اخروی چیزی بر نمی‌گیرند و هر آنچه از زینت دنیا که دوست دارند، برمی‌دارند. پس از لوازم طغیانگری آنان،

گزینش زندگی دنیایی و رها کردن آخرت است» (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ۲: ۱۹۳).  
**محدودیت سازی:** قبل از ورود به بحث محدودیت سازی ضرورت دارد به تعریف کلمه آزادی که مقابل محدودیت است پرداخته شود تا در بررسی موضوع محدودیت سازی، این عنوان کاملاً روشن و شفاف باشد؛ ازاین‌رو کلمه آزادی در لغت و اصطلاح از دید بزرگان اهل لغت و اندیشمندان حوزه سیاسی و جامعه‌شناسی تعریف تبیین می‌شود.

آزادی در لغت به معنی رهایی، ضد بندگی (دهخدا ۱۳۷۳، ۱: ۱۹۸) است در اصطلاح، برخی آن را به معنای نبود موانع در راه تحقق آرزوهای انسان دانسته‌اند (برلین ۱۳۷۹: ۲۳۶). برخی آن را محدود به «آرزوها» نداشته‌اند بلکه مانند شهید مطهری که آزادی را به معنای از بین بردن هر چیزی که مانع پیشرفت، تعالی، ترقی و تکامل انسانی است (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۲۶). عده‌ای نیز آزادی را تلاشی برای از بین بردن محدودیت‌ها و موانع و همچنین اجازه ندادن به افرادی که دنبال سوءاستفاده و بهره‌کشی از دیگران هستند (برلین، ۱۳۷۹: ۷۱) و درنهایت برخی نیز آزادی در معنای سیاسی و اجتماعی را در امان ماندن از دستورات دیکتاتوری و توتالیتری دیگران می‌دانند (افشاری زاده و آقابخشی، ۱۳۷۶: ۱۶۴). در قرآن یکی از مواردی که مضموم شمرده شده است، محدودیت آزادی (در محدوده دین و شریعت) دیگران توسط حکومت و نظام سیاسی است اگر نظامی به چنین سمتی گام برداشت، بیانگر حرکت آن نظام به سمت طغیانگری و حرکت در راه هوای نفس است. در این حکومت، آزادی دیگران محدود می‌شود و دیگر کسی حق سخن گفتن ندارد و همچنین اگر مخالفی بخواهد دم بزند، تمامی حقوقی آن را نقض می‌کنند و اجازه سخن گفتن به او نمی‌دهند؛ لذا در قرآن چنین حکومتی را مذموم‌ترین حکومت برشمرد، در مصداق واقعی، قرآن در مثالی واضح فرعون را در این باره یادآور می‌شود و آن را ظالم‌ترین حاکمی می‌داند که آزادی را از دیگران سلب کرده بود و حقوق شهروندان را تضییع نموده بود.

وقتی که فرعون در اقامه حجت و برهان در مقابل حضرت موسی متوقف شد،

به‌زور و متوسل شد و آزادی موسی (ع) را به‌عنوان یک حق بنیادین بشری، تهدید کرد: «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء: ۲۹)؛ اگر خدایی غیر از من اختیار کنی قطعاً تو را از زندانیان خواهم ساخت.

همچنین در حکومتی، بزرگان و اشراف حکومتی یا به تعبیر ادبیات معاصر، خوانین نیز در کنار ستمکاران آزادی را از شهروندان سلب کرده و مردم را به انواع مختلف تهدید می‌کنند؛ از این رو قرآن کریم در بیانی، چنین می‌فرماید: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸)؛ ای شعیب! به‌یقین، تو و کسانی را که به تو ایمان آورده‌اند، از شهر و دیار خود بیرون خواهیم کرد، یا به آیین ما بازگردید! حضرت شعیب در پاسخ می‌گوید: آنان در پی محدودسازی آزادی ایشان و گرویدگان به خداوند هستند، ایشان پاسخ داد: آیا (می‌خواهید ما را بازگردانید) اگرچه مایل نباشیم؟

البته سایر اقوام مانند قوم عاد، ثمود و نوح نیز چنین برخوردهای ناصوابی با انبیاء خود داشتند و به ایشان چنین می‌گفتند:

ما قطعاً شمارا از سرزمین خود بیرون خواهیم کرد، مگر این که به آیین ما بازگردید! (ابراهیم: ۱۳)؛ از این رو آیت‌الله جوادی آملی نیز در این باره چنین توضیح می‌دهد: «با توجه به نکات مذکور، حقوق از اموری نیست که توسط بشر به نوع خود بخشیده باشد یا اینکه آن را از نوع دیگر خود محروم کند بلکه آن یک موهبت الهی است که در بین انسان‌ها به ودیعه گذارده شده است نه انسان و تصمیمات فردی یا جمعی. در این نگرش، همه مواهبی که انسان می‌تواند در راه رسیدن به سعادت ابدی و کمالات حقیقی خویش از آن‌ها بهره‌گیرد، از خداوند است؛ بنابراین احکام و قوانین حاکم بر همه ساحت‌های زندگی بشر تنها باید از جانب خدایا اولیای منصوب وی جعل و وضع شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۸۶)؛ بنابراین اگر حکومتی حقوق افراد منتقد منصف و مخالف غیر معارض را محدود یا از بین ببرد مانند حکومت پهلوی که سالیان متمادی مردم را از حقوق اولیه خود محروم کرده بود و منتقدین و مخالفین منصف در زندان

یا تبعید به سر می‌بردند و عده‌ای نیز مانند شهید مدرس به دلیل انتقاد از عملکرد حاکمیت پهلوی به شهادت رسیدند، این حکومت از مسیر اصلی خود خارج شده و در مسیر استبداد قدم برمی‌دارد.

**اذیت کردن مردم جامعه:** یکی از مهم‌ترین آسیب‌های نظام‌های سیاسی که احتمال دارد حکومت را با چالش روبه‌رو کند آزار و اذیت مردم به‌انحاء مختلف است یعنی اینکه حکومت به طرق مختلف باعث آزار و اذیت مردم باشد و همچنین مردم را تحت فشار قرار داده تا از نظام سیاسی حمایت کنند، این قبیل کارها در حاکمیت‌های مختلف باعث مقابله سخت مردم با حکومت‌ها می‌شود و طعم تلخ حکومت را بر کام مردم زنده نگه می‌دارد؛ از این رو برای دلایل مختلف نباید در حکومت‌ها، مردم آزار و اذیت ببینند و این آزار و اذیت گاهی جسمی و گاهی روحی و روانی است؛ بدین‌روی خداوند در قرآن آزار و اذیت اصحاب اخدود را به خاطر ایمان به خدا و پیامبرشان چنین روایت می‌کند همچنین خداوند نسبت به شکنجه گران چنین نفرین می‌کند: «مرگ بر شکنجه‌گران صاحب گودال آتش؛ آتشی عظیم و شعله‌ور! هنگامی که در کنار آن نشسته بودند؛ و آنچه را با مؤمنان انجام می‌دادند با خونسردی و سنگدلی تماشا می‌کردند! آن‌ها هیچ ایرادی بر مؤمنان نداشتند جز این که به خداوند عزیز و حمید ایمان آورده بودند» (بروج: ۴-۸) همچنین مغنیه در این باره چنین می‌گوید: «زندان، عذاب و شکنجه، سلاح طاغیان و سرکشان در برابر حق، عدل و آزادگی است» (القمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۵۱؛ مغنیه، ۱۳۶۳، ۵: ۴۹۴).

همچنین خداوند در قرآن کریم از حضرت موسی چنین نقل می‌کند: «قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا» (اعراف: ۱۲۹)؛ گفتند پیش از آن که تو نزد ما بیایی و حتی بعد از آن که به سوی ما آمدی، مورد آزار قرار گرفتیم. همچنین قرآن کریم از فرعون و گردنکشان زمان حضرت موسی (ع) چنین بیان می‌دارد که «پسران کسانی را که به او ایمان می‌آورند بکشید و زنانشان را زنده نگه‌دارید» (مؤمن: ۲۵) و در جای دیگر خداوند به‌صراحت می‌فرماید که فرعون و طرفداران او، مردم را مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند: «يَسْؤُونَكُمْ

سوء العذاب يدبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم» (بقره: ۴۹)؛ آنان شما را سخت شکنجه می کردند؛ پسران شما را سر می بریدند و زنهایتان را زنده می گذاشتند. همچنین گردنکشان و سرکشان زمان فرعون همدیگر و فرعون را به آزار و اذیت مردم تشویق می کردند:

«اتذّر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلتهك» (اعراف: ۱۲۷)؛ آیا موسی و قومش را رها می کنی تا در این سرزمین فساد کنند و (موسی) تو و خدیانت را رها کند؟ سپس فرعون به شکنجه مردم، پناه می برد: «قال سنقتل أبناءهم و نستحي نساءهم» (قصص: ۴).

قرآن کریم درباره مقابله حضرت موسی با ساحران می فرماید: پس از پیروزی موسی (ع) در میدان مبارزه با ساحران، آنان به خداوند، ایمان آوردند، فرعون در این هنگام، گفت: «قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلا تقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى» (طه: ۷۱)؛ آیا پیش از آن که به شما اجازه دهم، به او ایمان آوردید؟ قطعاً او بزرگ شماست که به شما سحر آموخته است، پس بی شک دستهای شما و پاهایتان را یکی از راست و یکی از چپ قطع می کنم و شما را بر تنه های درخت خرما به دار می آویزم تا خوب بدانید عذاب کدام یک از ما سخت تر و پایدارتر است.

فضل الله در کتاب خود درباره روش های دیگر آزار و اذیت کردن مردم بنا به مقابله حضرت ابراهیم و نمرود چنین می گوید:

روش دیگر از شکنجه و آزار مردم را می توان در جریان مبارزه حضرت ابراهیم با نمرود مشاهده کرد؛ زمانی که نمرود و قومش به این نتیجه رسیدند که یا حضرت ابراهیم را بکشند یا بسوزانند: بکشیدش یا بسوزانیدش (عنکبوت: ۲۴)؛ زیرا که آنان نمی توانستند با دلیل روشن و برهان قوی در مقابل صحبت های حضرت ابراهیم مقاومت کنند و چاره کار را در از بین بردن مخالف خود دیدند، بر اساس دلیل روشن گزاره های طرح شده را به دقت و ژرفایی، پاسخ گویند، همانند کسی که موضعی ضعیف دارد و نمی تواند با روش عقلی، از دیدگاه خود

دفاع کند، پس به غوغا گری، دشمنی و تهدید و زور این کار را انجام می‌دهد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۱۸: ۳۷).

نهایت اینکه با اذیت و ترساندن مردم، حالت خفقان در حکومت زیاد شده و مردم از حاکمیت می‌ترسند و ظلم و استبداد فراگیر می‌شود از این رو قرآن کریم چنین بیان می‌دارند: «فَمَا أَمَّنَ مُوسَى إِلَّا ذُرِيَةً مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَقْتُلَهُمْ» (یونس: ۸۳)؛ سرانجام، کسی به موسی ایمان نیاورد مگر فرزندانی از قوم وی، درحالی که بیم داشتند از آن که مبادا فرعون و سران آن‌ها ایشان را آزار رسانند.

**تحقیر مردم:** نمونه دیگر از مهم‌ترین آسیب‌های برخی از نظام‌های و حکومت‌ها، تضعیف و تحقیر ملت‌هاست، برخی دولت‌ها با روش تحقیر و تضعیف بزرگان قوم، نخبگان و مردم، سعی در بزرگ و قدرتمند جلوه دادن خود هستند، علت اصلی این امر را می‌توان در نداشتن جایگاه اجتماعی و عدم پشتیبانی مردم به شمار آورد وقتی نظام سیاسی از طرف مردم مقبولیت نداشت و از طرفی نیز تابع هوای نفس خود جهت نگه‌داشتن قدرت است؛ لذا رو به تحقیر مردم آورده تا چند صباحی بتواند بر گرده ضعفا سوار شده و حکومت کند مثال واضح این نمونه را در قرآن می‌توان در فرعون جستجو کرد که مدام دنبال تضعیف و تحقیر و تهدید قوم خود بود به خاطر همین قرآن به این نکته اشاره دارد ناظر به اینکه فرعونیان پس از تحقیر بنی‌اسرائیل، آن‌ها را مطیع خود ساختند: «فَأَسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴)؛ آنان قومی فاسق بودند و به‌واسطه همین اطاعت کورکورانه و پس از انذار و ابلاغ، مستحق عذاب الهی می‌شوند (سید قطب، ۱۴۰۸ ق، ۵: ۳۱۹).

ثقفی تهرانی در تفسیر آیه فوق در کتاب تفسیر روان جاوید چنین بیان دارد: «برخی حکومت‌ها با تحقیر شهروندان و مردم، آنان را از جایگاه انسانی و کرامت نفس خویش دور می‌سازد تا فضای جامعه را برای اطاعت‌پذیری و اطاعت‌پذیری آنان فراهم کند. این نوع عملکرد را می‌توان در پرونده سیاه فرعون مشاهده کرد، فرعون، دریافت بیشتر دل‌ها متوجه به حضرت موسی است، اعیان مملکت مصر

را جمع‌آوری نموده و به آنان یادآور شد که من پادشاه شما باشم بهتر است از شخصی که فقیر و حقیر است و استعداد فرمانفرمایی ندارد و گفت اگر او پیغمبر باشد چرا خداوند مانند پادشاهان برای او بازوبند یا دستبند طلا تهیه ننموده یا چرا افواج ملائکه پی در پی به کمک او نمی‌آیند. به قدری این سخنان گفت که قوم را سبک نمود» (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ ق، ۴: ۶۰۹).

همچنین طیب نیز در این باره در کتاب تفسیر اطیب البیان فی تفسیر القرآن چنین می‌گوید: «معمولاً فساد قدرت و استخفاف و ذلیل کردن مردم، در کنار هم‌اند، به بیانی دیگر، استخفاف مقابل احترام است و از لوازم استکبار» (طیب، ۱۳۶۶، ۱۲: ۴۲).

همچنین صادقی تهرانی نیز در این باره در کتاب تفسیر البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن چنین می‌گوید: «این چنین بود که فرعون با حیل‌ها و قریب‌های گمراه گر خود، قوم خویش را فطرت و عقل آنان را سبک شمرد تا از درک حقیقت، عاجز شوند، پس از تحقیر، قومش او را پیروی کردند و البته آن قوم، از این جهت که تحقیر او را پذیرا شدند، فاسق بودند. استخفاف، در رأس زاویه هفت‌گانه شیطنت قرار دارد که عبارت‌اند است از استخفاف، استعمار، استضعاف، استبداد، استکبار، استعمار و استثمار» (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ ق: ۴۹۴).

استفاده ابزاری از هم‌نوع خود به صورت استخدام و خدمت گرفتن بدون پرداختن حق‌السعی او نوعی تحقیر و تضعیف به شمار می‌رود دقیقاً همان کاری که سلاطین ظالم انجام می‌دادند و نام برخی از آنان در قرآن ذکر شده است که نهایت و اوج قساوت و بهره‌کشی از انسان‌ها، توسط فرعون بوده است لذا قرآن کریم می‌فرماید: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف: ۵۴). مدرسی درباره رفتار فرعون با بنی اسرائیل چنین می‌گوید: «فرعون قوم خویش را از سنگینی عقل و ایمان، تهی ساخت. انسان تا هنگامی که مالک عقل و ایمان باشد، محفوظ و باوقار است که طوفان‌ها نیز او را نمی‌جنباند؛ اما هنگامی که آن‌ها را ندارد، مانند پری است که باده‌ها آن را می‌لرزاند. فرعون، همانند همه طاغوت‌ها، می‌دانست که منطق عقل و ایمان و فطرت، موسی کلیم (ع) را

تأیید می‌کند؛ اما او روی برتافت و با ترساندن و برانگیختن مردم آنان را منحرف کرد، در نتیجه مردم را به دور شدن از عقل‌های وزین و روی آوردن به شهوات سبک‌سرانه گمراه ساخت» (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ۱۲: ۴۹۵).

همچنین آیت‌الله طالقانی به این نکته اشاره داشته و می‌گوید: «خوی و روش افراد خودبین و خودپرست در هر وضعی که باشند و به هر وسیله آشکار و پنهانی که دارند، کوشش می‌کنند که دیگران را موهون نمایند و خصائل انسانی و شخصیت آن‌ها را خرد کنند تا راه نفوذ و بهره‌کشی از مردم را به سود خود بی‌مانع بازگردانند» (طالقانی، ۱۳۶۲، ۴: ۲۵۰).

انسان‌ها در حکومت‌های گذاری دنیوی حق تحقیر دیگران را ندارند چون حق حاکمیت ازلی و ابدی از آن خداوند است و جدای از حکومت الهی هیچ حکومتی اجازه تعدی به ملت‌ها را ندارد و این خداوند است که به انسان‌ها کرامت داده و آن‌ها را اشرف مخلوقات خلق کرده است «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰).

ولایی در کتاب خود در این باره چنین اشاره می‌کند: «پس عزت نفس او باید حفظ شود و داشتن قدرتی نامحدود با عزت نفس انسان، منافات دارد. انسانی که در مقابل دیگران دارای چنین دیدی نباشد، در مقام تحقیر آنان برآمده و برای دوام سلطه خود انسان‌ها را تهی می‌سازد و آنان را بی‌هویت می‌کند و میل به تسلیم و اطاعت کورکورانه یا خودشکنی در او زنده شده و تمام ارزش‌های وجودی یکی انسان در او لگدمال شده، وسیله‌ای بی‌اراده خواهد بود که هر چه بخواهند، انجام می‌دهد» (ولایی، ۱۳۷۷: ۲۴۲). همچنین امام علی (ع) در نهج البلاغه درباره عزت نفس می‌فرماید: «هرکس، خویشتن را گرامی دارد، خواسته‌های نفسانی‌اش پیش او بهایی نیابد» (سید رضی، ۱۳۷۹ ق، حکمت ۴۴۹).

**استضعاف مردم (ظلم به دلیل ناتوانی):** یکی دیگر از آسیب‌هایی که نظام‌های سیاسی دچار آن می‌شوند به استضعاف کشیدن مردمان بی‌دفاع خود است ابن منظور در تعریف استضعاف چنین می‌گوید: «مستضعف کسی است که مردم او را ناتوان ساخته و به دلیل فقر و وضع ناخوشایندش، بر او ستمگری

کرده‌اند» (ابن منظور، ۱۹۸۸م، ۹: ۲۰۴؛ مجلسی، ۱۳۹۲، ۶۷: ۳۸۹).  
 فرعون هم در مصر مردمان خود را به طبقات مختلف تقسیم کردند (شهروندهای  
 درجه یکم، دوم، سوم و...) وعده‌ای را نیز در طبقه آخر قرار داده و آن‌ها را  
 به استضعاف کشید، از این رو قرآن این نکته را به صورت دقیق چنین بیان  
 می‌فرماید: «يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ» (قصص: ۴).

**گونه‌بندی مستضعفین به استضعاف:** فکری، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی  
 و... منظور قرآن استضعاف فکری است که اجازه هیچ‌گونه انتخابی را به شخص  
 نمی‌دهند و هرگونه حقی را از او سلب می‌کنند که قرآن مصداق بارز شخصی  
 که مردمان را به استضعاف می‌کشاند فرعون نام می‌برد البته استضعاف فکری  
 لاجرم استضعاف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را نیز به دنبال دارد لذا خداوند  
 مستضعفین را از گروهی که رفع قلم شده است، می‌داند. قرآن کریم در این باره  
 می‌فرماید: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا  
 يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸).

امام صادق (ع) درباره این آیه چنین می‌فرماید: «مستضعف کسی است که  
 حجت و دلیلی ندارد و اختلاف‌ها و کشمکش‌ها را نمی‌شناسد، پس هنگامی که  
 فرد، دوگانگی‌ها و تفاوت دیدگاه‌ها را شناخت، مستضعف نیست» (کلینی،  
 ۱۳۸۸، ۲: ۴۰۷) و در سوره نساء، خدا در مورد مستضعفین می‌فرماید که آن‌ها  
 آرزویشان رهایی از ظلم و رهایی از استضعاف هستند و همچنین در آیه، خدا به  
 مؤمنین تحکم می‌کند که چرا در مقابل ظلم نمی‌جنگید و با آن‌ها به درستی  
 برخورد نمی‌کنید: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ  
 وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَوْلَاهَا وَاجْعَلْ  
 لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء: ۷۵)؛ خداوند در سوره  
 نساء، به کسانی که توانایی دارند، هشدار می‌دهد که چرا جهاد نمی‌کنند و در  
 ادامه بیان می‌شود که مستضعفین، راضی به وضع موجودشان نیستند و خواسته  
 و دعایشان، رهایی از جایی است که اهل آن ستمگرند.

## نتیجه

از دیدگاه شهید صدر، کارگزاران سیاسی باید در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های خود به اصول اسلامی پایبند باشند. این اصول شامل آسیب‌های بینشی و کنشی است که در قرآن کریم به‌وضوح بیان شده‌اند. آسیب‌های بینشی شامل طغیان کارگزاران، محدودیت‌سازی، اذیت کردن مردم جامعه، تحقیر مردم، استضعاف (ظلم به دلیل ناتوانی) است و آسیب‌های کنشی شامل خودبینی کارگزاران، خودشیفتگی کارگزاران و عدم روحیه انتقادپذیری کارگزاران است. با توجه به نظریه استنتاج شهید صدر، برای اصلاح این آسیب‌ها باید پرسش‌هایی جدید مطرح شود که نیازهای روز جامعه را منعکس کند. این پرسش‌ها باید بر مبنای ارزش‌های اسلامی شکل بگیرند تا بتوانند راهکارهای مؤثری برای ارتقاء عملکرد کارگزاران ارائه دهند. درنهایت، آسیب‌شناسی کارگزاران در ساحت بینشی و کنشی یکی از مباحث مهم در تحلیل عملکرد نظام‌های حکومتی، به‌ویژه در حکومت‌های دینی است. این آسیب‌شناسی به بررسی رفتارها و نگرش‌های کارگزاران می‌پردازد و می‌تواند تأثیرات عمیقی بر روی کارایی و مشروعیت حکومت‌ها مانند موارد ذیل داشته باشد: آسیب‌های اخلاقی: کارگزاران حکومت دینی با چالش‌های اخلاقی متعددی مواجه هستند که این آسیب‌ها نه‌تنها بر خود کارگزاران تأثیر می‌گذارد بلکه می‌تواند منجر به نارضایتی اجتماعی و بی‌اعتمادی مردم نسبت به نظام حکومتی شود و عواملی مانند عجب، ضعف شخصیت، جهل، هوای نفس و قدرت زدگی به‌عنوان عوامل مؤثر در ایجاد این آسیب‌ها شناسایی شده‌اند. این عوامل می‌توانند باعث انحراف کارگزاران از اصول اخلاقی و دینی شوند. از پیامدهای رفتار نامطلوب کارگزاران نه‌تنها موجب مخدوش شدن تعاملات صحیح میان مردم و مسئولان می‌شود، بلکه می‌تواند به ایجاد بی‌اعتمادی و نارضایتی عمومی منجر گردد همچنین برای مقابله با این آسیب‌ها، توصیه‌هایی از جمله توصیه به تواضع، زهدگرایی، مدارا و عدالت‌گرایی ارائه شده است. همچنین تأکید بر ضرورت پایبندی به واجبات دینی و اخلاقی می‌تواند به کاهش این آسیب‌ها

کمک کند. در نهایت شناخت دقیق این آسیب‌ها و تحلیل رفتار کارگزاران از منظرهای مختلف، به‌ویژه از دیدگاه‌های مذهبی و اخلاقی، ضروری است تا بتوان راهکارهای مؤثری برای پیشگیری و درمان آن‌ها ارائه داد.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم. ترجمه فولادوند محمد مهدی.
- \* نهج البلاغه. ترجمه دشتی محمد.
- ابن منظور، محمد. (۱۹۸۸ م). لسان العرب. بیروت: دار الجیل.
- آریانپور، منوچهر؛ آریانپور، عباس. (۱۳۸۹). فرهنگ دانشگاهی انگلیسی. چاپ نهم. تهران: نشر جهان رایانه امین.
- آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم سیاسی. تهران: مرکز مطالعات علمی ایران.
- برلین، آیزیا. (۱۳۷۹). چهارمقاله درباره آزادی. ترجمه محمد علی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
- بنیانیان، حسن. (۱۳۷۹). مدلی بر آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی. مجموعه مقالات آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی. تهران: دفتر نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه صنعتی شریف.
- تقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸). تفسیر روان جاوید. تهران: انتشارات برهان.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). حق و تکلیف در اسلام. قم: مرکز نشر اسراء.
- حاجی، محمد علی. (۱۳۸۰). آسیب‌شناسی تربیت دینی، دانش‌نامه امام علی علیه السلام. چاپ اول. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروانی، زهرا، جعفری نژاد، مسعود، گلشنی، علیرضا، (۱۳۹۸). بررسی سبک زندگی مطلوب کارگزاران سیاسی منطبق بر قرآن، سنت معصومین (ع) و عقل در راستای الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، مطالعات میان فرهنگی، شماره ۴۱، ص ۳۱ تا ۵۸.
- دبیری، سولماز و پدیدار، اعظم. (۱۴۰۰). اصول مبانی تربیت سیاسی از منظر قرآن کریم، دوفصلنامه علمی تربیت پاسدار انقلاب اسلامی دانشکده تربیت جهادی دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین (ع)، سال دهم، شماره ۲۱، بهار، ص ۲۲-۱.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سید رضی، محمد بن حسین بن موسی. (۱۳۷۹). نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: دفتر فرهنگ نشر اسلامی.
- شاذلی قطب، سید ابراهیم حسین. (۱۴۰۸ ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.
- سید باقری، سید کاظم، نامدار حسن؛ ملاً شفیعی بتول. (۱۳۹۲). «آسیب‌شناسی قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم». فصلنامه علوم سیاسی. دوره ۱۶. شماره ۶۲. صص ۷-۳۷
- سید باقری، سید کاظم. (۱۳۹۸). قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم. چاپ سوم. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ ق). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱ ق). المدرسه القرآنیه. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

- طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۶۶). *تفسیر اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات اسلام. عمید، حسن. (۱۳۹۰). *فرهنگ عمید*. چاپ ۳۸. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر. القمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*. تحقیق سید طیب موسوی جزایری. قم: دار الکتب. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ ق). *الکافی*. تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۲ ق). *بحارالانوار*. تهران: المکتبه الاسلامیه.
- مدرسی، سید محمدتقی. (۱۴۱۹ ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبی الحسین.
- مراغی، احمد بن مصطفی. (۱۴۲۵ ق). *تفسیر المراغی*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *یادداشت‌های شهید مطهری*. قم: انتشارات صدرا.
- معلوف، لوئیس. (۱۳۸۴). *المنجد فی اللغة*. قم: انتشارات دار العلم.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۳). *تفسیر و مفسران*. قم: التمهید.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). *فرهنگ معین*. چاپ ۳. تهران: انتشارات زرین.
- میاح، عبدالرحمن. (۱۳۸۲). *اصطلاحات سیاسی*. قم: انتشارات پارسایان.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۳۶۳). *التفسیر المبین*. قم: انتشارات بنیاد بعثت.
- میرزایی، نجف علی. (۱۳۸۸). *فرهنگ اصطلاحات معاصر*. تهران: فرهنگ معاصر.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۳۴ ق). *تنبیہ الامه و تنزیه المله*. به کوشش و تصحیح: سید محمود طالقانی. تهران: بی‌نا.
- ولایی، عیسی. (۱۳۷۷). *مبانی سیاست در اسلام*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- Wemeier Sally (edit). 2003. *Advanced Learner's dictionary of current English*. London: Oxford University press.

## REFERENCES

- The Holy Quran. Translated by Fuladvand, Mohammad Mahdi.
- Nahj al-Balagha. Translated by Dashti, Mohammad.
- Aghabakhshi, Ali; Afshari-Rad, Mino. (1376). Dictionary of Political Sciences. Tehran: Center for Scientific Studies of Iran.
- Al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub. (1388 AH). Al-Kafi. Correction and Annotation: Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyyah.
- Al-Qummi, Ali ibn Ibrahim. (1367). Tafsir Al-Qummi. Researched by Seyyed Tayyib Mousavi Jazayeri. Qom: Dar al-Kitab.
- Al-Sadr, Seyyed Muhammad Baqir. (141 AH). Al-Madrasah al-Quraniyah. Qom: Center for Research and Specialized Studies of Martyr Sadr.
- Al-Shazli Qutb, Seyyed Ibrahim Hussein. (1408 AH). Fi Zilal al- Qur'an. Beirut: Dar al-Shorouq.
- Amid, Hasan. (1390). Farhang Amid. 38th edition. Tehran: Amir Kabir Publishing.
- Arianpour, Manouchehr; Arianpour, Abbas. (1389). English Academic Dictionary. 9th edition. Tehran: Jahan Rayaneh Amin Publishing House.
- Berlin, Aiziya. (1379). Four Articles on Freedom. Translated by Mohammad Ali Movahhed. Tehran: Kharazmi Publications.
- Bonyanian, Hassan. (1379). A Model on the Analysis of Harms vs. the Islamic Revolution. Collection of Articles on the Analysis of Harms of the Islamic Revolution. Tehran: Office of the Representative of the Supreme Leader at Sharif University of Technology.
- Dabiri, Solmaz and Padidar, Azam, (1400). Principles of Political Education from the Perspective of the Holy Qur'an, Bi-Quarterly Journal of Islamic Revolutionary Guard Corps Training, Jihadi Training Faculty, Imam Hussein (AS) University of Officers and Guards Training, Year 10, No. 21, Spring, pp. 22-1.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1373). Dehkhoda Dictionary. Tehran: Tehran University Press.
- Fadlallah, Seyyed Muhammad Hossein. (1419 AH). Tafsir min Wahyi al- Qur'an. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing.
- Haji, Mohammad Ali. (1380). Anaysis of the Harms of Religious Education, Encyclopedia of Imam Ali (AS). First Edition. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications.
- Ibn Manzoor, Mohammad. (1988). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Jil.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1384). Right and Duty in Islam. Qom: Israa Publishing Center.
- Khosrovani, Zahra, Jafarinejad, Masoud, Golshani, Alireza, (1398). Study of the Desired Lifestyle of Political Agents in Accordance with the Qur'an, the Tradition of the Infallibles (AS) and Reason in Line with the Iranian Islamic Model of Progress, Intercultural Studies, No. 41, pp. 31-58.
- Ma'rifat, Mohammad Hadi. (1373). Tafsir and Mofasseran. Qom: Al-Tamhid.
- Maalouf, Lewis. (1384). Al-Munjid fi al-Lughah. Qom: Dar al-Ilm Publications.
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1392 AH). Bihar al-Anwar. Tehran: Al-Maktaba al-Islamiyyah.
- Maraghi, Ahmad ibn Mustafa. (1425 AH). Tafsir al-Maraghi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Mayyah, Abdorrahman. (1382). Political Terms. Qom: Parsayan Publications.
- Mirzaei, Najaf Ali. (1388). Dictionary of Contemporary Terms. Tehran: Farhang Muaser.
- Mo'in, Mohammad. (1386). Mo'in Dictionary. 3rd edition. Tehran: Zarrin Publications.

- Modarresi, Sayyid Muhammad Taqi. (1419 AH). *Min Huda al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Muhibbi al-Hussein.
- Motahari, Morteza. (1378). *Notes of Martyr Motahari*. Qom: Sadra Publications.
- Mughniyah, Mohammad Javad. (1363). *Al-Tafsir al-Mubin*. Qom: Be'sat Foundation Publications.
- Mustafavi, Hassan. (1375). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Na'ini, Mohammad Hossein. (1334 AH). *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah*. Edited and revised by Seyyed Mahmoud Taleqani. Tehran: s.n.
- Sadeghi Tehrani, Muhammad. (1419 AH). *Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*. Qom: Maktaba Muhammad al-Sadiqi Tehrani.
- Saghafi Tehrani, Mohammad. (1398). *Tafsir Ravan Javid*. Tehran: Burhan Publications.
- Seyyed Bagheri, Seyyed Kazem, Namdar Hasan; Molla Shafi'i Batoul. (1392). "Analysis of Harms of Political Power from the Perspective of the Holy Qur'an". *Political Science Quarterly*. Volume 16. No. 62. pp. 7-37
- Seyyed Bagheri, Seyyed Kazem. (1398). *Political Power from the Perspective of the Holy Quran*. Third Edition. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute Publication Organization.
- Seyyed Razi, Muhammad bin Hussein bin Musa. (1379). *Nahj al-Balaghah*. Translated by Seyyed Jafar Shahidi. Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Taleqani, Seyyed Mahmud. (1362). *Partow-i az-Quran*. Tehran: Intishar Corporation.
- Tayyib, Seyyed Abdul Hossein. (1366). *Tafsir Atyab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam Publishing.
- Velaei, Isa. (1377). *Fundamentals of Politics in Islam*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Wemeier Sally (2003). *Advanced Learner's dictionary of current English*. London: Oxford University press.
- Wemeier Sally (2003). *Advanced Learner's dictionary of current English*. London: Oxford University press.

## | Extended Abstract |

## Analyzing the Harms of Performance of Government Agents based on the Qur'anic Teachings

Seyed Ebrahim Masoumi

### Objective:

One of the most important problems that occur in any political system is the harm that occurs after its establishment and consolidation. Therefore, in all political systems, the concern of the people is the type of performance of the agents. Therefore, by identifying and controlling the harms in the theoretical and practical fields, governments can remain immune to deviations and dysfunction (Objective). The present article, with a content analysis approach, deals with two existential levels of insight and action in analyzing the performance of the agents of the political system.

### Methodology:

In the research method, it can be said that there are two types of interpretive styles among the great interpreters, which are the sequential style and the other is thematic interpretation. In the thematic interpretation style, the interpreter presents the surrounding issues and problems such as political, social, cultural, moral, etc. to the Holy Qur'an and searches among the verses to explain their answers and extracts the verses that refer to that issue and problem. The research method in this article is in the thematic style, meaning that the issues and problems are presented to the Holy Qur'an and then, the Qur'anic opinion on this specific issue is explained. The analysis of the harms of performance of agents in political systems from the perspective of the Qur'an, based on the interpretive method of Shahid Al-Sadr, examines the challenges and obstacles existing in the realization of Islamic principles and values in the administration of social affairs. Shahid Al-Sadr, emphasizing the concept of "interrogation" as an interpretive method, conducts a deeper analysis of the Quranic texts and believes that in order to achieve Quranic theories, one must approach the divine word in an active and questioning manner. Shahid Al-Sadr believes that by using this method, one can discover the different semantic layers of the Qur'an and, based on it, provide solutions to improve the performance of agents.

### Findings:

From the perspective of Shahid Al-Sadr, political agents must adhere to Islamic principles in their decision-making and policy-making. These principles include visionary and practical harms. Practical harms include rebellion by agents, restriction, harassing the people of the society, humiliation of people, and oppression (oppression due to incapacity), and visionary harms include agents' self-conceit, agents' narcissism, and their lack of critical spirit. According to Shahid Al-Sadr's theory of interrogation, in order to correct these harms, new questions must be raised that reflect the needs of society today. These questions must be based on Islamic values

so that they can provide effective solutions to improve the performance of agents. Finally, the analysis of the harms of agents' performance in the visionary and practical fields is one of the important topics in analyzing the performance of government systems, especially in religious governments. This analysis examines the behaviors and attitudes of agents and can have profound effects on the efficiency and legitimacy of governments, and can also lead to social dissatisfaction and people's distrust of the government system. Factors such as awe, weakness of character, ignorance, ego, and power have been identified as effective factors in causing these harms. These factors can cause agents to deviate from moral and religious principles. The consequences of undesirable behavior by agents not only disrupt proper interactions between people and officials, but can also lead to distrust and public dissatisfaction. Also, to deal with these harms, recommendations have been provided, including recommendations for humility, asceticism, tolerance, and justice. Also, emphasizing the need to adhere to religious and moral obligations can help reduce these harms.

### **Conclusion:**

Finally, the visionary harms include the self-suppression of agents, their narcissism, and the lack of uncritical spirit, and the action harms include the rebellion of agents, restriction, harassment of the people of society, their humiliation and oppression (oppression due to disability). This analysis examines the behaviors and attitudes of agents and can have profound effects on the efficiency and legitimacy of governments. Ultimately, accurate recognition of these harms and analysis of the behavior of agents from different perspectives, especially from religious and moral perspectives, is necessary in order to provide effective solutions for their prevention and treatment.

This research can be used as a reliable source for researchers and interested parties and to better understand this issue. The results of this research can also help decision-makers and political and social activists in diagnosing the harms in this regard against the agents and reducing them.

**KEYWORDS:** Analysis of the harms, Performance, Government Agents, Teachings of the Holy Qur'an

## A Three-Dimensional Conceptual Model of Accountability in Social Systems Based on the Qur'an and Hadiths

Mehdi Amiri<sup>1</sup> 

1. Assistant Professor, Department of Educational Sciences and Counseling, Payam Noor University, Tehran, Iran,  
[m.amiri@pnu.ac.ir](mailto:m.amiri@pnu.ac.ir)

### Research Article



### Abstract

This research aims to present a three-dimensional model of accountability in social systems based on the Holy Qur'an and its validation in universities through a multi-study mixed research. In the first part of the research, a conceptual framework of accountability in social systems was extracted based on a qualitative categorical content analysis of the verses of the Holy Qur'an using a cyclical process of analysis (including four stages of data collection, revivalist data reduction, data organization and analysis, and interpretation and conclusion). This framework has been formed in three dimensions: foundations (including righteousness, non-arrogance, piety, faith, divine knowledge, righteous deeds, and divine scales), obstacles (including disbelief, misguidance, doubt, evil deeds, deceit, and breach of contract), and enabling factors (including divine support, stability, peace, trust, insight, honesty, good deeds, and responsibility). Using the qualitative content analysis method and semi-structured interviews, the validity of this framework developed in universities has been confirmed and validated through the reliability technique and expert review methods and self-review as a social system under study and a conceptual framework.

**KEYWORDS:** Accountability, Qur'an, Hadiths, Social System, Responsibility.

Received: 2024-10-06 | Received in revised form: 2024-12-29 | Accepted: 2025-01-21 | Published online: 2024-12-21

◆ How to cite: Amiri, Mehdi(1403SH): A Three-Dimensional Conceptual Model of Accountability in Social Systems Based on the Qur'an and Hadiths, *quran and social sciences*, 4(16), p102-141, [10.22034/araq.2024.216762](https://doi.org/10.22034/araq.2024.216762)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



## مدل مفهومی سه بُعدی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن و روایات

مهدی امیری<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه علوم تربیتی و مشاوره، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران، m.amiri@pnu.ac.ir

### چکیده

هدف این پژوهش ارائه مدل سه‌بعدی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم و اعتباریابی آن در دانشگاه‌ها از طریق یک پژوهش ترکیبی چند مطالعه‌ای بود. در بخش اول پژوهش یک چارچوب مفهومی از پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی بر اساس تحلیل محتوای کیفی مقوله‌ای آیات قرآن کریم با استفاده از فرایند چرخه‌ای تحلیل (مشمول بر چهار مرحله گردآوری اطلاعات، تقلیل احیاگرایانه داده‌ها، سازمان‌دهی و تحلیل اطلاعات و تفسیر و نتیجه‌گیری) استخراج گردید. این چارچوب در سه بُعد مبانی (مشمول بر حق‌گرایی، عدم تکبر، تقوا، ایمان، اطلاعات الهی، عمل صالح و موازین الهی)، موانع (مشمول بر کفرورزی، گمراهی، تشکیک، سیئات، فریبکاری و پیمان‌شکنی) و عوامل زمینه‌ساز (مشمول بر توفیق الهی، پایداری، آرامش، توکل، بصیرت، درستکاری، اعمال حسنه و مسئولیت‌پذیری) شکل گرفت و از طریق فن اعتمادپذیری و روش‌های مرور متخصصان و خودبازبینی با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و بهره‌گیری از مصاحبه نیمه ساختاریافته، اعتبارپذیری این چارچوب توسعه داده‌شده در دانشگاه‌ها به‌عنوان یک سیستم اجتماعی موردبررسی و چارچوب مفهومی تأیید و اعتباریابی شد.

**کلیدواژه‌ها:** پاسخگویی، قرآن، روایات، سیستم اجتماعی، مسئولیت‌پذیری.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۰۲ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: امیری، مهدی (۱۴۰۳): (مدل مفهومی سه بُعدی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن و روایات)، قرآن و علوم اجتماعی، ۴(۱۶)، ۱۴۱-۱۰۲، 10.22034/arq.2024.216762

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



## ۱. مقدمه

انسان بر خلاف سایر موجودات عالم هستی موجودی ناطق به معنای صاحب عقل و خرد است و به دلیل همین ویژگی‌های ذاتی، افعال و کردار او نیز برا این اساس سنجیده می‌شود و لذا مسئولیت انجام هر گونه عملی را بر عهده دارد. مسئولیت‌پذیری جامع و برآیند تمام ویژگی‌هایی است که در انسان به ودیعه گذاشته شده؛ از این رو می‌توان گفت اصل مسئولیت‌پذیری امری فطری بوده که ریشه در نهاد انسان دارد (روم: ۳۰). انسان‌ها به مقتضای نیازهای مختلف جسمی و روحی خود باید پاسخ مناسبی به این نیازهای خویش دهند که یکی از این نیازها، نیازهای مرتبط با امور و ارتباطات اجتماعی و وظایف او در برابر دیگران یا همان مسئولیت‌پذیری است. مسئولیت‌پذیری هم مانند سایر امور فطری نیازمند تقویت و شکوفایی است و تقوا و ایمان، به معنای عام و در جوامع مسلمان، دو زمینه اصلی مسئولیت‌پذیری در زندگی است. از یک طرف اگر انسان تقوای فطری نداشته باشد، از مسئولیت‌های فردی و اجتماعی خود شانه خالی می‌کند و از طرف دیگر قرآن در آیات متعددی بیان می‌کند که کسانی که ایمانشان ضعیف بوده و هنوز ایمان، در قلوبشان مستقر نشده، همچنین دچار شک و تردید هستند<sup>۱</sup> (توبه: ۴۵) در انجام وظایف محوله با شکست روبه‌رو می‌شوند؛ لذا هرگاه کسی در انجام امری قاطع باشد، هرچند این امر دنیوی باشد، می‌تواند مسئولیتی را که از وظایف او حاصل می‌شود به انجام برساند؛ اما کسی که برای انجام کاری، دچار شک و تردید است، نمی‌تواند در انجام آن کار موفق باشد (رستمیان، ۱۳۹۳: ۴۷)؛ بنابراین از آنجا که وظیفه‌شناسی، لازمه پاسخگویی صحیح و مناسب در همه زمینه‌ها به خصوص در اموری که بر عهده انسان گذاشته شده است و از سوی دیگر پاسخگویی، از منظر دینی مبتنی بر تقوا و ایمان است؛ اهمیت دوچندان تقوا و ایمان در زمینه پذیرش مسئولیت و پاسخگویی آشکار می‌گردد.

۱. «وَأَرْتَابٌ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ»؛ دل‌هایشان با شک و تردید آمیخته است؛ آن‌ها در تردید خود سرگردانند.

پاسخگویی،<sup>۱</sup> ابزاری برای دادن توضیح متعهدانه اعمال و تصمیمات نهاد به فرد یا نهاد دیگر (الوانی و احمدی، ۱۳۹۲: ۸) است. این امر، شامل هرگونه سازوکاری است که کارگزار یا وکیل را در برابر ذی‌نفعان پاسخگو می‌نماید (Mulgan, ۲۰۰۲: ۳). همچنین پاسخگویی به فرایندهایی گفته می‌شود که بر اساس آن شهروندان، مدیران دولتی را در برابر اقداماتشان مسئول می‌سازند (Aucion & Heintzman, ۲۰۰۰: ۴۷).

پاسخگویی، برای افراد مختلف معانی متفاوتی دارد (Mulgan, ۲۰۰۲: ۵) و ارائه تعریف مشترک و مورد توافق همه در مورد آن دشوار است (Pollitt and Hupe, ۲۰۱۱: ۶۴۵)؛ اما آنچه همه صاحب‌نظران در مورد آن اتفاق نظر دارند پیچیدگی، ابهام و وابستگی پاسخگویی به بستر و زمینه، سازمانی مورد بررسی است (Ebrahim & Weisband, ۲۰۰۷: ۱۵) به همین دلیل برخی از محققان معتقدند برای شناسایی و فهم ماهیت اصلی پاسخگویی و درک کارکردهای آن در زمینه و بسترهای مختلف و ارائه یک چارچوب مفهومی شفاف بایستی ذی‌نفعان گوناگون پاسخگویی را شناخت (Bergsteiner & Avery, ۲۰۰۸: ۶۳۱; Dubnick, ۲۰۰۵: ۳۷۷) در حالی که برخی محققان دیگر پاسخگویی را پدیده‌ای اجتماعی می‌دانند که توسط ذی‌نفعان در یک سیستم شکل می‌گیرد (Ebrahim, ۲۰۱۰: ۱۰۵).

در جمع‌بندی این مفهوم می‌توان گفت که به‌طور کلی پاسخگویی عبارت است از عمل مسئول دانستن و مورد پرسش واقع شدن سیستم‌های اجتماعی و افرادی که در این سیستم‌ها در قبال وظایف محوله مسئولیت دارند یا به عبارتی دیگر دلیل آوردن یا دلیل خواستن برای کارهای انجام‌شده و وظایف و امور انجام‌نشده و در بُعد اجتماعی به فرایندهایی گفته می‌شود که شهروندان، حاکمان را در برابر مسئولیت‌های محوله و برای رفتار و عملکردشان مسئول می‌دانند. پاسخگویی در این پژوهش شامل هرگونه ذهنیت (شناخت)، بینش و نگرش (عواطف) و حرکات و سکناتی (عمل - رفتار) است که فرد مسئول در سیستم اجتماعی

1. Responsiveness.

در برابر ذی‌نفعان متعدد باید به آن توجه داشته باشد و آن را به‌عنوان راهنمای فعالیت‌های خود مدنظر داشته باشد؛ از این رو که مطابق با آموزه‌های قرآنی، همه اعضا و جوارح انسان و حتی هر آنچه آدمی در ذهنیت خود نسبت به دیگران و نسبت به انجام یا عدم انجام بعضی اعمال دارد زمینه پاسخگویی را برای او فراهم می‌کند و لذا باید در برابر همه این مجموعه ذهنیات و اعمال هم در برابر خود، هم در برابر دیگران و هم در مقابل خداوند متعال پاسخگو باشد و این پاسخگویی شامل مجموعه‌ای متشکل از ادراکات، بینش‌ها و اعمال نسبت به ذی‌نفعان متعدد و مختلف است.

بر اساس آموزه‌های دینی بهترین راه برای ایجاد و توسعه عدالت اجتماعی، گسترش مفهوم مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی است (اصغری، ۱۳۸۳: ۳۲۶)؛ زیرا مطابق با آیات الهی و آموزه‌های دینی یک انسان باایمان نه تنها در این جهان و در برابر صاحبان حق بلکه در جهان دیگر نیز خود را پاسخگو در برابر اعمال خود می‌داند و در آن روز راه مقرّی از اعمال خود و حکومت الهی ندارد: «و لا يُمَكِّنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ». از دیدگاه اسلام، انسان «موجودی پاسخگو» است و معاد یکی از اصول دین اسلام است که به‌موجب آن انسان باید پاسخگوی تمام اعمال و رفتارهای خود باشد (علیخانی، ۱۳۸۴: ۵۶) در همین زمینه قرآن کریم در سوره انبیاء آیه ۲۳ «لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»؛ به‌جز خداوند، همه را مورد بازخواست و پرسش معرفی می‌کند.

در اسلام، کارگزاران و حاکمان عالی اسلامی باید نسبت به فعالیت زیردستان و افراد زیرمجموعه خود نظارت و حسابگری دقیق داشته و از آن‌ها در برابر مسئولیت‌های محوله پاسخ بخواهند (فولادی و شفیعی، ۱۳۹۷: ۱۹۵). در چارچوب بینش و باورهای اسلامی، پاسخگویی همانا بیان عرفی «انجام تکلیف» است. از این منظر، اصولاً فقه اسلامی بر پایه‌ی دوسویه‌ی «وظیفه - پاسخ» یا «تکلیف - انجام» شکل گرفته و بر مبنای چارچوب پاسخگویی ویژه‌ی خود، نظام‌مند شده است (نبوی، ۱۳۸۳: ۱۵۵). مؤمنان، از آن رو به تکالیف تقریبی و تعاملی خود عمل می‌کنند که در نظام تکوین و تشریح الهی، باید پاسخگوی تمامی لحظات

عمر کوتاه و حیات گذرای خود در بارگاه قدس الهی باشند و بتوانند کارنامه‌ی موفق‌ی از اعمال و انتخاب اولویت‌های خود در برابر نعمت‌های الهی که به آن‌ها ارزانی شده داشته باشند (نبوی، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان چنین گفت که اهمیت پاسخگویی بر اساس آیات و روایات دینی و اسلامی در دو حوزه کلی فردی و اجتماعی ذکر شده است. از بُعد فردی، خداوند متعال اختیارات، توانمندی‌ها و ظرفیت‌هایی را در اختیار نوع بشر قرار داده و اهداف مشخصی را برای او مشخص کرده که در برابر این امور باید در برابر پیشگاه الهی پاسخگو باشد. به این معنا که نحوه بهره‌برداری از این استعدادها و ظرفیت‌ها بنا به اراده آزاد و قوه اختیار انسان مشخص می‌گردد چرا که آدمی ذاتاً موجودی صاحب تفکر و تعقل و دارای قوه تصمیم‌گیری آزاد بوده و خیر و شرش به دست خود او رقم می‌خورد و بنا بر فرموده آیات قرآنی، رشد و کمال و ضلالت و گمراهی‌اش به دست خود است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶) و در دادگاه عدل الهی باید در برابر این مسئولیت‌ها و آزادی‌ها پاسخگو باشد. چرا که طی مسیر زندگی او بنا به قواعد مختلف دینی (از جمله قاعده مهاجرت، قاعده جبر و اختیار، قاعده تفکر و تعقل و...) به دست خودش مشخص می‌گردیده است. همچنین این انسان در حوزه فردی در برابر اعضا و جوارح خود نیز پاسخگوست: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶)؛ زیرا آن‌ها اماناتی‌اند که به عاریه به دستش سپرده‌اند و باید در برابر به‌کارگیری آن‌ها در حیات دنیوی نیز پاسخگو باشد.

در حوزه اجتماعی نیز زمانی که مردم با قدرت انتخاب خود، اختیارات و وظایفی را در اختیار کارگزاران خود قرار دادند و قدرت خود را به‌واقع به مسئولان خود تفویض کردند، باید در برابر این تفویض اختیار به این مردم پاسخگو باشند. به عبارت دیگر هر مسئولیتی که دیگری بر دوش کارگزاری قرار داد طبعاً پاسخگویی را به همراه خواهد داشت؛ بنابراین هر مسئولیتی بنا به دایره شمول و وسعتش، ارتباط تنگاتنگی با حوزه پاسخگویی دارد.

## ۲. مسئولیت سیستم‌های اجتماعی در اسلام

برخلاف جوامع غربی فارغ از ارزش که دین یک امر شخصی و خصوصی است (Rice, ۱۹۹۹: ۳۴۸) در بسیاری از نقاط جهان اسلام، اسلام در همه جنبه‌های جامعه از جمله سیاست، اجتماع، قانون و اقتصاد ادغام شده است (Aribi & GAO, ۲۰۱۰: ۷۵). دیدگاه اسلام برخلاف آموزه‌های غربی در خصوص مفهوم مسئولیت اجتماعی سازمان، دیدگاهی کلی‌نگر و معنوی یکپارچه‌گرا بر اساس آموزه‌های قرآن و سنت است (Ahmad, ۲۰۰۲: ۱۵).

بنا به گفته الشاطیبی در آموزه‌های اسلامی، تعیین سودمند یا مضر بودن چیزی برخلاف نظریه‌های غربی، تنها منوط به استدلال انسان نیست بلکه استدلال انسانی فقط در چارچوبی از راهنمایی‌ها نقش ایفا می‌کند (Nyazee, ۲۰۰۰: ۲۰). لذا در اسلام، نقش عقل و تجربه در تثویز رفتارهای اقتصادی و فعالیت‌های تجاری با توجه به جنبه متعالی وجود انسانی و نیاز شدید او به هدایت الهی به دلیل محدودیت‌های ذاتی انسان، تأیید می‌گردد (Dusuki, ۲۰۰۸: ۷). در الگوی اسلامی، «پیوند شرعی» نقش حیاتی تری نسبت به «قرارداد اجتماعی» دارد و انسان را ملزم به تعهد همراه بافضیلت و آگاهی اخلاقی مطابق شرع در تعهدات خود رهنمون می‌سازد (Iqbal and Mirakhor, ۲۰۰۳: ۴۵) و بین حقوق و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی، تعادل برقرار می‌کند (Chapra, ۱۹۹۲: ۴۲۸) و از آنجا که شریعت و دین اسلام و مؤلفه‌های اصلی آن شامل، عقیده یا اعتقاد و ایمان<sup>۱</sup> به دلیل برخورداری از فقه اسلامی، باید از نظر زمانی، امری انعطاف‌پذیر، پویا و مرتبط با امور روز باشد (Dusuki, ۲۰۰۸: ۸) مرزهای آن (شریعت)، فراتر از افق محدود قانون است (Sardar, ۲۰۰۳: ۴۲) و مجموعه‌ای از هنجارها، ارزش‌ها و قوانین است که شیوه زندگی اسلامی را تشکیل می‌دهد (Ahmad, ۲۰۰۲: ۱۴) لذا مفهوم مسئولیت اجتماعی کاملاً در پیوند مذهبی محاط<sup>۲</sup> شده است (Dusuki, ۲۰۰۸: ۱۴).

1. faith

2. inscribed

در آموزه‌های اسلامی و به‌طور کلی در اسلام، مسئولیت اجتماعی سازمان فقط به ملاک تعیین شده توسط شورای مشورتی شرع<sup>۱</sup> محدود نمی‌شود، بلکه در حقیقت با پذیرش ارزش آگاهی الهی<sup>۲</sup> (تقوا) در همه شرایط، معنای گسترده‌تری را شامل می‌شود (Arsad et al, ۲۰۱۴: ۱۶۵)؛ از این رو همه افراد در سازمان باید در هر موقعیتی نقش و مسئولیت خود را به‌عنوان خادمان و معاونان ایفا کنند (Dusuki, ۲۰۰۸: ۱۵)؛ بنابراین اندیشمندان مختلفی از جمله اریبی و ژائو (Aribi & GAO, ۲۰۱۰: ۷۷) معتقدند که نظریه‌های مختلفی همچون تئوری نمایندگی<sup>۳</sup>، نظریه ذی‌نفعان<sup>۴</sup>، نظریه مشروعیت<sup>۵</sup>، نظریه اقتصاد سیاسی<sup>۶</sup>، نظریه پاسخگویی<sup>۷</sup> و نظریه نهادی<sup>۸</sup> نظریه‌هایی هستند که در زمینه اقتصادهای بازار غربی توسعه و رواج یافته‌اند و کاربرد آن‌ها در سایر نقاط جهان به‌ویژه جوامع اسلامی که مشاغل در یک زمینه فرهنگی متفاوتی فعالیت دارند، جای سؤال دارد. همچنین، السراگ معتقد است که اصول اخلاقی اسلامی، چارچوب وسیع‌تری برای مسئولیت اجتماعی سازمان، فراهم می‌کند؛ زیرا از نظر مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی، مسلمانان بر این باورند که آنچه در این دنیا انجام می‌دهند در آخرت (زندگی پس از مرگ) نتیجه می‌یابد (Elasrag, ۲۰۱۵: ۵).

چارچوب‌های نظری موجود در مورد افشای مسئولیت اجتماعی سازمان‌ها، به‌ندرت دین را به‌عنوان پایه‌ای در توضیح اینکه چرا سازمان‌ها اطلاعات اجتماعی را افشا می‌کنند و همچنین در ارزیابی عملکرد سازمان از نظر تکمیل تعهد خود نسبت به خدا، جامعه و اکوسیستم، به رسمیت می‌شناسند (Haniffa and Cooke, ۲۰۰۷: ۳۹۴)؛ از طرف دیگر، انجام تحقیقات در خصوص پاسخگویی و حسابرسی در سازمان‌های مذهبی امری چالش‌برانگیز است زیرا

1. shariah advisory council (SAC)
2. godconsciousness
3. agency theory
4. stakeholder theory
5. legitimacy theory
6. political economy theory
7. accountability theory
8. institutional theory

درک و طبقه‌بندی فعالیت‌های مختلف انجام‌شده توسط سازمان‌های مذهبی ضروری است. سازمان‌های مذهبی معمولاً توسط افراد کاریزماتیک تأسیس می‌شوند که احساس می‌کنند نوعی هدف الهی وجود دارد که معتقدند مهم‌تر از پیروی از قوانین یا مقررات ساخته‌شده توسط انسان است. از دیگر چالش‌های ارزیابی میزان پاسخگویی سازمان‌های مذهبی این است که بخش اعظم کار و خروجی چنین سازمان‌هایی به موضوعات مربوط به روح می‌پردازد که به‌راحتی قابل اندازه‌گیری نیست. همچنین اندازه‌گیری دین که یکی از محصولات سازمان‌های مذهبی است دشوار است (Basri and Abdul Khalid, ۲۰۱۲: ۲۹).

آنچه در خصوص مفهوم مسئولیت اجتماعی سازمان در ادبیات اسلامی می‌توان بیان کرد این است که توسعه درک این مفهوم با بحث و بررسی مستقیم یا غیرمستقیم آن در اخلاق تجارت اسلامی آغاز شده است؛ زیرا مسئولیت اجتماعی سازمانی، ارتباط بسیار زیادی با رفتار اخلاقی تجارت دارد. درک مفهوم مسئولیت اجتماعی سازمان در اسلام می‌تواند به‌طور غیرمستقیم از چهار اصل اخلاقی نظریه اقتصاد اسلامی یعنی وحدت، تعادل، اراده آزاد و مسئولیت حاصل شود (Wan Jusoh et al, ۲۰۱۴: ۵۸) در همین زمینه، عثمان ریاض میر و همکاران معتقدند که سازمانی که وظایف خود را مطابق با اصول شرع انجام دهد، طبیعتاً به‌نوعی مسئولیت اجتماعی سازمان را عملیاتی کرده است (Riaz Mir, Usman et al, ۲۰۱۶: ۷۹) و این امر نشان‌دهنده ارتباط تنگاتنگ اصول دین اسلام با آموزه‌های اخلاقی در سازمان‌ها و سیستم‌های اجتماعی است.

در آموزه‌های اسلامی، هر مسلمان به‌عنوان یک موجود اجتماعی در نظر گرفته می‌شود که نمی‌تواند نقش و مسئولیت خود را در برابر جامعه یا هر یک از هموعان خود نادیده بگیرد و انزوا را حتی به‌منظور پرستش الهی برگزیند (Majallah-al-Ahkam, ۲۰۰۱). در آموزه‌های اسلامی، مسئولیت اجتماعی تنها وظیفه دولت نیست بلکه کلیه اعضای جامعه تشویق می‌شوند که فداکاری کرده و ثروت خود را صرف فقرا و نیازمندان جامعه نمایند درحالی‌که انتظار پاداش متقابل را فقط از جانب خداوند دارند (Dusuki, ۲۰۰۸: ۱۶). ذی‌نفعان

پاسخگویی در سیستم (سازمان، بنگاه) اجتماعی اسلامی را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد که در جدول شماره ۱ به‌طور خلاصه به آن اشاره شده است.

جدول شماره ۱. ذی‌نفعان پاسخگویی در مؤسسات اجتماعی اسلامی<sup>۱</sup>

جزئیات	گروه پاسخگویی
روابط بین موسسه و بنگاه اجتماعی پاسخگویی <sup>۳</sup> با طرف‌هایی که محیط این سازمان‌ها را شکل می‌دهند: دولت: بنگاه‌های اجتماعی اسلامی پاسخگویی قوانین و رهنمودهای تعیین شده توسط دولت هستند. اهدآکنندگان: بنگاه‌های اجتماعی اسلامی، مسئولیت بالایی در قبال اهدآکنندگان دارند تا این اطمینان حاصل شود که منابعی را که دریافت کرده‌اند مطابق با اهداف ارائه شده و عاقلانه استفاده شده باشند.	پاسخگویی رو به بالا <sup>۲</sup>
رابطه بین بنگاه‌های اجتماعی اسلامی با طرف‌هایی که سعی در تأثیر بر آن‌ها دارند (زیردستان، مشتریان، ذی‌نفعان): زیردستان/مشتریان: بنگاه اجتماعی اسلامی باید به آن‌ها خدمت کند، زیرا تمرکز اصلی بر دستیابی به اهداف آن‌هاست. شرکا/متحدان: آن‌ها با بنگاه‌های اجتماعی اسلامی در زمینه اهداف مشابه در خدمت عموم مردم هستند.	پاسخگویی رو به پایین <sup>۵</sup>
رابطه بین بنگاه‌های اجتماعی اسلامی با طرف‌هایی که در درون خود سازمان هستند. اعضا: ایفاگران نقش‌های مهم در درون سازمان و سازمان. داوطلبان/کارمندان: کسانی که فعالیت‌ها و مأموریت‌های بنگاه اجتماعی اسلامی را در میدان عمل انجام می‌دهند.	پاسخگویی درونی: <sup>۸</sup>

1. Agyemang, 2009: 19-28; Ebrahim, 2010: 101-121; Jacobs & Wilford, 2007; Lee, 2004: 3-15; Leen, 2006; Najam, 1996: 339-354; O'Dwyer & Unerman, 1996: 446-471.

2. upward accountability

3. islamic social enterprise

4. donors

5. downward Accountability

6. beneficiaries/clients

7. partner/alliance

8. inwardly accountability

9. members

10. volunteers/staffs

جزئیات	گروه پاسخگویی
<p>رابطه بین بنگاه اجتماعی اسلامی با طرف‌هایی که مسئولیت‌ها را با یکدیگر به اشتراک بگذارند.</p> <p>رسانه: یک ابزار ارتباطی برای بنگاه (موسسه) اجتماعی اسلامی که نقش مهمی برای اطمینان از فعالیت‌های این سازمان‌ها و اینکه تصمیمات به اطلاع مردم رسانده می‌شود.</p> <p>موکلان:<sup>۲</sup> نقش آن‌ها به‌عنوان یک گروه ویژه برای پاسخگویی خارجی در بنگاه (موسسه) اجتماعی اسلامی.</p> <p>عمومی:<sup>۳</sup> بنگاه (موسسه) اجتماعی اسلامی برای پاسخگویی به اعتماد عمومی به عموم مردم و بقای بنگاه (موسسه)، باید این اقدام را انجام دهند.</p>	<p>پاسخگویی افقی<sup>۱</sup></p>

نگاه اسلام به مقوله پاسخگویی تا حدی متفاوت از این مفهوم در مقایسه با دیدگاه غربی است و مبتنی بر دو موضوع اصلی توحید (وحدت و یگانگی خداوند) و حاکمیت الهی شکل گرفته است؛ لذا پاسخگویی در اسلام نه تنها برای ذینفعان بلکه برای و در برابر خداوند نیز مدنظر قرار گرفته است. همچنین مطابق با آموزه‌های اسلامی، پاسخگویی انسان هم به امور دنیوی و هم به امور اخروی مربوط است و با مفاهیمی همچون اخلاق ارتباط تنگاتنگ دارد و مکمل مدیریت دولتی در یک حکومت دموکراتیک و مردم‌سالار است که می‌تواند، زمینه حکمرانی مطلوب و صحیح را فراهم آورد.

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان چنین گفت که در آموزه‌های اسلامی مسئولیت اجتماعی سیستم‌ها و سازمان‌ها در وهله اول متکی بر یکسری اصول و اعتقادات دینی و مذهبی همچون ایمان و تقوا است و دین بر تمامی جنبه‌های اجتماعی جامعه سایه افکنده و ثانیاً امری جمعی بوده و تک‌تک افراد جامعه نسبت آن مسئول و پاسخگو هستند؛ همچنین در آموزه‌های اسلامی این مسئولیت اجتماعی پیوند تنگاتنگی با تعهد اخلاقی افراد دارد و لذا در دین مبین اسلام مسئولان و

1. horizontal accountability

2. constituents

3. public

کارگزاران به‌عنوان خادمان مردم تلقی می‌شوند و در نهایت چارچوب این مسئولیت اجتماعی به دلیل اعتقاد مسلمانان به جهان آخرت و پس از مرگ، چارچوب وسیع‌تر و جامع‌تر و دیدگاهی کلی و همه‌جانبه‌تر است هرچند در عمل ممکن است این چارچوب‌ها و این مسئولیت اجتماعی رعایت نشود و فاصله بین تئوری و عمل در بعضی موارد زیاد باشد؛ ولی این امر چیزی از ارزش‌های واقعی دین مبین اسلام در بهره‌مند کردن آحاد مردم و سیستم‌های اجتماعی کم نمی‌کند و این عمل کارگزاران و عاملان است که وضعیت این سیستم‌های اجتماعی را به وضعیت مطلوب مدنظر اسلام نزدیک یا از آن دور می‌سازد.

از الزامات توسعه الگوی حکمرانی اسلامی و ایرانی، توسعه و تبیین الگوی پاسخگویی مبتنی بر مبنای و آموزه‌های اسلامی است؛ لذا این پژوهش به دنبال توسعه و طراحی یک چارچوب مفهومی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی بر مبنای قرآن کریم است. لازم به ذکر است چارچوب کشف‌شده از نظر اعضای هیئت‌علمی برخی از دانشگاه‌ها اعتباریابی شده است.

### ۳. پاسخگویی در آموزه‌های دینی و آیات و روایات

#### الف) پاسخگویی در آیات

از دیدگاه قرآن و روایات دینی، جهان آفرینش و به تبع آن حیات انسانی دارای حساب و کتاب دقیقی بوده و عبث آفریده نشده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵) و در سرتاسر این کتاب آسمانی (عنکبوت: ۲؛ مؤمنون: ۱۱۵؛ بلد: ۷؛ اسراء: ۳۴ و ۳۶؛ طلاق: ۸؛ انبیاء: ۱؛ غاشیه: ۲۶) و آموزه‌های دینی تأکید وافر بر مسئولیت خواهی، پرسشگری و حسابرسی شده است به طوری که انسان باید پاسخگوی امانتی باشد که به او سپرده شده است همان امانتی که آسمان و زمین و کوه‌ها از قبول آن سر باز زدند: «عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب: ۷۲).

اهمیت پاسخگویی بر اساس آیات قرآنی در دو حوزه کلی فردی و اجتماعی ذکر شده است. از بُعد فردی، خداوند متعال اختیارات، توانمندی‌ها و ظرفیت‌هایی را در اختیار نوع بشر قرار داده و اهداف مشخصی را برای او مشخص کرده که در برابر این امور باید در برابر پیشگاه الهی پاسخگو باشد به این معنا که نحوه بهره‌برداری از این استعدادها و ظرفیت‌ها بنا به اراده آزاد و قوه اختیار انسان مشخص می‌گردد؛ چرا که آدمی ذاتاً موجودی صاحب تفکر و تعقل و دارای قوه تصمیم‌گیری آزاد بوده و خیر و شرش به دست خود او رقم می‌خورد و بنا بر فرموده آیات قرآنی، رشد و کمال و ضلالت و گمراهی‌اش به دست خود است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» و در دادگاه عدل الهی باید در برابر این مسئولیت‌ها و آزادی‌ها پاسخگو باشد؛ چرا که طی مسیر زندگی او بنا به قواعد مختلف دینی (از جمله قاعده مهاجرت، قاعده جبر و اختیار، قاعده تفکر و تعقل و...) به دست خودش مشخص می‌گردیده است. همچنین این انسان در حوزه فردی در برابر اعضا و جوارح خود نیز پاسخگوست: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»؛ زیرا آن‌ها اماناتی‌اند که به عاریه به دستش سپرده‌اند و باید در برابر به کارگیری آن‌ها در حیات دنیوی نیز پاسخگو باشد. در حوزه اجتماعی نیز زمانی که مردم با قدرت انتخاب خود، اختیارات و وظایفی را در اختیار کارگزاران خود قرار دادند و قدرت خود را به واقع به مسئولان خود تفویض کردند، باید در برابر این تفویض اختیار به این مردم پاسخگو باشند. به عبارت دیگر هر مسئولیتی که دیگری بر دوش کارگزاری قرار داد طبعاً پاسخگویی را به همراه خواهد داشت؛ بنابراین هر مسئولیتی بنا به دایره شمول و وسعتش، ارتباط تنگاتنگی با حوزه پاسخگویی دارد.

## ب) پاسخگویی در روایات

احادیث و روایات متعددی در خصوص مسئله مسئولیت و پاسخگویی ذکر گردیده است از جمله: پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرمایند: «هر کس مسئولیت و مهتری مردمی را به عهده گیرد و با آنان به نیکی رفتار نکند، به ازای

هر روزی [که بر آنان مهتری کرده] هزار سال در لبه‌ای از دوزخ نگه‌داشته شود و با دست‌های زنجیرشده به گردنش، محشور گردد. پس اگر در میان آنان فرمان خدای متعال را برپا داشته باشد خداوند متعال او را آزاد کند و اگر ستم کرده باشد، خداوند او را در آتش دوزخ که ژرفایش به مسافت هفتادسال راه باشد، فرو اندازد» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۶، ۱۲: ۴۳۵). در جای دیگری نیز آن حضرت چنین فرمودند که: «هر صاحب نعمتی از نعمت‌هایش بازخواست می‌شود، مگر آنچه در جهاد یا حج مصرف‌شده باشد» (ابن بابویه، ۱۴۱۵ ق: ۲: ۲۲۱).

همچنین، پیامبر رحمت همگان را نسبت به مسئله پاسخگویی توجه داده و بیان فرمودند: <sup>۱</sup> «بدانید که همه شما مسئولید و همه شما نسبت به زیردستانش بازخواست می‌شوید؛ فرمانروای مردم، مسئول مردم است و نسبت به زیردستانش بازخواست می‌شود؛ مرد، سرپرست خانواده است و نسبت به آنان، بازخواست می‌شود؛ زن، مسئول خانه شوهر و فرزندان اوست و در برابر آنان، بازخواست می‌شود؛ برده، مسئول مال مالک خود است و در برابر آن، مسئول است؛ پس بدانید که همه شما مسئولید و همه‌تان در برابر زیردستان خود، بازخواست می‌شوید» (نیشابوری، صحیح مسلم، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۱۴۵۹، ح ۲۰؛ سنن ابی داوود، ۱۴۲۰ ق، ۳: ۱۳۰، ح ۲۹۲۸). امام سجاد علیه‌السلام نیز در باب مسئولیت‌پذیری والدین نسبت به فرزندان بیان می‌دارند که: «حق فرزند تو این است ... در سرپرستی وی مسئولیت داری که ادب او را نیکو کنی و به‌سوی پروردگارش رهنمون سازی و در فرمان‌برداری از او، نسبت به وظایف تو و خودش، یاری‌اش دهی» (تحف العقول ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۲۶۳). امام علی علیه‌السلام نیز بیان می‌دارند: «شما را درباره آنچه نسبت بدان بازخواست می‌شوید و به‌سوی آن می‌روید، به پروا داشتن از خدا سفارش می‌کنم؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «هرکسی گروگان کار خود است» و در جای دیگری می‌فرمایند: «خداوند شما را از خودش بر حذر می‌دارد و

۱. «أَلَا كَلَّمَكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ؛ فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكَلَّمَكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ».

بازگشت به سوی خداست» و «سوگند به پروردگارت که از همه آن‌ها درباره آنچه می‌کرده‌اند، پرسش می‌کنیم» (مفید، ۱۴۱۴ ق، ۳: ۲۶۱). آن حضرت، انسان را نسبت به هر چیزی که او را احاطه کرده مسئول دانسته و می‌فرماید: «از خدا بترسید درباره بندگان او و سرزمین‌هایش؛ زیرا شما حتی نسبت به قطعه‌های زمین‌ها و چارپایان نیز باید پاسخگو باشید. از خدا اطاعت کنید و نافرمانی او نکنید» (نهج البلاغه: خطبه ۱۶۷).

ایشان در فرمان حکومتی‌اش به مالک اشتر بیان می‌دارند که: «از انحصارطلبی در آنچه مردم در آن برابرنند و غفلت از آنچه در حوزه مسئولیت تو قرار دارد و در برابر دیدگان [مردم] روشن است، پرهیز؛ زیرا تو، به خاطر دیگران مؤاخذه خواهی شد و به‌زودی پرده‌های امور از برابر دیدگانت کنار خواهد رفت و داد ستم‌دیده از تو گرفته خواهد شد» (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، ۱: ۲۱۸). همچنین در جای دیگری چنین بیان کردند که: «به کاری مشغول باش که از آن سؤال خواهی شد.» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ۴: ۶۰۱).

در نهج البلاغه نیز مسئله پرسشگری و پاسخگویی دارای جایگاه و مقامی عالی و پسندیده است. امام علی (علیه السلام) پرسش و پرسشگری را کلید و دروازه دانش شمرده و در همین راستا در خطبه ۹۳ از مردم می‌خواهند که پیش از آنکه ایشان را از دست دهند، تمامی پرسش‌هایشان را با ایشان در میان بگذارند تا به آگاهی کامل برسند. امام در همین خطبه خود را محور و مدار جریان سالم پرسشگری و پاسخگویی دانسته، می‌فرماید: «اما اگر از دست بدهیم، در هنگامه جریان‌های ناخوشایند و مشکلات سهمگین، بسیاری از پرسشگران به دام می‌افتند و بسیاری از پاسخگویان به کارشان درمی‌مانند.»

آن حضرت تعهد، وظیفه‌شناسی و مسئولیت را مرز انسانیت به شمار می‌آورند و در خطبه ۱۷۵ غافلان بی‌مسئولیت را با عنوان «از خود بیگانگان و رها شدگان» مورد خطاب قرار می‌دهند و به آن‌ها اعلام می‌دارد که از تمامی کارها و اعمالشان بازخواست و پرسش خواهند شد و بر جدی گرفتن و مهم شمردن مسئولیت و وظیفه و انجام فرایض و اوامر الهی و اولویت‌بخشی به آن‌ها تأکید کرده و در

خطبه ۱۱۳ از مردم می‌خواهند آنچه را که خدا بر آنها واجب کرده، بدهکاری و دین خود تلقی کنند و از خداوند بخواهند که حقش را آن‌چنان که خواسته واجب کرده پیردازند. حضرت در خطبه ۱۷۶ می‌فرماید: «بکوشید از عهده مسئولیتی که خدا بر عهده شما گذاشته به‌درستی برآید و انجام‌وظیفه کنید».

همچنین در فرهنگ و قاموس نهج‌البلاغه بر مسئولیت ویژه عالمان و توانگران نیز تأکید شده است و بیان امام (ع) در حکمت ۴۷۸ و ۴۲۵ شاهد و گواه این مدعا است.

امام علی (ع) رویکرد نظارتی و پاسخگویی را نه تنها خوشان در خصوص کارگزاران و عاملان خود اجرا می‌کردند (نهج‌البلاغه: نامه ۴۰) بلکه به کارگزاران نیز توصیه‌ای می‌کردند که این امر را نسبت به افراد زیرمجموعه خود اجرایی کنند آنجا که می‌فرمایند: «آنگاه کارهایشان را بررسی کن و جاسوسانی راست‌گو و وفادار بر آنان بگمار، زیرا مراقبت نهانی تو از کارهای آنان، سبب امانت‌داری و مدارای ایشان با مردم است» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳)؛ آن حضرت در باب ضرورت پاسخگویی در مقابل مردم، به مالک اشتر می‌فرماید: «برای کسانی که به تو نیاز دارند، زمانی معین کن که در آن فارغ از هر کاری به آن پیردازی، برای دیدار با ایشان به مجلس عام بنشین، مجلسی که همگان در آن حاضر توانند شد و برای خدایی که آفریدگار توست، در برابرشان فروتنی نمای و بفرمای تا سپاهیان و یاران و نگهبانان و پاسبانان به یک‌سو شوند تا سخنگویان بی‌هراس و بی‌لکنت زبان سخن خویش بگویند که من از رسول‌الله (ص) بارها شنیدم که می‌گفت: پاک و آراسته نیست امتی که در آن امت زیردست نتواند بدون لکنت زبان حق خود را از قوی‌دست بستاند...» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳).

آن شایسته اداره استیناف امروزی است و برای شنیدن شکایات مردم در خصوص سوءاستفاده‌های اداری است، تأسیس کرد (الوانی و دانایی فرد، ۱۳۸۰).

به‌طورکلی پاسخگویی در حکومت امام علی (ع) جایگاه و اهمیت بالا و والایی دارد به‌طوری که ایشان استانداران خود را موظف به پاسخگویی به مردم کرده

بودند و این امر نمونه‌ای از پاسخگویی حاکمان و نظام سیاسی به مردم است (شهیدی، ۱۳۷۴). خود حضرت نیز به‌عنوان حاکم جامعه اسلامی، به‌طور مستقیم به اطرافیانش (رک. ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ ق، ۱۵: ۱۳۷) و به مردم پاسخگو بودند (رک. فیض الاسلام، ۱۳۵۱، خطبه ۱۷۲ و خطبه ۱۶۲). دومین نوع پاسخگویی در حکومت امام علی (ع)، پاسخگویی مدیران و نظام سیاسی به رده‌های بالاتر بود به‌طوری‌که امام، والیان و مدیران خود را حسابرسی می‌کرد و والیان و استانداران نیز که از این شیوه حکومت‌داری امام اطلاع داشتند، خود را موظف به پاسخگویی می‌دیدند (فیض الاسلام، ۱۳۵۱، خطبه ۱۷۲ و خطبه، ۱۶۲).

### ج) جمع‌بندی پاسخگویی در آیات و روایات

نگاه اسلام به پاسخگویی مبتنی بر دو موضوع اصلی است. مفهوم توحید (وحدت و یگانگی خداوند) و مفهوم مالکیت الهی (Maali, ۲۰۰۳؛ Maali, Bassam and Napier, Christopher, ۲۰۰۷). کمار الدین و اوزایر (۲۰۱۹) معتقدند که پاسخگویی در اسلام با دو مفهوم امانت و خلیفه الهی ارتباط نزدیک دارد. به این معنا که امانت نوعی اعتماد است که خداوند نسبت به همه نیازهای انسانی مسئولیت دارد. همچنین تمام منابع موجود در این جهان متعلق به خداوند (مالکیت) است و مردم فقط مدیریت آن منابع را بر عهده دارند. از طرف دیگر ارتباط پاسخگویی با مفهوم خلیفه به این صورت است که خلیفه کسی است که دارای قدرت است تا نیازهای انسانی را پاسخگو باشد و خلیفه، علاوه بر پاسخگویی در قبال خداوند باید در قبال دیگران نیز پاسخگو باشد (Kamaruddin, Muhammad Iqmal Hisham & Auzair, ۲۰۱۹).

محمد بیان می‌دارد که ادبیات پاسخگویی در آموزه‌های اسلامی از رابطه آن با زمینه اجتماعی غفلت کرده‌اند و همچنین فقدان شواهد تجربی که رابطه بین نظریه و عمل را در تحقیقات بررسی کند، مشهود است و علاوه بر این، ادبیات موجود در حوزه پاسخگویی اسلامی بر پاسخگویی عملکردی کوتاه‌مدت متمرکز است نه پاسخگویی استراتژیک (Mohamed, ۲۰۱۷).

معالی و همکاران (Maali et al, ۲۰۰۶) نیز معتقدند که پاسخگویی در اسلام دو نوع است؛ پاسخگویی به خداوند و پاسخگویی در برابر جامعه؛ همچنین، فاروق (Farook, ۲۰۰۷) معتقد است که سه اصل اساسی برای مبانی مسئولیت‌پذیری اجتماعی اسلامی وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. پاسخگویی بشر بر روی زمین؛ ۲. پاسخگویی الهی؛ ۳. وظیفه بشر برای امر به معروف و نهی از منکر.<sup>۱</sup> آنچه در سازمان‌های اسلامی مشهود است این است که حکمرانی خوب،<sup>۲</sup> سیستم کلی حقوقی، فرایندها و کنترل‌هایی که در داخل و خارج بر مدیریت یک نهاد باهدف حمایت از منافع همه ذینفعان برقرار شده (Hameed, ۲۰۰۷: ۱۶) شرط لازم برای پاسخگویی در اسلام است. همچنین سازمان متعهد به بالاترین استاندارد پاسخگویی، باید اقدام به تقویت شیوه‌هایی برای شفافیت،<sup>۳</sup> پاسخگویی و صداقت<sup>۴</sup> نماید (Basri, Hasan and Abdul Khalid, ۲۰۱۲: ۳۰).

به‌طور کلی اصل مسئولیت و پاسخگویی مدیران و کارگزاران در مقابل مردم و ذی‌نفعان، یکی از اصولی است که در آیات و روایات اسلامی بر آن تأکید زیادی شده است. برای شناسایی محورهای کلیدی این اصل مهم در سازمان‌دهی، مراجعه به آیات و روایات وارده از معصومین راهگشاست که به چند نمونه آن اشاره می‌گردد:

**پاسخگویی مدیران و کارگزاران در مقابل مردم؛ پیامبر اکرم (ص)**  
می‌فرمایند: «آگاه باشید همه شما در برابر تعهدات خود، نگهبان و مسئولید؛ پس حاکم و کارگزار در مقابل مسئولیتی که بر عهده دارد در برابر مردم مسئول و متعهد است» (نیشابوری، ۱۴۱۲ ق، ۳: ۱۴۵۹، ح ۲۰: سنن ابی داوود، ۱۴۲۰ ق، ۳: ۱۳۰، ح ۲۹۲۸).

**تعادل مسئولیت و پاسخگویی؛ امام علی (ع)** در نامه ۳۱ خطاب به فرزند بزرگوارش امام حسن (ع)، تعادل مسئولیت را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌فرماید: «بیش از تحمل خود بار مسئولیت‌ها بر دوش مننه که سنگینی آن

1. good and forbid evil

2. good governance

3. transparency

4. integrity

برای تو عذاب آور است» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). امام علی (ع) همچنین در جای دیگری چنین بیان می‌فرماید که: «هر که تو را در چیزی که طاقت آن را نداشته باشی تکلیف کند، در حقیقت در نافرمانی خود فتوا داده است» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۱۲۷۲).

**مسئولیت‌پذیری متناسب با توانایی؛** امام علی (ع) در نامه ۶۱ نهج البلاغه چنین می‌فرماید که: «استی انسان در کارهایی که بر عهده اوست و پافشاری در کاری که از مسئولیت او خارج است، نشانه ناتوانی آشکار و اندیشه ویرانگر است» (نهج البلاغه: نامه ۶۱).

**پاسخگویی مستمر در برابر مسئولیت؛** امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «اگر دیران تو را عیبی باشد و تو از آن غافلمانی بر آن بازخواست خواهی شد» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ لذا تفویض اختیار به زیردستان نمی‌تواند بهانه‌ای برای رفع مسئولیت مقام بالاتر گردد و در هر حال مدیر و مافوق باید پاسخگوی زیردستانش باشد.

**تکلیف‌گرایی در پاسخگویی؛** خداوند در آیه ۱۱۹ سوره بقره اهمیت تکلیف را چنین بیان می‌فرماید: «بِنَا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ»؛ ما تو را به حق، برای بشارت و بیم دادن (مردم جهان) فرستادیم؛ و تو مسئول (گمراهی) دوزخیان (پس از ابلاغ رسالت) نیستی! لذا بر این اساس رهبران و مسئولان در نظام اسلامی مأمور به وظیفه‌اند نه ضامن نتیجه هر چند این مأمور گزایی نباید دست‌آویزی برای کوتاهی و اهمال‌کاری باشد (مقیمي، ۱۳۹۵: ۷).

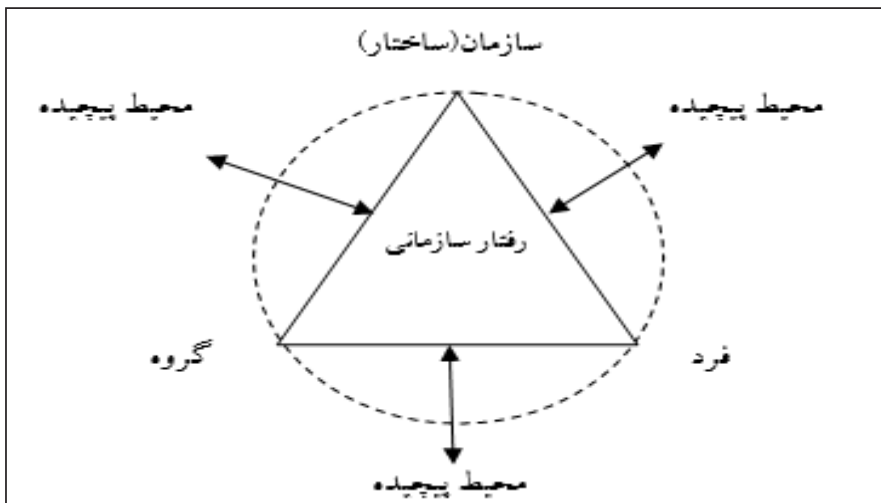
در جمع‌بندی این بخش می‌توان چنین گفت که پاسخگویی در اسلام هم پاسخگویی عمودی در برابر خداوند و هم پاسخگویی افقی نسبت به سایر افراد و جامعه را دربرمی‌گیرد و هر دو پاسخگویی برای ایمان یک مسلمان ضروری است (Sulaiman, ۲۰۰۵: ۳۷). از نگاه اسلامی باید کنترل و قوانینی برای هدایت رفتارهای شخصی و شغلی برای محافظت از حداقل استانداردها یا بازدارندگی در برابر اقدامات قانونی اعمال شود. به‌طور کلی در اسلام پاسخگویی نه تنها به ذینفعان بلکه پاسخگویی به خداوند است (Basri, Hasan and Abdul Khalid, ۲۰۱۲: ۳۱).

نکته دیگر اینکه، مفهوم پاسخگویی در اسلام به موازات مفهوم امانت‌داری است که در آن انسان، در قضاوت در خصوص اعمال خود، تحت تأثیر این ترس است که به خداوند باید پاسخ دهد. همچنین پاسخگویی در اسلام نه تنها برای ذینفعان بلکه برای خداوند نیز طراحی شده است. از سوی دیگر در آموزه‌های اسلامی پاسخگویی انسان هم در ارتباط با امور دنیوی و هم اخروی است (Basri et al, ۲۰۱۶: ۲۱۱) و لذا پاسخگویی در آموزه‌های دینی و اسلامی اولاً انجام تکلیف و وظیفه شرعی هر انسان مؤمن پرهیزکاری است و ثانیاً پاسخگویی امری چندجانبه و چندوجهی بین فردی و همچنین بین عبد و معبود است و نه صرفاً یک مسیر یک‌طرفه. همچنین پاسخگویی در آموزه‌های دینی امری بر خواسته از فطرت خداجو و حق‌جوی انسان بوده که ایمان و تقوای الهی زمینه‌ساز رشد و شکوفایی آن هستند که در صورت رشد صحیح آن می‌تواند منجر به توسعه عدالت اجتماعی در هر دو زمینه فردی و اجتماعی گردد. در دین اسلام، حکومت و مسئولیت همچون امانتی در دست حاکمان، مدیران و کارگزاران است و نظارت بر چگونگی استفاده و نگهداری از این امانت و ضرورت پاسخگویی در قبال این امانت را از مسلمات مبانی سیاسی و اعتقادی اسلام به شمار می‌آورند. دین مبین اسلام پاسخگویی را از دو بُعد فردی و اجتماعی و همچنین در رابطه مسئولیت فرد نسبت به اختیارات و توانمندی‌های خود و همچنین نسبت به پاسخگویی به خلق و با خالق مورد توجه قرار داده و در نهج‌البلاغه نیز پاسخگویی دارای جایگاه عالی و پسندیده‌ای است به طوری که در حکومت علوی (ع)، پاسخگویی به مطالبات مردم (حق‌الناس) از ابعاد روشن سیره سیاسی امام علی (ع) است.

#### ۴. چارچوب پیشنهادی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم

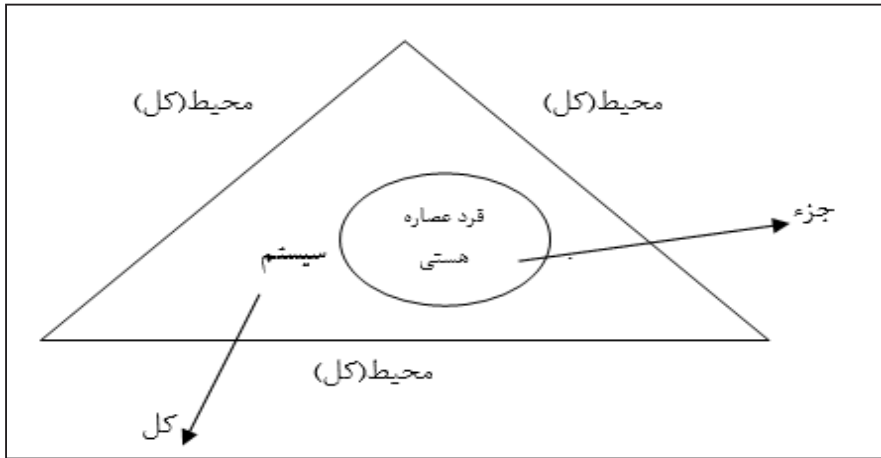
در دنیای پر تحول، پر بعد و دائم‌التغیر کنونی، سیستم‌های اجتماعی، سیستم‌های بسته‌ای نیستند که هیچ ارتباطی با محیط اطراف خود نداشته باشند؛ زیرا آن‌ها دائماً منابع گوناگون (انسانی، مالی و مادی) را از محیط اخذ و تولیدات خود را به محیط عرضه می‌کنند لذا سه سطح اصلی موردبررسی در رفتار سازمانی (فردی،

گروهی و سازمانی) دائماً با محیط خود در تعامل هستند یعنی هم اثر می‌پذیرند و هم اثر می‌گذارند (سازواری). انسان‌ها به‌عنوان اصلی‌ترین مبنای مناسبات سیستم‌های اجتماعی دارای ارزش‌ها، فرهنگ، شخصیت، هنجارها، نگرش‌ها، ادراکات و توانایی‌های متعددی هستند که همواره همراه انسان‌ها هستند و این ویژگی‌ها برگرفته و مؤثر از محیط‌های مختلف تربیتی و خانوادگی افراد است؛ لذا افراد هنگام ورود به سیستم‌های اجتماعی خنثی نیستند و این ویژگی‌ها را با خود به همراه دارند (شکل شماره ۱). در این چنین شرایطی سیستم‌های اجتماعی در ابتدا مجموعه‌هایی هستند متشکل از افرادی با آداب و رسوم فرهنگی، نظام اعتقادی، پیشینه قومی، ویژگی‌ها و خصلت‌های نژادی، شرایط متفاوت تربیتی و اجتماعی که هر یک از این ویژگی‌ها، شخصیت و هویت این افراد را از کودکی شکل داده و منجر به شکل‌گیری یک من منحصربه‌فرد می‌گردد که البته در عین وجوه افتراق، وجوه اشتراکی با دیگر اعضا سیستم اجتماعی دارد.



شکل شماره ۱. تعامل مبانی سه‌گانه رفتار سازمانی با محیط در سیستم‌های اجتماعی

هر فرد در محیط سیستم اجتماعی هم جزئی از آن سیستم محسوب می‌شود که وجه تمثیلی آن شبیه به یک قطعه یک جورچین سازمانی است که به اندازه خود در تکمیل این جورچین می‌تواند نقش آفرین باشد (البته بسته به مؤثر بودن آن فرد در محیط دستگاهی، اندازه اثر و نحوه تکمیل‌کنندگی‌اش می‌تواند متفاوت باشد) و در عین حال خودش یک موجودیتی مستقل است که کلیت دارد از این لحاظ که انسان جهان اصغر است که چکیده‌ای از هستی در او موجود است. در این باره غزالی نیز بر آن است که اگر اجزای عالم جدا شود و اجزای آدم نیز مانند آن جدا گردد، اجزای آدم را شبیه عالم اکبر خواهی یافت و تمام اجزای هر دو، بدون تردید متشابه است (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۷: ۵۷) و در رسایل فلسفی اخوان‌الصفاء نیز آمده است: «بدان که حکمای اولین چون به عالم جسمانی با دیدگان‌شان نظر انداختند و ظواهر امور عالم را با حواس‌شان مشاهده کردند و در احوال‌شان با تعقل اندیشیدند، هیچ جزئی از جمیع اجزاء آن را نیافتند مگر آن که صورت کامل و مشابه آن در انسان وجود داشت» (رسایل اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷م: ۴۵۷-۴۵۶)؛ بنابراین انسان در عین جزء بودن، کلیت نیز دارد (جزء در کل هستی و کلیتی در کل هستی و جزئی از سیستم اجتماعی) لذا یک فرد در سیستم اجتماعی در عین اینکه جزء کوچکی از آن سیستم است ولی موجودیتش، کلیتی در آن سیستم محسوب می‌شود. با این تفاسیر، فردیت اعضا در سیستم‌های اجتماعی، اجزائی‌اند که در عین جزئی از سیستم بودن، کلیت دارند، در این چنین شرایطی این افراد واجد همان خصوصیات‌اند که در بالا به آن اشاره شد و وجه نمادین آن در شکل شماره ۲ آورده شده است.



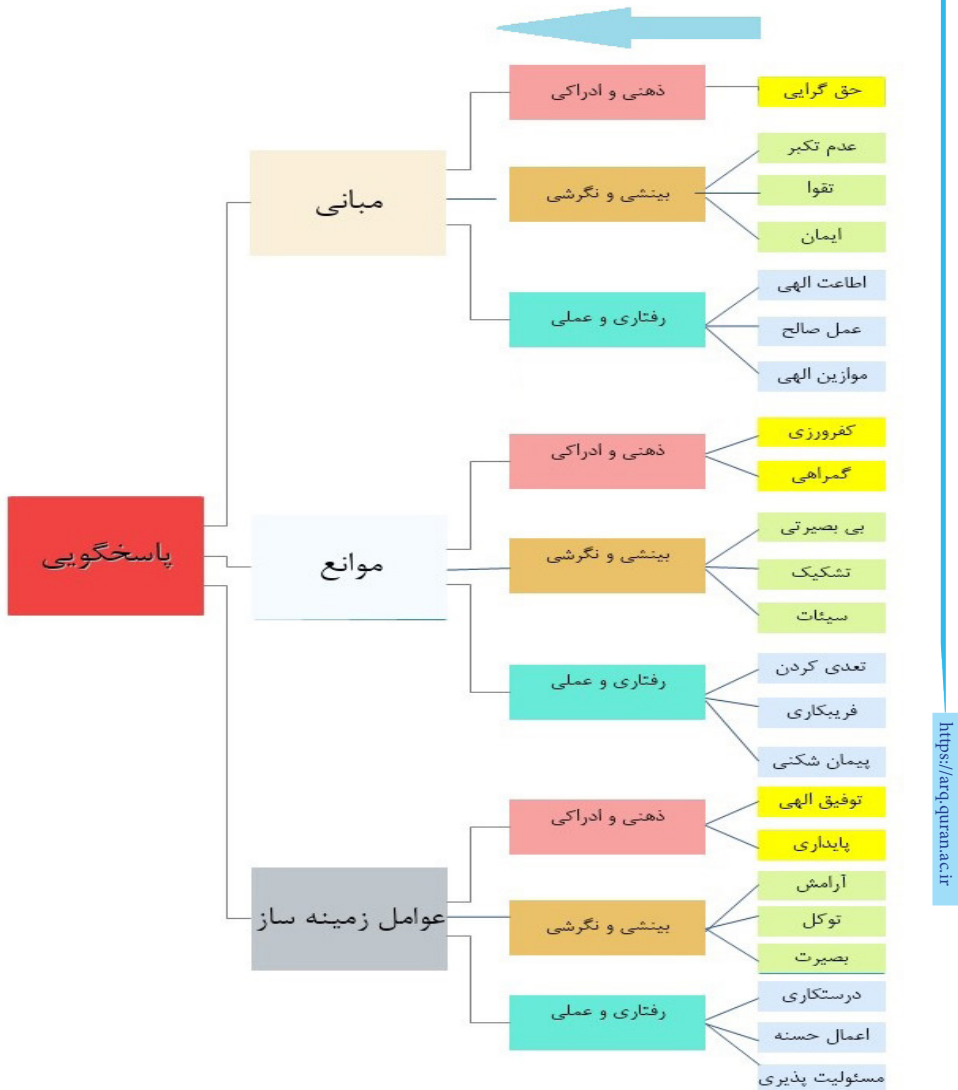
شکل شماره ۲. فرد به‌عنوان یک کلیت در محیط سیستم

منبع: نویسنده

سیستم‌های اجتماعی سیستم‌های بسته‌ای نیستند که هیچ ارتباطی با محیط پیرامون خود نداشته باشند زیرا فلسفه وجودی ایجاد و شکل‌گیری سیستم‌های اجتماعی رفع نیازی از نیازهای اجتماعی است و حتی اگر فرض کنیم هیچ منبع مادی را از محیط نگیرند دست کم ترکیبی از منابع انسانی است که همان‌طور که پیش‌تر گفته شد واجد کلیه خصوصیات جهان هستی است؛ بنابراین بسته‌ترین سامانه‌ها در عین حال ترکیبی از عناصر محیطی است. از طرف دیگر شکل‌گیری یک سیستم در خلأ رخ نمی‌دهد بلکه در بستر یک محیط بروز و ظهور می‌یابد؛ بنابراین در تحلیل‌های جدید از رفتار سازمانی دیگر نمی‌توان سیستم را یک سیستم بسته یا حتی باز در نظر گرفت چرا که باز بودن سیستم‌ها امری بدیهی است و فراتر از آن باید آن‌ها را به‌عنوان یک سیستم پیچیده سازوارشونده در نظر گرفت. از نظر و دیدگاه پیچیدگی، سیستم‌های اجتماعی، سیستم‌های پویایی هستند. آن‌ها سیستم‌های پیچیده سازوار شونده‌ای هستند که متشکل از عامل‌ها (مردم) که آزمایش می‌کنند، اکتشاف، خود-سازماندهی، یادگیری و انطباق (با درجات مختلف) در برابر تغییراتی که در محیط خوددارند. آن‌ها در افراد، گروه‌ها، سطوح

گروهی و بخشی و همچنین در محیط‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تپیده شده‌اند. به عبارت دیگر سیستم‌های پیچیده سازوارشونده در همه جهان طبیعی اعم از موجودات نسبتاً ساده مانند ویروس‌ها تا لانه‌های مورچه‌ها و تا موجودات پیچیده همچون پستانداران وجود دارند (Carlisle, Ysanne & McMillan, ۲۰۰۶: ۵)؛ به قول مولانا «اندر دل هر ذره تابان شده خورشیدی در باطن هر قطره صد جوی روان ای جان» (مولوی، ۱۳۷۸، غزل ۱۸۶۸) یا به قول هاتف اصفهانی «دل هر ذره را که بشکافی آفتابش در میان بینی» (هاتف اصفهانی، ۱۳۸۵: ۳۹)؛ از این رو در پژوهش پیش رو تلاش گردیده است تا در یک گستره وسیع، پر بُعد و پر برآیند و در یک فضای مفهومی نسبتاً گسترده به بررسی مفهوم پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم پرداخته شود. در این راستا بر مبنای روشی جدید (فرایند چرخه‌ای تحلیل) که ابتدا سارانتاکوس (۱۹۹۸) به‌طور مختصر به‌عنوان یک روش تحلیل کیفی مشتمل بر چهار گام گردآوری داده‌ها و اطلاعات، تقلیل داده‌ها، سازمان‌دهی و تفسیر داده‌ها مطرح نمود و سپس ترک‌زاده و همکاران (۱۳۹۹) بر اساس تجربه خود در کاربست این روش در برخی پژوهش‌ها و نیز با نظر به مقتضیات زمینه‌ای تولید و توسعه دانش مدیریت اسلامی، این روش را به شرح ذیل توسعه داده است که ضمن این روش پژوهشگر به گردآوری و تحلیل عمیق پدیده پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی در بافت و زمینه قرآن کریم پرداخته و سپس چارچوب مفهومی پاسخگویی مبتنی بر قرآن کریم در سیستم‌های اجتماعی را توسعه داده، کوشیده شد از طریق مطالعه و تدبیر بر روی آیات قرآن کریم و همچنین بهره‌گیری از فهرست موضوعی کتب تفسیر نور و نمونه، آیه‌هایی که ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم با مفهوم پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی در آیات نورانی قرآن کریم داشتند بررسی و تحلیل شده و با طی کردن مسیر پیش‌رونده روش تحلیل مورد ذکر، چارچوب مفهومی به دست آید که در این پژوهش شامل: مبانی، موانع و عوامل زمینه‌ساز پاسخگویی در سه حوزه شناختی (ادراکی، ذهنی)، عاطفی (بینشی و نگرشی) و رفتاری (عملی) بوده است و در نهایت چارچوب مذکور توسط مصاحبه نیمه ساختار یافته با ۲۰ نفر از اعضای هیئت علمی

دانشگاه‌ها به‌عنوان صاحب‌نظران کلیدی و آگاهی‌دهندگان متخصص و مجرب تأیید و اعتباریابی گردید (شکل شماره ۳).



<https://arq.quran.ac.ir>

شکل شماره ۳. چارچوب اعتباریابی شده مفهومی توسعه‌یافته پاسخگویی

های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم در سیستم

در این پژوهش، اطلاعات گردآوری شده، پیرامون مفهوم پاسخگویی مبتنی بر قرآن کریم و از طریق مطالعه و تدبیر بر روی آیات قرآن کریم و همچنین بهره‌گیری از فهرست موضوعی کتب تفسیر نور و نمونه، آیه‌هایی که ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی و کارکردهای آن داشتند، انتخاب و مورد مذاقه و بررسی بیشتر قرار گرفتند و به‌این ترتیب، اطلاعات در گستره وسیعی گردآوری و هم‌زمان و به‌طور مستمر، دسته‌بندی و کاویده شده‌اند تا به اکتشاف (تشخیص و شناخت) جوانب مختلف مفهوم پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی منجر گردید که در این مرحله ۳۰۵ مفهوم پایه استخراج گردید. در مرحله بعدی پژوهش، مطابق با فرایند چرخه‌ای تحلیل (ترکزاده و همکاران، ۱۳۹۹) به تقلیل احیاگرانه‌ی داده‌ها (مفاهیم پایه) پرداخته شد. در واقع در این مرحله تلاش گردید تا ۳۰۵ کد گردآوری شده در مرحله اول را که دارای قرابت محتوایی بودند در ذیل یک عنوان مشترک (کدمحوری، اطلاعات معنادار) که به‌نوعی دربرگیرنده یا پوشش‌دهنده داده‌های کیفی دسته مربوطه می‌باشند، کدگذاری یا دسته‌بندی شوند. منظور از قرابت محتوایی، نزدیکی مقوله‌ها از لحاظ مفهوم، همجنسی یا هم‌خانواده بودن آن‌ها یا قرار گرفتن آن‌ها در یک مجموعه یا خط سیر مفهومی منطقی است. لذا مفاهیم پایه احصا شده در مرحله قبل، در ذیل ۹۲ کد محوری دسته‌بندی و مفهوم‌سازی شدند.

در مرحله سوم پژوهش، با ترکیب اطلاعات و شناخت حاصل از مراحل پیش (گردآوری اطلاعات و تقلیل احیاگرانه داده‌ها)، به سازماندهی و تحلیل اطلاعات کیفی گردآوری شده پرداخته شد. منظور از سازماندهی اطلاعات، جمع‌بندی و طبقه‌بندی نهایی اطلاعات گردآوری شده از قرآن کریم و ارائه نتایج به‌صورت سازمان‌یافته است. در این مرحله تلاش شد اطلاعات کدگذاری شده در مرحله قبل در کدهای معنادارتری قرار داده شود تا هم درک این مفهوم برای خواننده سریع‌تر اتفاق بیافتد و هم امکان مقایسه سریع‌تر بین پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم و سایر منابع و متون فراهم آید. منظور از سازماندهی اطلاعات، جمع‌بندی و طبقه‌بندی نهایی اطلاعات مرتبط با مفهوم پاسخگویی و ارائه نتایج به‌صورت سازمان‌یافته است.

در مرحله چهارم، مفاهیم سازماندهی شده مرحله قبل به‌منظور دستیابی به محورهای

اساسی مفهوم پاسخگویی، سازماندهی مجدد گردید بدین معنا که اطلاعات سازماندهی شده با عنایت به ماهیت و کارکردی که می‌توانستند در یک نظام پاسخگویی ایفا نمایند جمع‌بندی و در طبقات معین‌تر و مشخص‌تر، طبقه‌بندی گردید و بدین سان مفاهیم فراگیر سطح اول فراوری مجدد گردید و منجر به شکل‌گیری یک طبقه‌بندی نهایی (فراگیر سطح دوم) مشتمل بر سه محور مبانی، موانع و عوامل زمینه‌ساز به‌عنوان محورهای پاسخگویی مبتنی بر قرآن کریم گردید.

در قسمت دوم پژوهش چارچوب مفهومی به‌دست آمده در دو بُعد ساختاری و کارکردی توسط صاحب‌نظران متخصص و مجرب در حوزه آموزش عالی که هم‌زمان در خصوص مبانی دینی و قرآنی مطلع و آگاه بودند اعتباریابی گردید که ضمن اعمال نقطه نظرات ایشان، مدل مفهومی نهایی مشتمل بر سه محور مبانی، موانع و عوامل زمینه‌ساز و در سه حوزه شناختی (ادراکی - ذهنی)، عاطفی (بینشی - نگرشی) و رفتاری (عملی) طبقه‌بندی گردید (شکل شماره ۳).

### الف) مبانی پاسخگویی مبتنی بر قرآن کریم

مبانی پاسخگویی، اولاً پیش‌نیازها، الزامات و پیش‌زمینه‌های پاسخگویی و در ثانی آن نوع از مبانی است که هدایتگر انسان و همچنین سیستم اجتماعی در جهت نیل به سعادت و کمال انسانی و اجتماعی مدنظر دین اسلام است و از جهان‌بینی و معرفت‌شناسی غربی که عمدتاً متکی بر فلسفه مادی گرایانه و کسب سود دنیوی هستند، متفاوت است. این مبانی به‌عنوان پیش‌نیازهای و پیش‌زمینه‌های لازم برای پاسخگویی در هر سیستم اجتماعی نیاز است؛ به‌عبارت‌دیگر این مبانی، عوامل ایجابی پاسخگویی هستند. در این پژوهش این مبانی مشتمل بر حق‌گرایی به‌عنوان مبانی ذهنی و ادراکی (شناختی)؛ عدم تکبر، تقوا و ایمان به‌عنوان مبانی بینشی و نگرشی (عاطفی)؛ اطاعت الهی، عمل صالح و موازین الهی به‌عنوان مبانی عملی و رفتاری شناسایی و تدوین گردیده است و به این معناست که برخی از این مبانی مربوط به حوزه تفکرات و ذهنیات درونی، بخشی مربوط به نگرش‌ها، هنجارها و عقاید و برخی مربوط به حوزه عمل و رفتار عاملان پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی - عقلانی است و این سه حوزه در عین اینکه مستقل بوده و خود به‌نوعی مبانی پاسخگویی هستند ولی هر یک زیربنا و شالوده‌ای برای سطح بعد است و

درعین حال هر سه حوزه باهم ارتباط معنایی و تنگاتنگی دارند.

### ب) موانع پاسخگویی مبتنی بر قرآن کریم

موانع، چیزهایی که بازدارند و ممانعت کنند کسی را از کاری و هر آنچه مانع اجرای کاری گردد (دهخدا، ۱۳۷۷). موانع پاسخگویی، مجموعه عواملی هستند که از پاسخگویی مطلوب و اثربخش جلوگیری کرده و وجود این موانع می‌تواند منجر به کژ کارکردی سیستم گردند. به عبارت دیگر موانع، عوامل سلبی پاسخگویی هستند که همچون سدی در برابر پاسخگویی صحیح و مطلوب ممانعت ایجاد می‌کنند. میرسپاسی و باقرزاده (۱۳۸۵) ضمن آسیب‌شناسی نظام پاسخگویی در سازمان‌های دولتی، موانع پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی را شامل موانع ساختاری (نارسایی قوانین، نامناسب بودن ساختارهای کنترلی، عدم ضمانت اجرای قوانین، فقدان سازوکارهای نظارت مدنی، نامطلوب بودن ساختارهای تشکیلاتی و محدودیت در رسیدگی‌های خارج از سازمان)، موانع کارکردی (عدم پابندی مدیران به اجرای قوانین، وجود نارسایی در اجرای نظام مشارکت، نامناسب بودن روش‌های ارزیابی مدیران، ناآگاهی مردم به حقوق شهروندی خود، جذب و به کارگیری مدیران ناکارآمد) و موانع محیطی (عدم پرسشگری نهادهای مدنی، وجود دواپارگی هنجاری و واگرایی آن، تضعیف باورهای دینی در عرصه‌های اجرایی) می‌دانند. قلی‌پور (۱۳۸۳): ۹۵-۹۳) موانع پاسخگویی در ایران را تعدد نهادها و سازمان‌های متولی امر عمومی در کشور، ناکارآمدی دستگاه‌های نظارتی و ذی‌نفع بودن آن‌ها در نمونه مورد نظارت، عدم شایسته‌سالاری و نظام نامناسب انتخاب و عدم تناسب بین اختیارات و وظایف محوله می‌داند. همان‌طور که پژوهش‌های مورد اشاره نشان می‌دهد این پژوهش‌ها، به بررسی موانع پاسخگویی به صورت کلی و در چارچوب نظام اداری کشور اشاره دارند که مبتنی بر ادبیات و آموزه‌های برگرفته از مدیریت ترجمه‌ای فرهنگ غربی و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، مبتنی بر، لیبرال - دموکراسی و شهروندمداری مادی گرایانه و دنیوی و سبک زندگی متفاوت با سبک زندگی اسلامی است.

درواقع آنچه باید به آن توجه نمود این است که موانع پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی برگرفته از قرآن کریم، متفاوت با آن چیزی است که پژوهش فوق یا پژوهش‌های مشابه به آن پرداخته‌اند. در فضای مفهومی این پژوهش موانع

در سه حوزه؛ ذهنی و ادراکی (شناختی) شامل؛ کفرورزی و گمراهی، حوزه بینشی و نگرشی (عاطفی) شامل؛ بی‌بصیرتی، تشکیک و سیئات و حوزه عملی و رفتاری شامل؛ تعدی کردن، فریکاری و پیمان‌شکنی دسته‌بندی گردیده‌اند و به این معناست که برخی از این موانع مربوط به حوزه تفکرات و ذهنیات درونی، بخشی مربوط به نگرش‌ها، هنجارها و عقاید و برخی مربوط به حوزه عمل و رفتار عاملان پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی - عقلانی است و این سه حوزه در عین اینکه مستقل بوده و خود به‌نوعی موانع پاسخگویی هستند؛ ولی هر یک زیربنا و شالوده‌ای برای سطح بعد است و در عین حال هر سه حوزه باهم ارتباط معنایی و تنگاتنگی دارند.

### ج) عوامل زمینه‌ساز پاسخگویی مبتنی بر قرآن کریم

منظور از عوامل زمینه‌ساز، عواملی هستند که می‌توانند نقش محرک، انگیزش دهنده و تقویت کننده در جهت پاسخگویی سیستم‌های اجتماعی داشته باشند. وجود این عوامل زمینه‌ساز، باعث انجام پاسخگویی می‌گردد به طوری که فقدان این عوامل، باعث می‌شود عمل پاسخگویی یا رخ ندهد یا در صورت رخ دادن به صورت ناقص انجام گیرد؛ لذا این عوامل بسترسازی لازم برای پاسخگویی را به وجود می‌آورند. از منظری دیگر، اگر مبانی، شروط لازم هستند، عوامل زمینه‌ساز، علل کافی‌اند. این عوامل می‌توانند باعث شوند تا عمل پاسخگویی به بهترین شکل ممکن رخ دهند و در صورت نبود این عوامل نمی‌توان در خصوص شکل‌گیری عمل پاسخگویی مطمئن بود.

آنچه مسلم است این است که این عوامل زمینه‌ساز، متفاوت با عوامل زمینه‌ساز در علوم رایج فعلی و برگرفته از ادبیاتی متفاوت با ادبیات مدیریتی و سازمانی حال حاضر بوده و در فضای دینی و قرآنی شکل گرفته است؛ لذا در فضای مفهومی این پژوهش این عوامل زمینه‌ساز در سه حوزه؛ ذهنی و ادراکی (شناختی) شامل؛ توفیق الهی، پایداری، بینشی و نگرشی (عاطفی) شامل؛ آرامش، توکل و بصیرت و عملی و رفتاری شامل؛ مسئولیت‌پذیری، درستکاری و اعمال حسنه می‌باشند و به این معناست که برخی از این عوامل مربوط به حوزه تفکرات و ذهنیات درونی، بخشی مربوط به نگرش‌ها، هنجارها و عقاید و برخی مربوط به حوزه عمل و رفتار عاملان پاسخگویی

در سیستم‌های اجتماعی - عقلانی است و این سه حوزه در عین اینکه مستقل بوده و خود به نوعی عوامل پاسخگویی هستند؛ ولی هر یک زیر بنا و شالوده‌ای برای سطح بعد است و در عین حال هر سه حوزه باهم ارتباط معنایی و تنگاتنگی دارند.

### نتیجه‌گیری

پاسخگویی یکی از ارکان اصلی مدیریت در جوامع امروزی است که می‌تواند تصویری از عدالت اجتماعی، برابری، اعتماد و انصاف ارائه دهد و در نگاه اسلامی با عنایت به تأکیدات مؤکد آیات و روایات مختلف، موضوع پاسخگویی و مسئولیت‌های مرتبط با آن جایگاه ویژه‌ای دارد و قلمروهای مختلف زمانی، مکانی و موضوعی و همچنین دنیوی و اخروی را در برمی‌گیرد. این پژوهش سه بُعد مبانی، موانع و عوامل زمینه‌ساز را به‌عنوان چارچوب پیشنهادی پاسخگویی در سیستم‌های اجتماعی مبتنی بر قرآن کریم پیشنهاد داده است. منظور از مبانی زیربنایها، بنیادها، شالوده‌ها، بنیان، اساس، پایه و ریشه پاسخگویی است که به‌عنوان پیش‌نیازهای و پیش‌زمینه‌های لازم برای پاسخگویی در هر سیستم اجتماعی نیاز است؛ به‌عبارت‌دیگر این مبانی، عوامل ایجابی پاسخگویی هستند. منظور از موانع در این پژوهش، عوامل سلبی پاسخگویی هستند که همچون سدی در برابر پاسخگویی صحیح و مطلوب ممانعت ایجاد می‌کنند و در نهایت منظور از عوامل زمینه‌ساز، عواملی هستند که می‌توانند نقش محرک و تقویت‌کننده در جهت پاسخگویی سیستم‌های اجتماعی داشته باشند. از طرف دیگر این وجود این عوامل باعث انجام پاسخگویی می‌گردد به طوری که نبود این عوامل، باعث می‌شود عمل پاسخگویی یا رخ ندهد یا در صورت رخ دادن به‌صورت ناقص انجام گیرد؛ لذا این عوامل بسترسازی لازم برای پاسخگویی را به وجود می‌آورند. از منظری دیگر، اگر مبانی، شروط لازم هستند، عوامل زمینه‌ساز، علل کافی‌اند. این عوامل می‌توانند باعث شوند تا عمل پاسخگویی به بهترین شکل ممکن رخ دهند و در صورت نبود این عوامل نمی‌توان در خصوص شکل‌گیری عمل پاسخگویی مطمئن بود.

## فهرست منابع

- \*قرآن کریم، ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، چاپ چهارم، قم: اسوه، ۱۳۹۰.
- ابن ابی الحدید. (۱۳۸۷ق). شرح نهج البلاغه، ج ۱۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه. (۱۳۶۹ق). کتاب من لایحضره الفقیه (ترجمه و متن)، ترجمه محمدجواد غفاری، صدر بلاغی، علی اکبر غفاری، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- ابی داوود، سلیمان ابن اشعث. (۱۴۲۰ق). سنن ابی داود، قاهره: دارالحديث.
- اخوان الصفاء. (۱۹۷۵م). رسایل اخوان الصفاء و خلان الوفا، بیروت: انتشارات دار صادر.
- اصغری، محمود. (۱۳۸۳). «نقش پاسخگویی و تأثیر آن در عدالت اجتماعی»، اندیشه حوزه، شماره ۴۹ و ۵۰، صص ۳۲۹-۳۱۳.
- الوانی، سید محمد؛ احمدی، کیومرث. (۱۳۹۲). «مفهوم پاسخگویی اجتماعی سازمانی و ضرورت تبیین مؤلفه‌های آن در سازمان‌های دولتی ایران». فصلنامه مدیریت سازمان‌های دولتی. سال اول. شماره ۳. صص ۱۶-۷.
- الوانی، سید محمد؛ دانایی فرد، حسن. (۱۳۸۰). «مدیریت عمومی و اعتماد عمومی»، دانش مدیریت، ۱۴: ۵۵، صص ۳۳-۲۶.
- ترک‌زاده، جعفر، امیری، مهدی، مرزوقی، رحمت اله، سلمانپور، محمدجواد و جهانی، جعفر. (۱۳۹۹). مبانی دینی پاسخگویی در قرآن کریم: راهبردی برای سیستم‌های اجتماعی - عقلانی. دوفصلنامه عقل و دین. سال ۱۲. شماره ۲۲. صص ۹۱-۱۱۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم، ج ۷۳. قم: دارالکتب الاسلامی.
- حرانی، ابن شعبه. (۱۳۸۲). تحف العقول، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: آل علی (ع).
- دشتی، محمد. (۱۳۸۳). نهج البلاغه، چاپ دوم، قم: سبط النبی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه، چاپ اول، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- رستمیان، محمدعلی. (۱۳۹۳). «مسئولیت‌پذیری و وظیفه‌شناسی از دیدگاه قرآن و روایات اهل بیت (ع)». پژوهشنامه حکمت اهل بیت (علیهم السلام). سال اول. شماره ۲. صص ۵۰-۳۱.
- سبزواری. (۱۴۱۷ق). شرح منظومه، ج ۱، به کوشش حسن زاده آملی، تهران: ناب.
- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۴). ترجمه و شرح نهج البلاغه، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
- علیخانی، علی اکبر. (۱۳۸۴). نحوه پاسخگویی در نظام جمهوری اسلامی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۲۶. صص ۸۱-۵۱.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۶). احیاء علوم الدین، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی به کوشش حسین خدیو جم، ج ۱۷، چاپ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- فولادی، حفیظ‌الله و شفیعی، عباس. (۱۳۹۷). «پاسخگویی کارگزاران از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه»، پژوهش‌های نهج البلاغه. سال هفدهم. شماره ۵۷. صص ۲۰۶-۱۹۱.
- فیض الاسلام اصفهانی، علیقتی. (۱۳۵۱). ترجمه و شرح نهج البلاغه. چاپ افسست. تهران: سازمان

- چاپ و انتشارات فقیه.
- قلی‌پور، رحمت‌الله. (۱۳۸۳). «تحلیل و امکان‌سنجی الگوی حکمرانی خوب در ایران با تأکید بر نقش دولت»، دانش‌مدیریت. شماره ۶۷. صص ۸۵-۱۱۱.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۰). *دانشنامه قرآن و حدیث*، قم: دارالحدیث.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۶). *میزان‌الحکمه*، قم: چاپ و نشر دارالحدیث.
- مفید، محمدبن نعمان. (۱۴۱۴ق). *الامالی*، بیروت: دارالمفید.
- مقیم، سیدمحمد. (۱۳۹۵). «اصل مسئولیت و پاسخگویی»، سخن سردبیر، فصلنامه علمی- پژوهشی مدیریت اسلامی، سال ۲۴. شماره ۴. صص ۵-۹.
- مولانا جلال‌الدین محمد (مشهور به مولوی). (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی بر اساس نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون*، با مقدمه استاد بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات امیر مستعان.
- میرسپاسی، ناصر و باقرزاده، محمدرضا. (۱۳۸۵). «آسیب‌شناسی نظام پاسخگویی در سازمان‌های دولتی»، فصلنامه پژوهشگر. سال سوم. شماره ۷/۲. صص ۱-۱۴.
- نبوی، سیدعباس. (۱۳۸۳). «کالبدشکافی نظری و کاربردی رویکردهای پاسخ‌گویی در نظام ولایی». *اندیشه حوزه*، شماره ۴۹ و ۵۰. صص ۱۷۲-۱۵۴.
- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). *صحیح مسلم*، مصر: دارالحدیث.
- هاتف اصفهانی، الف (سید احمد حسینی). (۱۳۸۵). *دیوان اشعار*، نسخه تصحیح‌شده وحید دستگردی. تهران: نگاه.
- Agyemang, G. Awumbila, M. Unerman, J. & O Dwyer, B. (2009). NGO Accountability and Aid Delivery. Research Report 110 ACCA.
- Ahmad, Khaliq. (2002). "Islamic Ethics in a Changing Environment for Managers", in AbulHasan M. Sadeq (ed.). (2002). *Ethics in Business and Management: Islamic and Mainstream Approaches*. London: Asean Academic Press, 1-31.
- Aribi, Zakaria Ali & GAO, Simon. (2010). Corporate social responsibility disclosure A comparison between Islamic and conventional financial institutions, *Journal of Financial Reporting and Accounting*, Vol. 8 No. 2, 72-91.
- Arsad, Syahiza, Said, Roshima, Yusoff, Haslinda, Haji-Othman, Yusuf & Ahmad, Rahayati. (2014). The Relationship between Islamic Corporate Social Responsibility and Firm's Performance: Empirical Evidence from Shari'ah Compliant Companies, *European Journal of Business and Management*, Vol.6, No.36. pp. 160-174.
- Aucion, P; Heintzman, R. (2000). The dialectics of accountability for performance in public management reform. *Lnt Rev Adm Sci*. 66 : 45-55.
- Basri, Hasan and Abdul Khalid, Siti Nabiha. (2012). Examining Accounting And Accountability Issues In Religious Context: Insights From Literature, *Aceh International Journal of Social Sciences*, 1 (1): 27 - 35.
- Basri, Hasan Siti Nabiha, A. K and Shabri Abd. Majid, M. (2016). Ccounting and Accountability in Religious Organizations: An Islamic Contemporary Scholars' Perspective, *Gadjah Mada International Journal of Business*, Vol. 18, No. 2 (May-August 2016): 207-230.
- Bergsteiner, H. & Avery, G. C. (2008). A generic multiple constituency matrix: Accountability in private prisons. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 19, 631-660.

- Carlisle, Ysanne & McMillan, Elizabeth. (2006). Innovation in organizations from a complex adaptive Systems perspective, E: CO, Vol. 8 No. 1. pp. 2-9.
- Chapra, M. Umar. (1992). Islam and the Economic Challenge. Leicester: The Islamic Foundation.
- Dubnick, M. J. (2005). Accountability and the promise of performance: In search of mechanisms. *Public Performance and Management Review*, 28 (3), 376-417.
- Dusuki, A. W. (2008). What Does Islam Say about Corporate Social Responsibility? *Review of Islamic Economics*, Vol. 12, No. 1. 5-28.
- Ebrahim, A. & Weisband, E. (Eds). (2007). *Global accountabilities: Participation, pluralism, public ethics*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Ebrahim, A. (2010). The many faces of nonprofit accountability. *The Jossey-Bass Handbook of Nonprofit Leadership and Management*, 101-121.
- Elasrag, Hussein. (2015). Corporate social responsibility in Islam, Online at <http://mpraub.uni-muenchen.de/63670/> MPRA Paper No. 63670, posted 16. April 2015, 14:32 UTC.
- Farook, S. (2007). On corporate social responsibility of Islamic financial institutions. *Islamic Economic Studies*, 15(1), 3146.
- Hameed, Shahul. (2007). "Alternative Disclosure & Performance Measures for Islamic Banks, International Islamic University Malaysia", [www.iiu.edu.my/iaw/students%20term%20papers\\_files/alternative\\_\\_accounting\\_\\_performan\\_ ce\\_measures\\_for\\_islamic\\_banks.htm](http://www.iiu.edu.my/iaw/students%20term%20papers_files/alternative__accounting__performan_ ce_measures_for_islamic_banks.htm).
- Haniffa, R.M. and Cooke, T. (2001). Corporate Social Reporting in Malaysia: Impact of Culture and Corporate Governance Structure, Discussion Paper in Accounting and Finance, University of Exeter, Exeter.
- Iqbal, Zamir and Mirakhor, Abbas. (2003). Stakeholders Model of Governance in Islamic Economic System. Paper Presented at the Fifth International Conference on Islamic Economics and Finance: Sustainable Development and Islamic Finance in Muslim Countries, Bahrain. 43-63.
- Jacobs, A. & Wilford, R. (2007). Putting new approaches to NGO accountability into action. In Paper for the Development's Futures Conference. Galway: National University of Ireland.
- Kamaruddin, Muhammad Iqmal Hisham & Auzair, Sofiah Md. (2019). Integrated Islamic Financial Accountability Model For Islamic Social Enterprise (ISE), *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, Vol. 16, No. 1, June 2019, Pp. 17-36.
- Lee, J. (2004). *NGO accountability: Rights and responsibilities*. Geneva, Switzerland.
- Leen, M. (2006). *NGO accountability: Issues, lessons and challenges for Dochas and its members*. Dochas: Dublin.
- Maali, B. Casson, P. and Napier, C. (2006). 'Social reporting by Islamic banks', *Abacus*, Vol. 42, No. 2, pp. 266-289.
- Maali, Bassam and Napier, Christopher. (2007). "Twenty Five Years of Islamic Accounting Research: A Silver Jubilee Review", Paper Presented at the 5th Asia Pacific Interdisciplinary Perspectives on Accounting Conference, Australia, Auckland.
- Maali, Bassam, Casson, Peter and Napier, Cristopher. (2003). "Social Reporting by Islamic Bank", Discussion Paper in Accounting and Finance, University of Southampton, <http://www.management.soton.ac.uk/research/publications/ documents/AF03-13.PDF>.
- Majallah-al-Ahkam. (2001). *Majallah AI-AhkamAI-'Adlijyah (The Mejelle: A Complete*

- Code on Islamic Civil Law). Translated by C. R. Tyer; D. G. Dementriades and Ismail Haqqi Effendi. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Mohamed, Hussain Etbiga. (2017). Accountability practices in Islamic charities in Scotland A critical and postmodern perspective, PhD thesis of Philosophy, Heriot-Watt University School of Social Sciences.
- Mulgan, R. (2003). Holding power to account: Accountability in modern democracies. Basingstoke: Plegrave.
- Najam, A. (1996). NGO accountability: A conceptual framework. Development Policy Review, 14(4), 339-354.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. (2000). Islamic Jurisprudence (Usul AI-Fiqh). Islamabad: Islamic Research Institute Press.
- O Dwyer, B. & Unerman, J. (2007). From functional to social accountability: Transforming the accountability relationship between funders and non-governmental development organisations. Accounting, Auditing & Accountability Journal, 20(3), 446-471.
- Pollitt, C. & Hupe, P. (2011). Talking about Government the role of magic concepts. Public Management Review, 13 (5), 641- 658.
- Rice, G. (1999). "Islamic ethics and the implications for business", Journal for Business Ethics, Vol. 18 No. 4, pp. 345-58.
- Sardar, Ziauddin. (2003). Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader. Edited by Gail Boxwell. London: Pluto Press.
- Sulaiman, M. (2005). "Islamic Corporate Reporting, Between the Desirable and the Desired, First edition, Malaysia, International Islamic University Malaysia, Research Centre.
- Usman Riaz Mir, Syeda Mahnaz Hassan, Syed Salman Hassan. (2016). "Islamic Perspective of Corporate Social Responsibility", Al-Adwa, 46, 31. pp. 77-90.
- Wan Jusoh, Wan Noor Hazlina, Ibrahim, Uzaimah & Mohd Napiah, Mohammad Deen. (2014). Corporate Social Responsibility of Islamic Banks: A Literature Review and Direction for Future Research, Journal of Applied Environmental and Biological Sciences. 4(12)57-61.

## REFERENCES

- The Holy Qur'an, translated by Ayatollah Nasser Makarem Shirazi, fourth edition, Qom: Oswah, 1390.
- Abu Dawoud, Sulayman ibn Ash'ath. (1420 AH). Sunan Abu Dawoud, Cairo: Dar al-Hadith.
- Abul-Hasan M. Sadeq (ed.). (2002). Ethics in Business and Management: Islamic and Mainstream Approaches. London: Asean Academic Press, 1-31.
- Agyemang, G. Awumbila, M. Unerman, J. & O Dwyer, B. (2009). NGO Accountability and Aid Delivery. Research Report 110 ACCA.
- Al-Ghazali, Muhammad. (1386). Ihya Uloum al-Din, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi Publications, translated by Mu'ayyiduddin Muhammad al-Khwarizmi with the efforts of Hossein Khadiv-Jam, Vol. 17, 6th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.
- Al-Harrani, Ibn Shu'bah. (1382). Tuhf al-Uqoul, translated by Sadiq Hassanzadeh, Qom: Aal Ali (AS).
- Alikhani, Ali Akbar. (1384). The Way of Accountability in the Islamic Republic System, Imam Sadiq University (AS) Research Quarterly, No. 26. pp. 51-81.
- Al-Tamimi al-Amidi, Abdul Wahid bin Muhammad. (1410 AH). Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim, vol. 73. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Alvani, Seyed Mohammad; Ahmadi, Kiyomars. (1392). "The Concept of Organizational Social Accountability and the Necessity of Explaining Its Components in Iranian Government Organizations". Quarterly Journal of Government Organization Management. Year 1. No. 3. pp. 16-7.
- Alvani, Seyed Mohammad; Danaeifard, Hasan. (1380). "Public Management and Public Trust", Danesh Mandir, 14: 55, pp. 33-26.
- Aribi, Zakaria Ali & GAO, Simon. (2010). Corporate social responsibility disclosure A comparison between Islamic and conventional nancial institutions, Journal of Financial Reporting and Accounting, Vol. 8 No. 2, 72-91.
- Arsad, Syahiza, Said, Roshima, Yusoff, Haslinda, Haji-Othman, Yusuf & Ahmad, Rahayati. (2014). The Relationship between Islamic Corporate Social Responsibility and Firm's Performance: Empirical Evidence from Shari'ah Compliant Companies, European Journal of Business and Management, Vol.6, No.36. pp. 160-174.
- Asghari, Mahmoud. (1383). "The Role of Accountability and Its Impact on Social Justice", Andisheh Hawza, No. 49 and 50, pp. 329-313.
- Aucion, P; Heintzman, R. (2000). The dialectics of accountability for performance in public management reform. Lnt Rev Adm Sci. 66: 45-55.
- Basri, Hasan and Abdul Khalid, Siti Nabiha. (2012). Examining Accounting and Accountability Issues in Religious Context: Insights from Literature, Aceh International Journal of Social Sciences, 1 (1): 27 - 35.
- Basri, Hasan Siti Nabiha, A. K and Shabri Abd. Majid, M. (2016). Counting and Accountability in Religious Organizations: An Islamic Contemporary Scholars' Perspective, Gadjah Mada International Journal of Business, Vol. 18, No. 2 (May-August 2016): 207-230.
- Bergsteiner, H. & Avery, G. C. (2008). A generic multiple constituency matrix: Accountability in private prisons. Journal of Public Administration Research and Theory, 19, 631-660.

- Carlisle, Ysanne & McMillan, Elizabeth. (2006). Innovation in organizations from a complex adaptive Systems perspective, E: CO, Vol. 8 No. 1. pp. 2-9.
- Chapra, M. Umar. (1992). Islam and the Economic Challenge. Leicester: The Islamic Foundation.
- Dubnick, M. J. (2005). Accountability and the promise of performance: In search of mechanisms. *Public Performance and Management Review*, 28 (3), 376-417.
- Dashti, Muhammad. (1383). *Nahj al-Balagha*, second edition, Qom: Sibt al-Nabi.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1377). *Dictionary*, first edition, Tehran: Tehran University Printing and Publishing Institute.
- Dusuki, A.W. (2008). What Does Islam Say about Corporate Social Responsibility? *Review of Islamic Economics*, Vol.12, No. 1. 5-28.
- Ebrahim, A. & Weisband, E. (2007). *Global accountabilities: Participation, pluralism, public ethics*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Ebrahim, A. (2010). The many faces of nonprofit accountability. *The Jossey-Bass Handbook of Nonprofit Leadership and Management*, 101-121.
- Elasrag, Hussein. (2015). Corporate social responsibility in Islam, Online at <http://mpraub.uni-muenchen.de/63670/> MPRA Paper No. 63670, posted 16. April 2015, 14:32 UTC.
- Farook, S. (2007). On corporate social responsibility of Islamic financial institutions. *Islamic Economic Studies*, 15(1), 3146.
- Faiz-ul-Islam Isfahani, Alinaghi. (1351). *Translation and commentary of Nahj al-Balagha*. Offset printing. Tehran: Faqih Printing and Publishing Organization.
- Fuladi, Hafizullah and Shafi'i, Abbas. (1397). "Responsibility of Agents from the Viewpoint of Amir al-Mu'minin Ali (AS) in Nahjul-Balaghah", *Nahjul-Balaghah Studies*. 17th Year. No. 57. pp. 206-191.
- Gholipour, Rahmatullah. (1383). "Analysis and feasibility of a good governance model in Iran with emphasis on the role of the state", *Danesh al-Modiriyat*. No. 67. pp. 111-85.
- Hameed, Shahul. (2007). "Alternative Disclosure & Performance Measures for Islamic Banks, International Islamic University Malaysia", [www.iiu.edu.my/iaw/students%20term%20papers\\_files/alternative\\_\\_accounting\\_\\_performance\\_measures\\_for\\_islamic\\_banks.htm](http://www.iiu.edu.my/iaw/students%20term%20papers_files/alternative__accounting__performance_measures_for_islamic_banks.htm).
- Haniffa, R.M. and Cooke, T. (2001). *Corporate Social Reporting in Malaysia: Impact of Culture and Corporate Governance Structure*, Discussion Paper in Accounting and Finance, University of Exeter, Exeter.
- Hatef Isfahani, A. (Sayyid Ahmad Hosseini). (1385). *Diwan Ash'ar*, revised edition by Vahid Dastgerdi. Tehran: Negah.
- Ibn Abi al-Hadid. (1387 AH). *Sharh Nahj al-Balagha*, vol. 15, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Ibn Babawayh. (1369). *Man La Yahduru al-Faqih (Translation and Text)*, Translated by Muhammad Jawad Ghaffari, Sadr al-Balaghi, Ali Akbar Ghaffari, Qom: Dar al-Kutb al-Islamiyyah.
- Ikhwan al-Safa'. (1975). *Treatises of the Ikhwan al-Safa' and Khillan al-Wafa*, Beirut: Dar Al-Sadir Publications.
- Iqbal, Zamir and Mirakhor, Abbas. (2003). Stakeholders Model of Governance in Islamic Economic System. Paper Presented at the Fifth International Conference on Islamic Economics and Finance: Sustainable Development and Islamic Finance in Muslim Countries, Bahrain. 43-63.
- Jacobs, A. & Wilford, R. (2007). Putting new approaches to NGO accountability into action. In Paper for the Development's Futures Conference. Galway: National Universi-

- ty of Ireland. Kamaruddin, Muhammad Iqmal Hisham & Auzair, Sofiah Md. (2019). Integrated Islamic Financial Accountability Model for Islamic Social Enterprise (ISE), *The Journal of Muamalat and Islamic Finance Research*, Vol. 16, No. 1, June 2019, Pp. 17-36.
- Lee, J. (2004). *NGO accountability: Rights and responsibilities*. Geneva, Switzerland.
- Leen, M. (2006). *NGO accountability: Issues, lessons and challenges for Dochas and its members*. Dochas: Dublin.
- Maali, B. Casson, P. and Napier, C. (2006). 'Social reporting by Islamic banks', *Abacus*, Vol. 42, No. 2, pp.266-289. Maali, Bassam and Napier, Christopher. (2007). "Twenty-Five Years of Islamic Accounting Research: A Silver Jubilee Review", Paper Presented at the 5th Asia Pacific Interdisciplinary Perspectives on Accounting Conference, Australia, Auckland.
- Maali, Bassam, Casson, Peter and Napier, Cristopher. (2003). "Social Reporting by Islamic Bank", Discussion Paper in Accounting and Finance, University of Southampton, <http://www.management.soton.ac.uk/research/publications/documents/AF03-13.PDF>.
- Majallah-al-Ahkam. (2001). *Majallah AI-AhkamAI-'Adlijyah (The Mejelle: A Complete Code on Islamic Civil Law)*. Translated by C. R. Tyer; D. G. Dementriades and Ismail Haqqi Effendi. Kuala Lumpur: The Other Press.
- Mirsepasi, Naser and Bagherzadeh, Mohammad Reza. (1385). "Analysis of the Harms of Accountability System in Government Organizations", *Pajooheshgar Quarterly*. Year 3, Issue 2/7. pp. 1-14.
- Moghimi, Sayed Mohammad. (1395). "The Principle of Responsibility and Accountability", Editor's Note, *Islamic Management Scientific Research Quarterly*, Vol. 24, Issue 4, pp. 5-9.
- Mohamed, Hussain Etbiga. (2017). *Accountability practices in Islamic charities in Scotland A critical and postmodern perspective*, PhD thesis of Philosophy, Heriot-Watt University School of Social Sciences. Mulgan, R. (2003). *Holding power to account: Accountability in modern democracies*. Basingstoke: Plegrave.
- Mohammadi Rayshahri, Mohammad. (1390). *Encyclopedia of the Qur'an and Hadith*, Qom: Dar al-Hadith.
- Mohammadi Rayshahri, Mohammad. (1396). *Mizan al-Hikmah*, Qom: Dar al-Hadith Printing and Publishing.
- Molana Jalaluddin Muhammad (known as Molavi). (1378). *Masnavi Manavi*, based on the revised version of Reynold Nicholson, with an introduction by Professor Badi'uzzaman Forozanfar. Tehran: Amir Mostaan Publications.
- Mufid, Mohammad ibn Nu'man. (1414 AH). *Al-Amali*, Beirut: Dar al-Mufid.
- Nabavi, Seyyed Abbas. (1383). "Theoretical and Practical Dissection of Accountability Approaches in the Provincial System". *Andisheh Hawza*, Issue 49 and 50. pp. 172-154.
- Najam, A. (1996). *NGO accountability: A conceptual framework*. Development Policy Review, 14(4), 339-354. Nyazee, Imran Ahsan Khan. (2000). *Islamic Jurisprudence (UsulAI-Fiqh)*. Islamabad: Islamic Research Institute Press.
- Neyshaburi, Muslim ibn Hajjaj. (1412 AH). *Sahih Muslim*, Egypt: Dar al-Hadith.
- O'Dwyer, B. & Unerman, J. (2007). From functional to social accountability: Transforming the accountability relationship between funders and non-governmental development organisations. *Accounting, Auditing & Accountability Journal*, 20(3), 446-471.
- Pollitt, C. & Hupe, P. (2011). *Talking about Government the role of magic concepts*. Public

- Management Review, 13 (5), 641- 658.
- Rice, G. (1999). "Islamic ethics and the implications for business", Journal for Business Ethics, Vol. 18 No. 4, pp. 345-58.
- Rostamian, Mohammad Ali. (1393). "Responsibility and Duty from the Perspective of the Qur'an and the Traditions of the Ahl al-Bayt (AS)". Research Journal of the Wisdom of the Ahl al-Bayt (AS). Vol. 1, No. 2. pp. 50-31.
- Sabzevari, Hadi. (1417 AH). Sharh Al-Manzoumah, Vol. 1, by Hasanzadeh Amoli, Tehran: Nab.
- Sardar, Ziauddin. (2003). Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader. Edited by Gail Boxwell. London: Pluto Press.
- Shahidi, Seyyed Jafar. (1374). Translation and Explanation of Nahj al-Balaghah, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Sulaiman, M. (2005). "Islamic Corporate Reporting, Between the Desirable and the Desired, First edition, Malaysia, International Islamic University Malaysia, Research Centre.
- Turkzadeh, Jafar, Amiri, Mehdi, Marzooghi, Rahmatullah, Salmanpour, Mohammad Javad and Jahani, Jafar. (1399). Religious Foundations of Accountability in the Holy Qur'an: A Strategy for Social-Rational Systems. Bi-Quarterly Journal of Reason and Religion. Year 12. No. 22. pp. 112-91.
- Usman Riaz Mir, Syeda Mahnaz Hassan, Syed Salman Hassan. (2016). "Islamic Perspective of Corporate Social Responsibility", Al-Adwa, 46, 31. pp. 77-90.
- Wan Jusoh, Wan Noor Hazlina, Ibrahim, Uzaimah & Mohd Napiah, Mohammad Deen. (2014). Corporate Social Responsibility of Islamic Banks: A Literature Review and Direction for Future Research, Journal of Applied Environmental and Biological Sciences. 4(12)57-61.

## | Extended Abstract |

## A Three-Dimensional Conceptual Model of Accountability in Social Systems Based on the Qur'an and Hadiths

Mehdi Amiri

### Objective:

The aim of this research is to present a three-dimensional model of accountability in social systems based on the Holy Qur'an and verify its validity in universities through a multi-study mixed research. One of the requirements for developing the Islamic and Iranian governance model is to develop and explain the accountability model based on Islamic principles and teachings. Hence, this research seeks to develop and design a conceptual framework for accountability in social systems based on the Holy Qur'an. It is worth noting that the discovered framework has been verified by faculty members in some universities.

### Methodology:

The current study attempted to study the concept of accountability in social systems based on the Holy Qur'an in a wide, multi-dimensional and fruitful study, and in a relatively broad conceptual space. In this regard, based on a new method (cyclical analysis process) consisting of four steps of collecting data and information, reducing data, organization, and data interpretation, a deep collection and analysis of the phenomenon of accountability in social systems, the context of the Holy Qur'an. Then a conceptual framework for accountability based on the Holy Qur'an in social systems was developed. Finally, the aforementioned framework was confirmed and validated through semi-structured interviews with 20 university faculty members as key experts, and experienced informants.

### Findings:

In this study, information about the concept of accountability has been collected based on the Holy Qur'an and through studying and contemplating the verses of the Holy Qur'an as well as using the thematic list of the books of Tafsir-e Nur and Tafsir-e Nemooneh. The verses that have a direct or indirect relationship with the topic of accountability in social systems and their functions have been selected and further scrutinized and examined. At this stage, 305 basic concepts were extracted. In the next stage of the research, according to the cyclical analysis process, the data (basic concepts) were reduced in a restorative manner. Therefore, the basic concepts identified in the previous stage were categorized and conceptualized under 92 axial codes.

In the third stage of the research, the qualitative information collected was organized and analyzed by combining the information and knowledge obtained from the previous stages. At this stage, an attempt was made to put the information encoded in the previous stage into more meaningful codes so that the reader could understand

this concept more quickly, as well as to enable a faster comparison between accountability in social systems from the perspective of the Holy Qur'an and other sources and texts. In the fourth stage, the organized concepts of the previous stage were re-organized in order to achieve the basic axes of the concept of accountability, leading to the formulation of a final classification (including the second level) consisting of three axes of foundations, obstacles, and enabling factors as axes of accountability based on the Holy Qur'an.

In the second part of the research, the validity of the conceptual framework that was reached in the structural and functional dimensions was verified by experts and specialists in the field of higher education who were simultaneously informed and aware of religious and Quranic foundations. The final model may consist of three axes of foundations, obstacles, and enabling factors, and it is classified into three cognitive (perceptual-mental), emotional (insightful-attitudinal), and behavioral (practical) domains.

### **Conclusion:**

This study has proposed three dimensions, namely foundations, obstacles, and enabling factors as a proposed framework for accountability in social systems based on the Holy Qur'an. In this research, the foundations are the positive factors of accountability, and the obstacles are the negative factors of accountability that act as a barrier to the correct and desired accountability. Ultimately, the enabling factors are the factors that can play a motivating and enhancing role for accountability in social systems. On the other hand, the existence of these factors causes accountability to occur, so that the absence of these factors causes the act of accountability to either not occur or, if it occurs, to be carried out incompletely; therefore, these factors create the necessary groundwork for accountability. From another point of view, if foundations are necessary conditions, enabling factors are sufficient causes. These factors can cause the act of accountability to occur in the best possible way, and in the absence of these factors, one cannot be sure about the formation of the act of accountability.

**KEYWORDS:** Accountability, Holy Qur'an, Hadiths, Social System, Responsibility

## The Policies of the Holy Qur'an in the Socialization of Chastity and Hijab

Abdolkarim Bahjatpoor<sup>1</sup>, Khadijeh Ahmadi Bighash<sup>2</sup> 

1. Associate Professor, Department of Quran Studies, Institute of Wisdom and Religious Studies, Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran, a.bahjatpoor@iict.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Faculty of Humanities, Tarbiat Modarres University (Corresponding Author), Tehran, Iran, Kh.ahmadi@modares.ac.ir

### Research Article



### Abstract

The present study seeks to answer the question of what policies the Holy Qur'an implemented, at the appropriate time, as a programme for the guidance of humanity, for the social acceptance of chastity and hijab. A descriptive-analytical study of this issue indicates that the culture of Islamic hijab did not emerge only by issuing the rule of hijab, but rather provided the grounds for facilitating the internalization of Islamic veiling and so, transforming the society of the era of descent of Qur'an from a life in thought and a culture of ignorance into a life in thought and a culture of faith. The socio-cultural atmosphere and the course of revelation of the verses made it clear that the policy of the Qur'an before the hijab was to establish a ground for prevailing chastity as a norm in a society of faith. Therefore, the Qur'an, by distinguishing between chastity and covering the body and not imposing the burden of chastity-creating on hijab, paying attention to the stages of realizing chastity - from valuing to establishing the norm of chastity and purity - expresses the necessary policies for accepting the rule of hijab and, by creating a kind of faith discipline, realizes a covered individual and society based on the social personality of believers. A social personality that is based on ten basic components of its capacity and not only women but also men have been effective in its formation. After the realization of these components, the rule on hijab has been issued as a government law in order to identify women's social faith in a religious and political manner and resulted in the norming and continuation of Islamic dress and identity.

**KEYWORDS:** Revelation of the Qur'an, Islamic Dress, Chastity, Faith-based Society, Islamic Government

Received: 2024-11-23 | Received in revised from: 2025-01-20 | Accepted: 2025-03-06 | Published online: 2024-12-21

◆ How to cite: Bahjatpoor, Abdolkarim, Ahmadi Bighash, Khadijeh(1403SH): The Policies of the Holy Qur'an in the Socialization of Chastity and Hijab, *quran and social sciences*, 4(16), p142-171, 10.22034/arq.2024.216763

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



 arq.quran.ac.ir

## سیاست گذاری های قرآن کریم در جامعه پذیری عفاف و حجاب

عبدالکریم بهجت پور<sup>۱</sup>، خدیجه احمدی بیغش<sup>۲</sup> 

۱. دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران،

a.bahjatpoor@iict.ac.ir

۲. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)، تهران، ایران،

Kh.ahmadi@modares.ac.ir

پژوهشی



### چکیده

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که قرآن کریم به عنوان برنامه هدایت بشر، برای جامعه پذیری عفاف و حجاب چه سیاست‌هایی را به موقع اجرا گذاشت و آن‌ها را چگونه عملی کرد. بررسی توصیفی تحلیلی این مسئله حاکی از آن است که فرهنگ حجاب اسلامی تنها با صدور حکم پوشش پدید نیامد بلکه زمینه‌هایی فراهم شد تا امر درونی سازی پوشش اسلامی تسهیل شده و جامعه عصر نزول از زیست در اندیشه و فرهنگ جاهلی، به زیست در اندیشه و تشخص ایمانی مبدل شود. فضای فرهنگی اجتماعی و سیر نزول آیات آشکار داشت سیاست قرآن پیش از حجاب، منعطف بر تحقق زیست عقیفانه به عنوان هنجار در جامعه ایمانی بوده است. از این رو قرآن با تفکیک میان عفاف و پوشش و عدم تحمیل بار ایجاد عفاف بر حجاب، توجه به مراحل تحقق عفاف-از ارزش گذاری تا تثبیت هنجار سازی عفاف و پاک‌دامنی- سیاست‌های ضروری پذیرش حکم پوشش را بیان کرده و با ایجاد نوعی انضباط ایمانی، بر پایه شخصیت اجتماعی مؤمنان، فرد و جامعه‌ای پوشیده را محقق می‌نماید. شخصیت اجتماعی که بر مبنای ده مؤلفه اساسی ظرفیتش بنانهاده شده و نه تنها زنان بلکه مردان نیز در شکل‌گیری آن مؤثر بوده‌اند. پس از تحقق این امور، حکم حکومتی حجاب به منظور تشخص ایمانی اجتماعی بانوان به صورت شرعی و سیاسی صادر شده و هنجار سازی و تداوم هویت و پوشش اسلامی را در پی داشت.

**کلیدواژه‌ها:** سیر نزول قرآن، پوشش اسلامی، عفاف، جامعه ایمانی، حکومت اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: بهجت پور، عبد الکریم؛ احمدی بیغش، خدیجه (۱۴۰۳): (سیاست گذاری های قرآن کریم در جامعه پذیری عفاف و حجاب)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۴(۱۶)، ۱۴۲-۱۷۱، 10.22034/arq.2024.216763

© نویسندگان نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



arq.quran.ac.ir

## ۱. مقدمه

پس از رنسانس و آزادی جوامع غربی از حاکمیت طولانی کلیسا در اموری چون به رسمیت نشناختن گزینه جنسی، برخورد غیر ارزشی با مقوله ازدواج و توصیه دین‌داران به دوری از ازدواج، مجاز نبودن طلاق همسران و... که عامل پدید آمدن عقده‌های اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی شدیدی شده بود، دیدگاه‌های بسیار افراطی در آزادی بدون قید و شرط در رفتارهای جنسی را پدید آورد. این آزادی بی‌قید و شرط از قانونی و هنجار شدن دوستی‌های مردان و زنان خارج از چهارچوب ازدواج آغاز شده و تا سرحد هم‌جنس‌گرایی و حتی لذت‌جویی از حیوانات نیز پیش رفت. سردمداران دنیای غرب از همان ابتدای رنسانس آرزوی استثمار و استعمار مناطق مختلف جهان، غارت ثروت‌های آنان و سیطره دیدگاه‌های جهان‌شناختی خویش بر اندیشه سایر اقوام را در سر می‌پروراندند؛ اما متأسفانه این بسته فن‌آورانه و صنعتی یک پیوست فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر مبانی فکری و اندیشه‌های بنیادین اومانستی، الحادی، غیردینی و بلکه ضد دینی نیز با خود به همراه داشت و صادرات فن‌آوری و محصولات صنعتی دنیای غرب، بسیاری از کشورهای اسلامی را با چالش و انحطاط بزرگ در حوزه اعتقادی اخلاقی مواجه کرد. این تبادل فرهنگی، به تهاجم و شیخون فرهنگی تمام‌عیار دنیای غرب علیه جوامع اسلامی منجر شد. خصوصاً آنکه دنیای غرب تنها خطر فراوان در برابر خوی استکبار و زیاده‌طلبی خود را، اسلام و آموزه‌های وحیانی این دین مبین یافت و درصدد برآمد تا به صورتی هوشمندانه‌تر از سایر اهداف، پشتوانه فرهنگی جهان اسلام را مورد حمله قرار دهد.

یکی از کلیدی‌ترین مقولات فرهنگی در این صحنه مبارزه که به جد مورد توجه جهان غرب قرار گرفته و سردمداران آن بارها با صراحت و کنایه از برنامه‌ریزی برای این مقوله سخن گفته‌اند، مسئله حیا، حجاب و پوشش مردم در کشورهای اسلامی است که باید به فکر راه‌حلی بود تا نسل‌های جدید و به‌خصوص جوانان توان آراسته شدن به حیا و پاک‌دامنی را پیدا کرده و عموم مردم و افراد متقی بر این مسیر مستقیم پایداری نمایند. متأسفانه روش‌های فرهنگ‌سازی در

این مقولات تاکنون از مدل روشنی برخوردار نبوده، همین امر موجب گشت تا تلاش‌های فرهنگی و تربیتی دستگاه‌های مربوطه رویش‌ها و محصولات بایسته نداشته و انتقال ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی اسلامی، برای مبارزه با موج فرهنگی جریان یافته از سمت دنیای غرب، توانا نباشد و بدان جا پیش رفته که حتی اعتماد به دستگاه‌های حقوقی و انتظامی در این عرصه به تدریج کم تأثیر شده و روزبه‌روز از توان بازدارندگی برخوردارهای انتظامی و قضایی کاسته شود. نسخه درمان دردها و راه برپا کردن عادلانه اجتماعات انسانی و اسلامی بازگشت به سیاست‌گذاری‌ها و خط‌مشی قرآن کریم است. این نسخه شفابخش که در زمانی به تیرگی جاهلیت معاصر نزول توانست چنان تحولات شگرف نورانی ایجاد نماید، امروز هم کشتی نجات از فتنه‌های تاریک خواهد بود. همان‌گونه که رسول‌الله (ص) نیز بر آن تأکید می‌فرماید: «فَإِذَا التَّبَسَّتْ عَلَيْكُمُ الْفِتْنُ كَقِطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ»؛ هرگاه فتنه‌ها مانند پاره‌های شب تاریک شما را دچار شبهه کرد به قرآن رجوع کنید (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۲: ۵۹۸). روش‌های تحول در نزول تدریجی قرآن قابل کشف و استخراج بوده و می‌توان از سیاست‌گذاری‌های قرآن، مدل‌های ساده‌شده‌ای برای تحولات اجتماعی و اخلاقی جوامع امروزی به دست آورد. حال آنکه کنار گذاشتن این روش‌ها موجب شده اجتماعات مسلمانان از پیشرفت و پیشروی بازمانده و نتوانند جامعه‌هایی الگو برای دیگران شوند.

تحقیق حاضر با روش تنزیلی قرآن بنیان درصدد بررسی سیاست‌گذاری‌های کلان قرآن کریم در جامعه‌پذیر نمودن عفاف و پوشش و تحول جامعه از آلودگی به حیا، عفاف و حجاب است. نزول تدریجی قرآن در زمان نزول به‌منظور متحول ساختن مردم در اجتماع، ابتدا در چند مرحله و به تدریج تغییراتی در آن ایجاد کرد تا آنکه اجتماعی عقیف و پوشیده پدید آورد. در این تحقیق تلاش می‌شود با بررسی سیر طرح این سیاست‌های کلان قرآنی در جامعه عصر نزول قرآن، الگویی عملی در ایجاد عفاف و حجاب برای جامعه امروز ایران ارائه گردد.

## ۲. پیشینه تحقیق

برخی از نگاه‌های مرتبط با مسئله این تحقیق عبارت است از:

- مقاله: فرهنگ عفاف و حجاب؛ راه کار نهاده‌سازی، گسترش و حفظ باورهای دینی، نوشته ناهید طیبی، مجله پیام زن (۱۳۸۶)، با پرداختن به وظایف برخی از دستگاه‌های دولت اسلامی، تنها بر مسئله و ابزارهای آموزشی تأکید نموده است.
- مقاله: آسیب‌شناسی سکولار شدن حجاب با نگاهی به مسیرهای محتمل پیش روی جامعه دینی ایران، نوشته محمدرضا عرب بافرانی، مجله مهندسی فرهنگی (۱۳۹۲) با پرداختن به معنای سکولاریسم و اشکال مختلف بروز آن در جامعه ایران، به برخی نمودهای آن در پدیده بی‌حجابی پرداخته است.
- مقاله: اختیارات و وظایف دولت اسلامی در بسترسازی برای عفاف و حجاب و گسترش آن، نوشته سید محمد کیکاووسی، مجله دادرسی (۱۳۹۱) به بررسی حوزه اختیارات و وظایف برخی نهادهای دولتی در ترویج فرهنگ حجاب پرداخته است.
- مقاله: راهکارهای گسترش و نهادینه کردن عفاف، نوشته محسن فتاحی اردکانی، مجله معرفت (۱۳۹۰) راه‌های متعددی از دستیابی به عفاف در فرد و جامعه را از متون مختلف مورد بررسی قرار داده است.
- مقاله: راهکارهای تقویت حجاب و عفاف در جامعه، نوشته محمد شریف طاهرپور، مجله مهندسی فرهنگی (۱۳۸۹) با تبیین برخی از کارکردهای عفاف و حجاب، پیامدهای حاصل از هریک را مورد بررسی قرار داده است.
- مقاله: تأملی بر تبیین جامعه‌شناسی حجاب و ارائه راهکارهای لازم برای آن، نوشته محمدحسین شریبتیان، مجله مهندسی فرهنگی (۱۳۹۰) مسئله حجاب و بی‌حجابی را از زوایای گوناگون اخلاقی، دینی، فرهنگی، سیاسی و با رویکرد جامعه‌شناختی مورد تحلیل آسیب‌شناسی قرار داده است.

و نگاه‌های بی‌شمار دیگر که از منطق کافی برای بازطراحی، ارتقاء، اصلاح روشمند، رعایت شرایط و مقتضیات جهانی برخوردار باشد، بی‌بهره بوده و کمکی مؤثر و کارآمد به‌منظور فرهنگ شدن پوشش اسلامی و پاک‌دامنی به شمار آید، یافت نشد؛ از این رو این پژوهش با حل مسئله خود درصدد ارائه راهکاری عملی جهت عملیاتی‌سازی فرهنگ عفاف و پوشش در جامعه ایران اسلامی است.

### ۳. نقش عفاف در تحقق پوشش اسلامی

سیاست گذاری‌های کلان قرآن در جامعه‌پذیری فرهنگ حجاب نشان می‌دهد فرهنگ پوشش اسلامی تنها با صدور حکم پوشش پدید نیامد؛ بلکه به این منظور ابتدا زمینه و اسبابی فراهم شد تا امر پذیرش، درونی سازی و هنجار سازی پوشش اسلامی تسهیل شود. بررسی آیات مرتبط با آلودگی‌های اخلاقی مرتبط با عفاف و پاک‌دامنی نشان می‌دهد قرآن در مسیر متحول ساختن مردم به ترتیب چهار تغییر: ارزش گذاری بر عفاف و پاک‌دامنی، تثبیت ارزشمندی عفاف و پاک‌دامنی، هنجار سازی ارزشمندی عفاف و پاک‌دامنی، تثبیت عفاف و پاک‌دامنی را در اجتماع پیگیری کرد. سیاست قرآن مراحل تحول‌آفرین زیر را به ترتیب نزول در راستای تحقق جامعه‌ای عقیفانه نموده است:

#### الف) ارزش گذاری بر عفاف و پاک‌دامنی

این مرحله از نزول آیات قرآن، همگام با دوره اول دعوت پیامبر (ص) و رویش مخفی مؤمنان بود. در این دوره پیامبر (ص) با بازگو کردن اصول اعتقادی و تأکید بر رفتار عقلایی اسلامی، وضعیت موجود در اجتماع مکی را به چالش کشید و به تدریج مباحث مربوط به ارزش گذاری بر عفاف و پاک‌دامنی و تقبیح آلودگی‌های جنسی را طرح نمود. سیاست‌های کلان قرآن در مرحله ارزش گذاری بر عفت و ورزی و پاک‌دامنی به ترتیب نزول آیاتش عبارت‌انداز: - آگاه‌سازی اجتماع مکه از آلودگی‌های شایع و مستقر و تبعات منفور آن‌ها: در اقوام گذشته چون سرگذشت شوم قوم لوط: «كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ بِالنُّذُرِ... نِعْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا كَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ شَكَرَ... فَذُوقُوا عَذَابِي وَنُذِرٍ» (قمر: ۳۳-۳۹). اولین اقدام در جلوگیری و گنبد کردن گسترش آلودگی‌ها، توقف جریان آلوده به بی‌عفتی با ترویج فرهنگ شکرگزاری پروردگار و منع همراهی کردن شاکران با پیامدهای اجتماع آلوده میسر می‌شود.

- نقل گزارش‌های بدون حساسیت، از اقوام مبتلابه آلودگی‌ها: نقل وجهی از ماجرای قوم لوط با بیانی سربسته و سرشار از حیا: «وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ... وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا...» (اعراف: ۸۰-

۸۴) هشدار مردم از خطر مشارکت در تبعات آلودگی و دوری و خلوت نمودن اطراف جریان‌های آلوده، به‌منظور تقلیل زمینه‌های ارتکاب به آلودگی.

- طرح صریح آلودگی ارتباط با جنس مخالف و زنا و نهی از آن: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا... وَلَا يَزْنُونَ... وَأُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيَلْمَقُونَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا» (فرقان: ۶۳-۷۵) انگیزه و درک قوی و روشنی از رحمانیت الهی، عاملی مهم در پرهیز از بی‌عفتی و آلودگی‌های جنسی است (طباطبایی، بی تا، ۱۵: ۲۴۱).

- معرفی الگوهای کامل و ارزنده چون مریم (س) برای مؤمنان: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أهلكَ مَكَانًا شَرْقِيًّا... فَأَتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا... قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ...» (مریم: ۱۶ - ۱۸). حیاورزی، اقدام عملی به عبادت خداوند و استمرار بر آن، عبادت‌های در خلوت، بهترین عامل کنترل نفس از بی‌عفتی و آلودگی‌های جنسی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۵: ۱۵۴).

- ضرورت نیازمندی به ابراز ناپسندی و غیریت‌سازی میان گفتمان مخلصان از غیر آن‌ها در اجتناب از آلودگی‌های اجتماعی: «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ... فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا» (شعرا: ۱۶۱-۱۶۳). افزون بر عباد الرحمن که متصف به رفتار پاک‌اند، بر مصلحان نیز داشتن روحیه نفرت از گناه، بی‌تفاوت نبودن و اعلان موضع مناسب نسبت به آلودگی‌های اخلاقی و گوشزد نمودن آن به اهلش ضرورت دارد.

- نهی جریان‌های آلوده حتی طبقه غیردینی از زنا: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسراء: ۵۰)، (۳۲) ادله عقلانی پشتوانه ممنوعیت زنا و کج‌راهه بودن آن حتی بدون دخالت دین نیز قابل درک است.

- ارائه راه‌های ترکیبی جایگزین و مشروع و یا راه‌های درمان بی‌محدور یا کم‌محدور ترویج پاک‌دامنی، به‌منظور عدم رواج ناهنجاری‌ها: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَاءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ... قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ... فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ» (هود: ۷۷-۸۲). درمان انحرافات اخلاقی تنها به نهی مردم از منکر نیست بلکه اگر راه‌های مشروعی برای جلوگیری از ارتکاب حرام باشد باید

آن‌ها را نشان داد (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ۱۹: ۹۵).

- خلوص همه‌جانبه: «وَرَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ... لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۳ - ۲۴) خلوص در همه امور مؤثرترین راه کار پرهیز کامل از آلودگی‌های بی‌عفتی و غلبه بر بحران فشار اجتماع آلوده بر افراد پاک‌دامن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۰: ۳۷۸).

- هشدار نسبت به سرعت اجتماع آلوده در ایجاد جامعه هم‌افزا بر فساد: «وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا... فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ... قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ... ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنُنَهُ حَتَّىٰ حِينٍ» (یوسف: ۳۰-۳۵) دور ماندن از آسیب‌های این محیط، اقدامات اختیاری تضرع به درگاه پروردگار را می‌طلبد.

به‌طورکلی سیاست‌گذاری قرآن در این مرحله به‌طور مستقیم، ارزش‌گذاری بر حیا و عفت و رزی را هدف قرار داده تا با توانمندسازی مؤمنان در پرهیز از آلودگی جنسی در جامعه‌ای مانند سرزمین حجاز معاصر نزول که آلودگی‌های جنسی در آن رواج داشت، بینشی متفاوت به آنان داده و فاصله‌گیری از آلودگی‌های جنسی را سهولت بخشیده است.

### ب) تثبیت ارزشمندی عفاف و پاک‌دامنی

سیاست‌های قرآن در این مرحله که تقریباً با دعوت علنی پیامبر (ص) همراه است، تثبیت ارزش‌گذاری بر عفت و رزی و تقویت نشاط و استقامت مؤمنان در عرصه پاک‌دامنی، فاصله دادن هرچه بیشتر آنان از محیط‌های غیردینی و غیراخلاقی و تنظیم رابطه مناسب افراد با اکثریت اجتماع را مدنظر داشته است. سیاست‌های این مرحله به ترتیب نزول از سوره‌های انعام تا مطففین در مکه پیگیری شد، موارد ذیل است:

- به چالش کشیدن رویه‌های ضد اخلاقی حاکم بر اکثریت اجتماع: «وَذُرُوا ظَاهِرَ الْأَيْمَنِ وَيَاطِنَهُ...» (انعام: ۱۲۰)، زمینه‌سازی‌هایی برای اصلاح ناهنجاری‌های

جنسی در اجتماع را مهیا می‌دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴، ۵۵۲).

- تأکید بر ادله عقلانی عفت و ورزی و اجتناب از آلودگی های جنسی، برای مشارکت دادن غیر مؤمنان پاک‌دامن در اجتناب از آلودگی های اخلاقی: «قُلْ نَعَالُوا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ... وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ...» (انعام: ۱۵۱). اقلیت صالح باید سعی کنند اکثریت مخالف و معارض را با تأکید بر امور عقلانی و شناسایی مشترکات ارزشمند، برای ساخت روابط سالم اجتماعی وارد گفتگو و مذاکره نموده و زمینه‌های اصلاح ناهنجارهای جنسی اجتماعی را فراهم نمایند (طباطبایی، بی‌تا، ۷: ۳۷۲). این امر محقق نمی‌شود مگر با تقویت ایمان و توکل به خدا: «...وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (شوری: ۳۶).

- مقایسه مؤکد میان فرجام مرتکبین به بی‌عفتی و آلودگی های جنسی و توصیه به عبرت‌آموزی از تاریخ: «قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ... وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» (ذاریات: ۳۲-۳۷). خداوند با اطمینان به مؤمنان و ایجاد روحیه امید به آینده در اقلیت پاک‌دامن: «وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ... وَالَّتِي أَحْصَنْتَ فَرَجَهَا فَفَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۷۴ و ۹۱)، سپاسگزاری ایشان به درگاه الهی را تداوم می‌بخشد (مدرسی، ۱۳۷۷، ۱۴: ۵۰).

- تأکید بر نقش ایمان و نماز در اعتدال زیست عقیفانه و کنترل رفتارهای جنسی: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ... فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (مؤمنون: ۵-۷)، ایجاد محیط‌های هم‌افزا در تجمع‌های مؤمنان پاک‌دامن و اهل نماز، شناساندن نقش هم‌افزایی آلودگان در انحطاط و هلاکت قطعی جامعه و یا به سخره گرفتن هشدارها توسط ایشان، به‌صورت توأمان مؤثر خواهد بود: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ... فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (معارج: ۲۹-۳۵). سیاست‌های قرآن در این مرحله نشان می‌دهد خداوند در زمان نزول این دست آیات، صراحتاً با آلودگی‌های جنسی جامعه مشرک مکه برخورد کرده تا از یک سو هنجارهای نادرست اجتماع مشرک به چالش کشیده شده و گفتمان ضد ارزش‌های حاکم بر فضای فرهنگی مشرکان تضعیف شود؛ و از سوی دیگر

حمایت از مؤمنانی باشد که تحت فشار هنجارهای نادرست جامعه مکی قرار داشتند. آمیختگی مؤمنان پاک‌دامن با منحرفان اخلاقی در مکه ایجاب می‌کرد مؤمنان از عذاب نشدنشان به‌عنوان پاداش پاک‌دامنی مطمئن شوند.

### ج) هنجار سازی ارزشمندی عفاف و پاک‌دامنی

تا قبل از این مرحله پروردگار حکیم ابتدا گروهی مؤمن را تربیت کرد که زیست عفیفانه و اجتناب از آلودگی‌های اخلاقی را در ذهن، دل، زبان و عمل خودباور کرده و تحقق بخشند، پرهیز از آلودگی‌ها را به‌عنوان ارزشی پایدار پذیرا شده و توان مقاومت در برابر اجتماع آلوده را پیدا نمایند. اکنون در این مرحله - که بخش عمده سوره‌های مدینه را شامل می‌شود - سیاست‌های قرآن بر آن بود تا جایگاه عفت و پاک‌دامنی چنان گسترده شود تا جامعه انتظار رعایت این ارزش را حتی به قیمت مجازات مرتکبان خلاف اخلاقی پیدا کرده، بر این ارزش‌ها هنجار سازی شده و هنجار پاک‌دامنی به عفت عمومی تبدیل می‌شود. بررسی اجمالی فضای فرهنگی این مرحله از آیات نشان داده در مکه به دلیل آنکه مکان مشرک جمعیت اصلی این شهر را تشکیل می‌داند، فرصت هنجار اجتماعی ساختن این ارزش فراهم نشد؛ اما در مدینه این فرصت فراهم شد و با تقنین‌های الهی پاک‌دامنی به هنجاری اجتماعی مبدل گشت. این امر دلایل گوناگونی چون: بلوغ اجتماعی مردم پس از نزول آیات مکی، فرهنگ بالاتر مردم مدینه و موقعیت‌شناسی آنان، ارتباط نزدیک اهل یترب با اهل کتاب و رواج فرهنگ دینی در میان مردم آن و... داشت که موجب شد خداوند ارزش‌های پذیرفته و تثبیت‌شده در مراحل قبل را در عرصه زندگی جمعی پیاده و علمی کرده و قواعد رفتاری را بر اساس آن ارزش‌ها، بناگذاری نماید؛ به‌عبارت‌دیگر هنجار سازی نیاز به محیط اجتماعی مناسب برای تقنین و پذیرش مردمی و درنهایت تثبیت و جایگیری اجتماعی ارزش‌ها دارد. تنها در این شرایط است که معروف اجتماعی پدید می‌آید و امکان امر عمومی به معروف و نهی از منکر در عرصه گسترده اجتماع و نه جمعیت‌های محدود و هم‌نظر، فراهم می‌شود (بهجت‌پور ۱۳۹۸: ۱۹۳).

خداوند در این مرحله ابتدا با تدبیر قوانینی (در چالش‌های زندگی خانوادگی و اجتماعی) از حریم عفاف پاسبانی نمود. برای نمونه در قدم اول بسیاری از تراحم‌های مربوط به روابط مشروع زناشویی در کنار دیگر قوانین عبادی مانند روزه و اعتکاف، شرایط خاصی چون عادات ماهانه‌زنان یا چالش‌هایی همچون ایلاء، طلاق، فوت مردان و... که روابط عادی همسران را دچار اختلال می‌کرد، مورد توجه قرارداد و در تمام آن‌ها برای تسهیل پاک‌دامنی در روابط اجتماعی، قوانین و الگوهای رفتاری لازم را تدبیر نمود (بهجت‌پور، ۱۳۹۸، ۱۳۸). نگاهی به احکام ایلاء: «لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ...» (بقره: ۲۲۶) طلاق: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا...»<sup>۱</sup> (بقره: ۲۲۸)، وصیت: «وَالَّذِينَ يَتَوْفَوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ...» (بقره: ۲۴۰)، ارث: «وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲۴۱) و خانواده: «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا»<sup>۲</sup> (نساء: ۳) نشان می‌دهد که احکام این مرحله به‌طور عمده در دفاع از زنان شکل گرفت و نقطه مشترک تمام آیات آن، ممانعت از بلا تکلیفی معیشتی، عاطفی و وارد شدن فشارهای جنسی غیر قابل تحمل بر زنان است. چالش‌هایی که می‌تواند سلامت اخلاقی و تقوای جنسی زنان و تمام اجتماع را به خطر اندازد.

پس از آن پروردگار دایره تقوای مؤمنان را از حرام به مباح گسترش داد، زیرا این تقوا می‌توانست در تراحم حلال با قانون الهی معارض یا مزاحم، مردم را بر اجرای قوانین تشویق کرده، جلوی ضعف مؤمنان در امثال قوانین را بگیرد؛ لذا ابتدا خویشنداری مؤمنان از حرام را از راه دستور به انجام حلال و مباح مطرح و برای زنان و مردانی که دامن از آلودگی جنسی پاک دارند، مغفرت و پاداش بزرگ وعده می‌کند. خداوند به‌منظور استقرار پاک‌دامنی در اجتماع در آیاتی

۱. بقره: ۲۲۹-۲۳۷.

۲. نسا: ۱۲۸-۱۳۰؛ طلاق: ۶-۷.

چون: «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ. قُلْ أُوْتِنْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»<sup>۱</sup> (آل عمران: ۱۴-۱۵)

دستور داد تا مؤمنان تازه‌وارد به اجتماع مدینه، هنجار پاک‌دامنی را رعایت کنند و برای مردان و زنانی که حریم عفاف را رعایت نمی‌کردند مجازاتی اجتماعی و حقوقی تعیین فرمود (طباطبایی، بی تا، ۴: ۲۳۴).

در آخرین سیاست این مرحله مؤمنان را به برخورد سلبی با افراد خطاکار، جنبه اجتماعی از سوی مردم مؤمن و قضایی و حقوقی از سوی حکومت فرمان می‌دهد (بهجت‌پور، ۱۳۹۸: ۱۹۵). از آنجا که ازدواج راه کار مناسب و آسان برای کنترل نیازهای جنسی است، خداوند دستوراتی برای ازدواج و تسهیل آن صادر نمود: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ... وَاللَّهُ يَرِيدُ أَنْ يُتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا»<sup>۲</sup> (نساء: ۲۵-۲۷). خداوند با تشدید که بر مجازات مرتکبین فحشای جنسی، از آسیب اتهام زدن‌های آن با وضع قوانین سخت گیرانه جلوگیری نمود و با منع اجتماع از شایعات اخلاقی: «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» (نور: ۲۶)، هوشمندانه هنجارشدن تقوای جنسی، پاک‌دامنی و عفت ورزی را نمایان کرد.

#### د) تثبیت عفاف و پاک‌دامنی

سیاست‌های قرآن در طرح مباحث عفاف نشان می‌دهد پس از آنکه ارزش عفاف و پاک‌دامنی در اجتماع مؤمن هنجار شد و در حیات جمعی مؤمنان سریان یافت، نوبت به تثبیت این ارزش و هنجارهای ناظر به آن می‌رسد. در این مرحله - که بخش دیگری از سوره مدینه از سوره نور تا توبه را شامل می‌شود - زمینه برای جمع شدن بساط کفر و شرک از شبه جزیره عربستان فراهم می‌شود و جز اسلام

۱. احزاب: ۳۵؛ ممتحنه: ۱۲؛ نساء: ۱۵-۱۶؛ طلاق: ۱.

۲. نور: ۳-۲۱ و ۲۶.

در این سرزمین باقی نمانده و اهل کتاب نیز از نبرد با اسلام دست برداشته و به اهل ذمه تبدیل شدند؛ خداوند دستوراتی را در آیات متعدد به اجتماع مسلمانان می دهد که با رعایت آن ها هنجار عفت عمومی و پاک دامنی تقویت شده و از آسیب های محتمل مصون مانده و به صورت مستمر در متن جامعه زنده بماند (بهجت پور، ۱۳۹۸: ۱۹۹-۲۰۰). از این رو ابتدا عوامل زمینه ساز آلودگی جنسی شناسایی شده و درباره احتمال بازگشت به آلودگی جنسی، حساسیت به خرج می دهد؛ مانند: «یا ایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوتنا غیر بیوتکم حتی تستأذنوا وتسلّموا علی اهلها» (نور: ۲۷)، «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغْضُوبُ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ یَغْضُوبَنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَیَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا یُبْدِینَ زینتهنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلیضربنَّ بخمیرهنَّ علی جیوبهنَّ وَلَا یُبْدِینَ زینتهنَّ إِلَّا لِبعولتهنَّ أَوْ آبائهنَّ... وَلَا یضربنَّ بأرجلهنَّ لیعلم ما یخفین من زینتهنَّ...» (همان: ۳۰-۳۱) و... به عبارت دیگر پروردگار با تأکید بر اموری چون: وارد نشدن سرزده به خانه دیگران، رعایت عفت چشم در کنار وظیفه مردان و زنان در پوشاندن آلات تناسلی و زنان به پنهان ساختن محرک های جنسی و زینت های باطنی از نامحرم (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۲۱۶)، تلاش عمومی برای ازدواج مجردهای اجتماع مؤمن، عفت گزینی مجردها تا وقت پیدا شدن فرصت ازدواج و ایجاد نکردن زمینه های انحراف ناخواسته جوانان به آلودگی جنسی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۴: ۴۶۲)، مدیریت رفتار جنسی همسران در خانه و پنهان کردن از دیگر اعضای خانواده، اجتناب از محروم کردن خود از لذت های حلال جنسی و... امکان زیست عقیفانه و پاک دامن را تقویت می کند<sup>۱</sup> و کوتاهی در این امور را منافی عفاف عمومی و موجب تزلزل این هنجار در جامعه می داند.

#### ۴. ویژگی های جامعه برای طرح پوشش اسلامی

قرآن متنی ناظر به واقعیت اجتماعی فرهنگی جامعه معاصر نزول بوده، وقایع و چالش های آن را مثالی برای تغییر و تحول در سایر اعصار قرار داده است. اطلاع از این وضعیت و مقایسه آن با وضعیت همان جامعه قبل از حضور و گسترش تدریجی فرهنگ قرآن در شبه جزیره عربستان، توانمندی این کتاب الهی را در اصلاح اخلاقی

و فرهنگی آن اجتماع که حتی انواع روابط نادرست اخلاقی و انحرافات جنسی در شعر، نثر و رفتار عرب به وضوح نمایان بود، به زیباترین شکل نمایان می‌سازد (منتظری مقدم، ۱۳۸۴: ۷). نزول تدریجی قرآن پیش از هجرت و پس از آن طرح مباحث و معارف گوناگونی را در پی داشته و شاخص‌های لازم برای اجتماع مؤمنان را در فرایندی حکیمانه و موافق با ظرفیت‌های انسانی نازل فرمود تا آنکه این تشخص به تدریج شکل گیرد. سیاست قرآن بر آن بود که سرانجام در نودمین سوره، همسران مؤمنان را به پوشش اسلامی دستور دهد. چراکه در مدینه پس از تمهید مقدماتی که جامعه ایمانی به جمعیتی چشمگیر رسیده، مستقر و دارای هویت و تشخص شدند، امکان خطاب به اجتماع مؤمنان فراهم شد و خطاب به پوشش عمومی زنان آنان معنا یافت. در این اوضاع، بخش زیادی از عناصر فرهنگ اسلامی در میان مؤمنان درونی شده بود. در سوره احزاب که آیه پوشش اسلامی در آن آمده، از آغاز تا آیه ۳۴ بیشتر مباحثی درباره جایگاه زنان پیامبر (ص) و انتظارات محدودکننده از آنها مطرح می‌شود. پس از آن در آیه ۳۵، ده ویژگی زنان و مردان مؤمن به عنوان نصاب مشترک ایمانی در اجتماع مؤمنین بیان می‌دارد: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ...» خداوند در این آیه ده ویژگی جامعه مطلوب اسلامی تا آن زمان را مشخص کرده و زنان و مردان را در این ویژگی‌های ارزشی مشترک می‌داند. این ده ویژگی عبارت است از: اسلام،<sup>۱</sup> ایمان،<sup>۲</sup> اطاعت‌پذیری،<sup>۳</sup> تصدیق نیکی‌ها،<sup>۴</sup> شکیبایی،<sup>۵</sup> خشوع و فروتنی

۱. ر. ک: قلم: ۳۴-۳۵؛ جن: ۱۴؛ هود: ۱۴؛ نمل: ۸۱؛ قصص: ۵۳؛ یونس: ۸۴؛ صافات: ۱۰۳؛ بقره: ۱۳۱ و ۱۳۸؛ آل عمران: ۸۳، و ... .
۲. ر. ک: عصر: ۳؛ تین: ۶؛ مؤمنون: ۱؛ اعراف: ۷۲ و ۷۶ و ...؛ یوسف: ۱۰۳؛ نحل: ۹۷ و ۹۹؛ اسراء: ۱۰۹؛ انفال: ۲؛ توبه: ۱۲۴؛ و ... .
۳. ر. ک: زمر: ۹؛ نحل: ۱۲۰؛ روم: ۲۶؛ بقره: ۱۱۶ و ۲۳۸؛ آل عمران: ۱۷؛ احزاب: ۳۱؛ و ... .
۴. ر. ک: لیل: ۶؛ قمر: ۵۴-۵۵؛ مریم: ۵۴-۵۵؛ اسراء: ۸۰؛ زمر: ۳۳؛ عنکبوت: ۲-۳؛ نساء: ۶۹؛ بقره: ۱۷۷؛ آل عمران: ۱۵-۱۷؛ و ... .
۵. ر. ک: قلم: ۴۸؛ مزمل: ۱۰؛ مدثر: ۷؛ ص: ۱۷ و ۴۴؛ فرقان: ۲۰؛ قصص: ۵۴؛ یوسف: ۹۰؛ نحل: ۴۰؛ انبیاء: ۸۵؛ سجده: ۲۴؛ و ... .

در برابر پروردگار،<sup>۱</sup> انفاق به نیازمندان،<sup>۲</sup> روزه‌داری،<sup>۳</sup> پاک‌دامنی،<sup>۴</sup> ذکر فراوان خدای متعال.<sup>۵</sup> این ده صفت، شناسهٔ اجتماع مؤمن پذیرای حکم پوشش اسلامی در آن زمان است (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۸۰) به عبارت دیگر این صفات به تدریج در طول سال‌ها نزول قرآن در مکه و مدینه با نزول تدریجی آیات، مطرح و با تدبیر و تلاش پیامبر (ص) به عنوان مربی،<sup>۶</sup> در جامعه همراه با پیامبر (ص) درونی و نهادینه شد. بیشتر این موارد در سوره‌های مکی و برخی از آن‌ها مانند روزه‌داری بی‌گمان در مدینه حاصل شده بود. از این رو تحقق جامعهٔ متشخص ایمانی که پوشش اسلامی در آن ارزش‌گذاری، هنجار سازی و نهادینه شده و بتواند حکم پوشش را پذیرا باشند، نخست نیازمند ایجاد قابلیت‌های ده‌گانه در جامعهٔ ایمانی است. همچنین از خطاب آیهٔ ۵۹ احزاب که دربارهٔ پوشش زنان مؤمن بود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّزَوَّاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ...»، استفاده می‌شود که نصاب ویژگی‌های ده‌گانه یادشده، شامل زن و مرد جامعهٔ ایمانی است؛ یعنی در جامعه‌ای که زن و مردش به‌طور عموم واجد این نصاب ایمانی باشند، حکم پوشش زنان، درونی سازی خواهد شد (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۸۲). با درونی کردن و اجتماعی شدن این صفات، تشخص اسلامی و ایمانی مطلوب در افراد پدید می‌آید. تشخص اجتماعی اقتضا دارد انسان انضباط و قانون‌های اجتماعی دشوارتر را پذیرا باشد. سیاست‌گذاری قرآن در آماده‌سازی جامعه برای پذیرش حکم حجاب بر آن بود که هر یک از این مفاهیم و عناصر اسلامی در افراد درونی شده و به‌عنوان ارزش‌های پذیرفته‌شده، به سبک زندگی آنان مبدل گشته و هویت زیست مؤمنانه آنان را شکل دهد.

۱. ر.ک: ص: ۷۵؛ اسراء: ۱۰۹؛ مؤمنون: ۲؛ انبیاء: ۸۹-۹۰؛ بقره: ۴۵-۴۶؛ آل عمران: ۱۹۹؛ و... .

۲. ر.ک: یوسف: ۸۸؛ زخرف: ۱۸؛ بقره: ۱۹۶؛ آل عمران: ۱۴-۱۵ و ۱۷.

۳. ر.ک: مریم: ۲۶؛ بقره: ۱۸۲-۱۸۳ و ۱۸۵؛ و... .

۴. ر.ک: مریم: ۱۸؛ اسراء: ۳۲؛ اعراف: ۲۸؛ فرقان: ۶۳-۷۵؛ یوسف: ۵۲؛ اسراء: ۳۲؛ فصلت: ۳۰؛ نساء: ۲۲؛ ممتحنه: ۱۲؛ ... .

۵. ر.ک: طه: ۳۳-۳۴؛ شعراء: ۲۲۶-۲۲۷؛ کهف: ۲۴ و ۲۸؛ بقره: ۱۵۲؛ انفال: ۲؛ رعد: ۲۸؛ احزاب: ۲۱؛ نور: ۳۷-۳۸؛ و... .

۶. ر.ک: ابراهیم: ۲؛ جمعه: ۲.

## ۵. طرح پوشش اسلامی در قرآن

سیر نزول آیات نشان می‌دهد، خداوند متعال پس از طرح تدریجی و گام‌به‌گام سیاست‌های کلان خویش در امر زیست عقیفانه و نهادینه‌سازی مؤلفه‌های جامعه اسلامی، زمینه را برای طرح حکم پوشش و حجاب فراهم می‌دارد. شواهد تاریخی حاکی از آن است که محیط مکه به گونه‌ای بود که مسلمانان تا مدت‌ها در مکه اعتقادات خود را از دیگران پنهان داشته و چنان تحت فشار بودند که گروهی از آنان برای نجات جان خویش به مهاجرت به حبشه ناچار شدند. لذا در محیط و شرایط مکه این حکم نمی‌توانست مصداق داشته باشد؛ چراکه شناخت زنان به ایمان و داشتن اعتقادات مخالف با دیگران در این فضا موجب آزارشان می‌شد. از این رو دستور به پوشش، به مدینه و در اوضاعی که جامعه‌ای با حاکمیت اسلام برپا شد، موکول گشت (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۵۱). آیات مربوط به پوشش و حجاب اسلامی در قرآن انگشت‌شمار بوده و حداکثر دو آیه (احزاب: ۵۹؛ نور: ۳۱) به روشنی بحث پوشش اسلامی عموم مسلمانان را تشریح می‌کند. حال آنکه همان‌گونه که گذشت بخش عظیمی از آیات مرتبط با امر حجاب و پوشش به انضباط خاص و لازم برای عفاف و پاک‌دامنی جامعه اسلامی تخصیص یافته بود (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۴۱). بررسی این دودسته آیه عبارت‌انداز:

### الف) آیه ۵۹ سوره احزاب

خطاب به استفاده از پوشش کامل و سرتاسری در گستره اجتماع اسلامی به‌طور صریح در آیه ۵۹ سوره احزاب (۹۰) این‌گونه بیان می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَلرِّجَالِ مِمَّا ظَهَرَ مِنْهُمْ أَنْ يُجَالِسُوا رِجَالَهُمْ فِي بُيُوتِهِمْ وَلَا يُلَاقُوا رِجَالَهُمْ فِي بُيُوتِهِمْ وَلَا يَخْرُجُوا مِنْ بُيُوتِهِمْ وَلَا يَخْرُجُوا مِنْ بُيُوتِهِمْ وَلَا يَخْرُجُوا مِنْ بُيُوتِهِمْ وَلَا يَخْرُجُوا مِنْ بُيُوتِهِمْ...» این آیه همه زنان مؤمنان، از جمله زنان و دختران پیامبر (ص) را در امر پوشش دربر می‌گیرد (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۴۳). آیه زمانی را تشریح می‌دارد که زنانی برای اقامه نماز پشت سر پیامبر (ص) از خانه به مسجد می‌آمدند، یا برای اموری چون قضای حاجت شب‌هنگام از خانه خارج می‌شدند و یا بودند زنان آزاد و کنیزانی که با لباس‌های ناکافی که سر و سینه آنان را به‌طور کامل پوشش نمی‌داد، در کوچه‌ها رفت‌وآمد داشته و موجب تعرض گروهی از جوانان

به آنان شده بودند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ۴: ۳۰۷). این جوانان لاابالی اگر زنی را مقنعه زده می‌دیدند، متعرض او نمی‌شدند و می‌گفتند زن آزاد است و اگر زنی را بدون مقنعه می‌دیدند، می‌گفتند کنیز است و کام خواهی می‌کردند (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ۱۰: ۳۱۵۵). خداوند با نزول این آیه برای تشخیص و شناساندن زنان آزاد مؤمن، این حکم را صادر نمود تا زنان و دختران مؤمنان از آزار اوباش در امان باشند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۵۸۱)؛ ازین‌رو تشخیص ایمانی در صدور حکم پوشش نقش داشته و پوشش اسلامی حکمی برای پاسداری از زنان مؤمن در برابر دیگر زنان مشرک یا اهل کتاب است (بہجت‌پور، ۱۳۹۶: ۴۵). بدیهی است مفهوم این سخن آن نیست که اوباش حق داشتند مزاحم کنیزان شوند؛ بلکه مراد آن است که بهانه را از دست افراد فاسد بگیرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۴۲۸). با توجه به اسباب نزول یادشده، در صدور حکم پوشش اسلامی دو نوع تشخیص «اجتماعی و ایمانی» دخالت داشته است. برخی روایات اهل بیت (ع) بیانگر دخالت این تشخیص در موضوع پوشش است: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شُعُورِ نِسَاءِ أَهْلِ تِهَامَةَ وَالْأَعْرَابِ وَأَهْلِ الْبَوَادِي مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَالْعُلُوجِ لِأَنَّهِنَّ إِذَا تَهَيَّنَ لَا يَنْتَهَيْنَ قَالَ وَالْمَجْنُونَةُ الْمُغْلُوبَةُ لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَجَسَدِهَا مَا لَمْ يَتَعَمَّدْ ذَلِكَ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۳: ۴۷۰). مضمون روایت آن است که نگاه کردن به موی زنان اهل مکه، بادیه‌نشینان و اهل بیابان، اهالی ذمه و کافران اشکالی ندارد؛ زیرا این گروه از زنان، کسانی هستند که اگر بازداشت‌شده شوند، نهی‌پذیر نیستند. این‌گونه زنان به دلیل کفر، اهل ذمه بودن یا زندگی بدوی و دور از فرهنگ یا در محیط جاهلی و بادیه‌نشینی، تشخیص لازم را برای خود قائل نبوده و کسی که حرمت خود نگه ندارد، لزومی به احترامش نیست. لذا امام (ع) به دلیل نداشتن حس شخصیت اجتماعی و ایمانی، مانعی در نگاه کردن به موهای آن‌ها ندیده‌اند. ازین‌رو پوشش اسلامی معرف شخصیت زن مسلمان و خانواده و اجتماع او به شمار آمد. این تعریف آن‌چنان بود که طمع هرزگان زن و مرد از زن مسلمان بریده شود.

## ب) آیات ۳۰-۳۱ سوره نور

دومین مورد درباره حکم پوشش را در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور شاهدیم: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْتَبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يُضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ...»؛ پس از دستیابی جامعه به هنجار پاک دامنی، در این سوره دست کم هشت راهکار از جمله: کنترل نگاه، پوشاندن شرمگاه‌ها و توصیه به پوشش کامل تر زنان مؤمن و آشکار نکردن زینت‌های درونی برای پاسداشت پاک دامنی جامعه بیان می‌شود؛ اما لازم به ذکر است که این دستورات در رابطه با پوشش اسلامی و فلسفه آن نیست بلکه به منظور حفظ پاک دامنی جامعه ایمانی است. زنان با پوشیدن لباس سراسری و نزدیک کردن جلباب به خود، زن پوشیده مسلمان بوده و با این لباس، طمع هرزگان بریده می‌شود؛ ولی جامعه زنان و مردان باید از مرزهای عفت و پاک دامنی مراقبت می‌کردند و صیانت از این مرزها به اقداماتی وابسته بود (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۵۸)؛ بنابراین با عنایت به اینکه در آیه ۵۹ سوره احزاب دستور به پوشش زنان با لباس‌های بلند و سرتاسری صادر شده بود، و آیات سوره نور ربط صریح و مستقیم با پوشش ندارند بلکه موافق سیر نزول حکمی پس از دستور به پوشش بوده و در واقع مربوط به کمال پوشش اسلامی و با هدف کنترل رفتار هنجارشکنانه از پاک دامنی جامعه از سوی زنان مسلمان و به منظور حفظ پاک دامنی جامعه مؤمن از خطر جذابیت‌های باطنی است (بهجت‌پور، ۱۳۹۶: ۶۳). مردان و زنان جامعه اسلامی، چه با پوشش یا غیر پوشش اسلامی، نباید به گونه‌ای رفتار کنند که عفت عمومی جامعه در خطر افتد.

## ه) تفاوت عبارات این دو سوره در عفاف و پوشش

پوشش اسلامی در آیه ۵۹ سوره احزاب با عبارت دستور و اثباتی آمده: «قُلْ... يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا يَدْخُلُوْنَ عَلَيْكُمْ مِّنْ جَلَابِيْبٍ...»؛ اما دستور به پوشاندن زینت های درونی در آیات ۳۰-۳۱ سوره نور با عبارات ناهایانه: «وَلَا يَبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُيُوْبِهِنَّ وَلَا يَبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ... وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِيْنَتِهِنَّ». این تفاوت نشان می دهد پوشش اسلامی به گونه ای احساس شخصیت ایمانی و اجتماعی برای افراد ایجاد می کند که دیگر نیازی به استفاده از ابزار ناهایانه نیست؛ یعنی همین که افراد احساس شخصیت کنند و از آزار افراد هرزه در امان باشند، برای پذیرش پوشش اسلامی انگیزه خواهند داشت. برخلاف پوشاندن گردن و گلو و زینت های باطنی که به دلیل تمایل به دیده شدن زیبایی ها، نیازمند نهی از منکر در پاسداری جامعه از بی عفتی ها و آلودگی های اخلاقی است.

همچنین عبارات این آیات نشان می دهد رابطه عفاف و حجاب رابطه عموم خصوص مطلق است؛ نه رابطه تساوی و نه عموم خصوص من وجه؛ زیرا حجاب سر، خاص زنان وابسته به جامعه مسلمان است. در پوشش اسلامی باید امر و توصیه شود، اما در آشکار کردن زیبایی ها و زینت ها باید نهی از منکر شود.

به عبارتی دقیق تر دین اسلام حکم حجاب را به عنوان حکمی تکلیفی و ضروری برای زنان وابسته به جامعه اسلامی تعیین کرده است؛ چرا که عفت و پاک دامنی، به معنای چیرگی عقل و مدیریت مهار قوای شهوانی به دست آمده آن است. این حالت اگر به شکل ملکه ای در نفس انسانی درآید، شخص در حالتی قرار می گیرد که به سادگی تهییج نشده، قوای شهوانی او نمی تواند سرکشی کرده، او را به سوی گناه سوق دهد. بر اساس سیر نزول آیات قرآن کریم آدمی در یک فرآیند تدریجی به جایی می رسد که قوای نفسانی بر او حکومت نکنند، بلکه عقل و آموزه های عقلانی و وحیانی (تقوا و پرهیزگاری واقعی)، بر جان او مسلط شده است؛ اما حجاب پوشش ظاهری و بیرونی بوده که از دیدگاه

اسلام حجاب به مفهوم محدود کردن فعالیت‌های اجتماعی افراد خصوصاً زنان نیست بلکه می‌توانند با رعایت پوشش و حفظ حدود آن در جامعه حضوری فعال داشته باشند؛ بنابراین مسئولیت تأمین عفاف بر عهده حجاب نیست، بلکه حجاب نشانه وجود صفت عفت در زن مسلمان است. تا عفاف در جامعه هنجار نشود، بی‌تردید حریم پوشش شکسته خواهد شد؛ از این رو حکم پوشش اسلامی دستوری برای جلوگیری از بی‌عفتی در فرد و جامعه نیست! پوشش اسلامی نمادی برای شناخته شدن شخصیت اجتماعی ایمانی زنان و مردان عقیف و پاک‌دامن وابسته به آن است.

### ح) پوشش نماد بلوغ و تشخیص ایمانی زنان

وجود آیه پوشش اسلامی در سوره احزاب که نودمین سوره نازل شده بر پیامبر (ص) و از سوره‌های مدنی است، روشن می‌دارد پوشش اسلامی نمایان‌کننده شخصیت ایمانی و اسلامی زنان و اجتماع وابسته به آن‌ها بوده و این نمایش و تعریف درجایی رخ می‌نماید که موجب آزار و اذیت مؤمنان نباشد. این حکم نمی‌توانست در مکه باشد؛ زیرا خلاف مقصود و حکمت حکم پوشش بود؛ از این رو ابلاغ حکم تا پس از هجرت مدینه به تأخیر افتاد. همچنین به دلیل آنکه لازم بود جامعه دینی و زنان مؤمن، واجد شخصیت و ایمانی مطلوبی گردد، حکم پوشش پس از حدود چهار سال از هجرت پیامبر (ص) و به دنبال ظرفیت‌سازی مناسب در جامعه صادر گشت. هدف از پوشش اسلامی، ایجاد شخصیت دورکننده از طمع هرزگان در اجتماع مؤمنان و ناکام گذاشتن زنان و مردان هرزه از بازیچه کردن زنان مؤمن در هرزگی آن‌هاست. شناخت زنان به این تعالی شخصیت و دورکردن آسیب‌های یادشده، زمانی تحقق می‌یابد که شناخت به ایمان و شخصیت زنان و خانواده‌های آن‌ها به ایمان، موجبات آزار آنان را فراهم نکند.

زنان در صورت نداشتن بلوغ و تشخیص اجتماعی، عدم استفاده از پوشش مناسب را نادرست نمی‌دانند. این مشکل می‌تواند چنان گسترده شود که گاه مردم

یک منطقه، یک شهر و آبادی را دربرگرفته و هنجار آنان به جای پوشش، به بد پوششی مبدل گشته، حتی در صورت نهی از بی پوششی به آن واکنش منفی نشان دهند. لازم به ذکر است نهی از منکر درجایی صورت می گیرد و سودمند است که عملی هنجار شده باشد؛ از این رو باید در جامعه اسلامی تلاش مسلمانان بر هنجار سازی پوشش اسلامی متمرکز شود تا تشخیص اجتماعی و ایمانی افراد در پرتو ترویج برخی مؤلفه های شخصیت ساز رشد یابد (بهجت پور، ۱۳۹۶: ۴۹).

این تشخیص ایمانی به مقیاس عموم مردم مؤمن سنجیده می شود. میزان ایمان و کمالاتی که احترام زنان مؤمن را پدید می آورد، در اندازه عموم مردم مؤمن و نه طبقات مرجع و برگزیده و خواص از مؤمنان است. در غیر این صورت حکم پوشش مخصوص آن ها می شد و دیگران در این باره فرمانی دریافت نمی کردند. حال آنکه که دستور به پوشش اسلامی زنان درباره تمام زنان مؤمن صادر شده است.

سیاست های کلان قرآن در جامعه پذیری پوشش نشان می دهد برای ترغیب بانوان به پوشش اسلامی لازم است شخصیت اجتماعی و ایمانی آنان مورد توجه ویژه قرار گیرد. زنان باید احساس کنند هرچه پوشیده تر شوند، در جامعه ارزش بیشتری داشته و پوشش آن ها معرف کمالات بینشی، گرایشی و رفتاری شان به شمار خواهد رفت. از این رو مکاتب منحرف و جریانات آلوده برای زنان شخصیتی تعریف می کنند که کاهش پوشش و افزایش خودآرایی، نشانه کمالات اجتماعی و فرهنگی آنان به شمار آید.

بنابراین پوشش اسلامی به تنهایی نماد سلامت اخلاقی مؤمنان است. ایجاد شرایط پایدار عفت جنسی، نگهداشت و مراقبت از هنجار پاک دامن در جامعه ایمانی بستگی کاملی به اجتناب از عواملی که خطر افتادن عفت جنسی در اجتماع دارد. این عوامل مسئولیتی را برای مردان و البته مسئولیت بیشتری را برای زنان مؤمن ایجاد می کند؛ لذا اصل بحث پوشش، تشخیص ارزشی و ایمانی است و زنان مؤمن پوشیدگی را نشانه شخصیت و هنجار اجتماعی ایمانی قلمداد می کنند (بهجت پور، ۱۳۹۶: ۶۶).

سیاست‌های طراحی شده قرآن در امر پوشش و حجاب آشکار می‌دارد با گسترش پوشش اسلامی و ارزش نهادن بر شخصیت ایمانی اجتماعی زنان پوشیده، پوشش و حجاب در جامعه ترویج و هنجار می‌گردد: «ذَلِكِ اَدْنٰى اَنْ يَعْرِفْنَ فَاَلَا يُوَدِّينَ...» (احزاب: ۵۹). حال آنکه جبههٔ مقابل آن، به دنبال ایجاد شخصیتی ضد ارزش بوده و پوشش را نشان بی‌شخصیتی و کم‌پوششی و جلوه‌گری را علامت تشخص اجتماعی معرفی می‌کنند. بیشتر زنانی که به کم‌پوششی یا اظهار زینت‌های خود روی آورده و خانواده‌هایی که با آنان همراهی کنند، شخصیت اجتماعی و فرهنگی خود را در این مدل لباس دانسته و این کیفیت زندگی را هنجار به شمار می‌آورند.

## ۶. وظایف حکومت اسلامی در جامعه‌پذیری حجاب

دولت‌ها و حکومت‌ها به دلیل برخورداری از قدرت، اختیار و امکانات، امور اجتماع را سامان می‌دهد. اگر هدف از تشکیل دولت، تنها برقراری نظم و امنیت، تأمین نان و مسکن، تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی شهروندان باشد، طبیعی است که در این دولت‌ها اموری مانند پوشش از امور شخصی بوده و هر شخص بنا بر میل و سلیقه‌اش، نوعی از آن را برای خود انتخاب می‌کند، یا اساساً آن را ترک کرده و برهنه در اجتماع ظاهر شده و چون این وضعیت از حقوق شخصی شهروندان آن‌ها محسوب شده، کسی مجاز به دخالت نخواهد بود (فاضلی، ۱۳۷۴: ۲۴۹). چنین جوامعی تا بدان جا پیش می‌روند که با وضع قوانین و با نام تمدن و برقراری نظم، محدودیت‌هایی را نیز در نظر گرفته و مردان و زنان را به رعایت آن وادار می‌کنند؛ مانند آنچه رضا پهلوی در ایران قبل از انقلاب به تبعیت از آتاتورک، در سفر خویش به ترکیه، در اموری چون پوشش بانوان اجرایی کرد (قاضی، ۱۳۷۲: ۴).

اما فلسفه دولت و حکومت اسلامی بی‌اعتنایی در چنین اموری و وانهادن آن‌ها به میل و سلیقه افراد نیست؛ زیرا دولت اسلامی افزون بر اهداف مشترک با دیگر دولت‌ها، دو وظیفه و رسالت مهم: «تحقق احکام اسلامی» و «رشد

و تعالی معنوی و اخلاقی شهروندان» برعهده‌دارد که آن را از دولت‌های دیگر متمایز کرده و کمال آدمی که در پرتو زندگی جمعی حاصل می‌شود را محقق می‌دارد (مطهری، ۱۴۰۰: ۱۲۷). ممکن است در فرض نبود دولت اسلامی نیز عده‌ای به‌صورت شخصی پله‌های کمال و ترقی را پیموده و بدون اتکا به حمایت دولت به رشد فکری و معنوی رسند، ولی عموم مردم بدون برخورداری از چنین زمینه‌ای و بدون حمایت حکومت نمی‌توانند به قله‌های کمال رسیده و استعداد‌های نهفته درون خود را به فعلیت رسانند (عاقلی، ۱۳۷۷: ۱۴). امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ... وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمُعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَنُظْهِرَ الْإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمُظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَتُقَامَ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ» ایشان آشکار ساختن نشانه‌های دین خدا و اصلاح سرزمین‌های اسلامی را فلسفه پذیرش حکومت دانسته که در پرتو آن، ستم‌دیدگان امنیت یافته و حدود تعطیل شده الهی اقامه شود (نهج‌البلاغه/۱۳۱) بدون شک پوشش اسلامی یکی از شعائر سیاسی دین خداست. مصداق آن نیز تهاجم دولت‌های غربی در برابر پوشش و حجاب دختران و زنان مسلمان است که آن را نماد اسلام می‌خوانند و از عمومی شدن آن در هراس بوده و جلوگیری می‌کنند.

جامعه‌پذیرای حجاب همراهی افراد را به دنبال دارد و همچون فصل بهار است که طراوت، شادابی، سبزی درختان و سبزه‌ها را به‌راحتی حاصل می‌دارد. حال آنکه در شرایط سخت که حجاب و پوشش مورد تهاجم دشمنان قرار گرفته و همراهی افراد با ارزش‌های اسلامی از جمله حجاب و پوشش و صفات زمینه‌ساز آن در جامعه دچار تردید واقع شده، تأکید یا تشویق بر حجاب و پوشش همچون آن است که در فصل پاییز و یا زمستان بخواهیم درختان را سرسبز و با طراوت کنیم که قطعاً مؤنه زیاد و بعضاً بی‌حاصلی را به دنبال خواهد داشت؛ از این‌رو حکومت وظیفه دارد در جهت گسترش جامعه مطلوب ایمانی، سیاست‌گذاری‌های لازم در فرهنگ عفاف و حجاب را برنامه‌ریزی کرده و با عملیاتی‌سازی آن، جامعه را به‌سوی رعایت پوشش رهنمون سازد. همچنین افرادی را که با التزام عملی خود به احکام دین، زمینه رشد و تعالی مردم را

فراهم می‌دارند، تشویق کند. در این صورت است که رعایت عفاف و حجاب، «ارزش» و رعایت نکردن آن‌ها، «ضد ارزش» به حساب آمده و زنان متشخص با ایمان و عفیف و باحجاب نیز محترم و مورد تکریم قرار گیرند. در مقابل، زنان بی‌حجاب، بدحجاب و شل حجاب از احترام و قداستی که یک زن باحجاب از آن برخوردار است، محروم می‌شوند؛ زیرا در فرهنگ اسلامی، معیار ارزش و کرامت انسانی، رعایت حدود و تقوای الهی است. از این رو کسانی که حریم الهی را زیر پا نهند به خود و افراد جامعه آسیب رسانده و زمینه انحراف اخلاقی جوانان و نوجوانان را فراهم ساخته و حقوق دیگران را که خداوند به آنان عطا کرده، رعایت نمی‌کنند، با کسانی که حریم الهی را پاس می‌دارند و حقوق اجتماعی شهروندان را رعایت می‌کنند و پاسدار سلامت اخلاقی جامعه هستند، یکسان نخواهند بود (جعفریان، ۱۳۸۰، ۱: ۲۷۱).

بنابراین، دولت اسلامی می‌تواند با سیاست‌ها و برنامه‌های متنوع، زمینه گسترش فرهنگ عفاف و حجاب را فراهم آورده و در برابر هجمه‌های هدفمند مبارزه با عفاف و حجاب مردم مسلمان را بی‌پناه نگذارند. دولت موظف است همه امکانات خود را برای تحقق بخشیدن به ارزش‌ها و احکام و شریعت اسلامی، ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی بکار گیرد. چراکه رعایت پوشش اسلامی در اجتماع، زمینه مساعدتری را برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق او را فراهم خواهد ساخت؛ اما در مقابل رشد بدحجابی، شل حجابی یا بی‌حجابی، علاوه بر آنکه بی‌بندوباری و بی‌عفتی را در پی دارد، هزینه محجبه شدن زنان عفیف را نیز افزایش خواهد داد.

## نتایج

- قرآن برای تحقق جامعه اسلامی پوشیده در عصر نزول با تفکیک و تقدم عفاف از حجاب، چهار مرحله: ارزش‌گذاری بر عفاف، تثبیت ارزشمندی عفاف، هنجار سازی ارزشمندی عفاف، تثبیت عفاف را در اجتماع پیگیری

کرده و عفاف از درون شدگی فردی تا هنجارشدهگی اجتماعی، پیشرفت این امر زمینه‌ساز صدور فرمان به پوشش اسلامی (حجاب سر) به‌عنوان معرف شخصیت زنان مسلمان شد.

- حجاب به معنای پوشش سر، هنگامی واجب گشت که در کنار جامعه‌پذیری عفاف ارزش‌های نه‌گانه دیگری چون اسلام، ایمان، اطاعت‌پذیری، صداقت، شکیبایی، خضوع در برابر پروردگار، صدقه، روزه‌داری، پاک‌دامنی و ذکر فراوان خداوند (احزاب: ۳۵) شخصیت عمومی و غالب زنان و مردان جامعه اسلامی شده بود. دستور پوشش زنان در سوره احزاب معرف شخصیت زنان وابسته به جامعه مؤمنان - حداقل در مجموع این صفات ده‌گانه - محسوب می‌شد. در این جامعه ارزش‌های اسلامی مذکور در قالب عام مجموعی صفت عمومی جامعه مسلمان شناخته‌شده و پوشش اسلامی زنان معرف داشتن این صفات برای ایشان و برای خانواده‌هایی بود که این زن به آن‌ها وابستگی داشت.

- گزاره «حجاب نشانه پاک‌دامنی است» گزاره‌ای غلط است؛ زیرا مسئولیت تأمین عفاف را نباید بر دوش حجاب قرار داد، بلکه حجاب نشانه است؛ نشانه برای وجود صفت پاک‌دامنی و مقدمات آن در زن مسلمان. تا عفاف و برخی صفات پیش‌گفته در جامعه هنجار نشود، بی‌تردید حریم پوشش شکسته خواهد شد؛ بنابراین نباید حکم پوشش اسلامی را دستوری برای جلوگیری از بی‌عفتی دانست. چراکه پوشش اسلامی دستوری انضباطی برای شناخته شدن شخصیت اجتماعی ایمانی زنان و مردان عقیف و پاک‌دامن وابسته به آن است؛ ازاین‌رو رابطه عفاف و حجاب رابطه عموم خصوص مطلق است؛ یعنی هر محجبه‌ای پاک‌دامن هست اما هر پاک‌دامنی محجبه نیست. چه بسیار پاک‌دامنانی که پوشیده به حجاب موی سر نبوده و آلوده به انحراف جنسی نیز نیست.

- سیاست‌گذاری قرآن در جامعه‌پذیر کردن پوشش اسلامی نشان می‌دهد نخست باید تشخیص ایمانی اجتماعی بانوان تشریح شده و با بیان لطافت‌های جنس زنانه، دلیل حکیمانه افزونی مطالبه در عفاف و پوشش به ایشان را یادآور گشت. پس از آن انضباط و محدودیت‌های اختصاصی آنان در قالب پوشش

اسلامی به صورت شرعی و قانونی تبیین گردد. عدم توجه و تشویق زنان پوشیده و نادیده گرفتن ظرفیت تشخیص ایمانی اجتماعی ایشان قطعاً لطمات زیان‌باری را به دنبال دارد.

- همان‌گونه که قرآن برای جامعه‌پذیری عفاف رهنمودهایی مستقل داشته و آن را مقدم بر دستور پوشش اسلامی قرار داده است؛ به نظر باید اولویت بلکه تمرکز دستگاه‌های فرهنگی و تبلیغی بر امر پاک‌دامنی و مقدمات آن باشد. ترویج عفاف مقدم بر حجاب و زمینه‌ساز تکلیف شرعی حجاب دانسته شود.

- چون حجاب نشانه وارستگی‌های اعتقادی و اخلاقی جامعه اسلامی است، بدخواهان مسلمانان تلاش داشته‌اند تا بی‌حجابی را بر جوامع مسلمانان تحمیل کنند. با تغییر قابل توجه زنان پوشیده، فضای به حاشیه رفتن ارزش‌های دینی تشدید شده و زمینه برای سختی و صعوبت متصف شدن نسل‌های جدید به ارزش‌های اسلامی و تردید نسل‌های فعلی بر پایداری بر ارزش‌هایی که حجاب نمایانده آن‌هاست، فراهم می‌شود؛ لذا لازم است تا دستگاه‌های سیاسی و اجتماعی نسبت به مقابله با این خطر تدابیر مناسب را به موقع اجرا نمایند.

- بایسته است حکومت‌های اسلامی در مقابله با جریان‌های هدم‌مند دشمن در مبارزه با حجاب هوشیار بوده، وظایف خویش را به نحو شایسته انجام داده و مردم مسلمان را بی‌پناه نگذارند. چراکه جامعه‌ای که حکم پوشش در آن دچار تقلیل شده، همراهی با ارزش‌های اسلامی توسط نسل‌های فعلی با تردید همراه گشته، پذیرش پوشش، پایبندی به صفات زمینه‌ساز پوشش، اصل پذیرش حجاب و به‌طور محجبه شدن زنان در آن جامعه با سختی مواجه خواهد شد.

## منابع

- \* قرآن کریم.  
\* نهج البلاغه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.  
ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴ م). التحرير و التنوير. تونس: الدار التونسیه للنشر.  
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۸۸ م). لسان العرب. بیروت: دار احیا التراث العربی.  
ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم. عربستان: مکتب نزار مصطفی الباز.  
بهجت پور، عبدالکریم. (۱۴۰۳). تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول). قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.  
بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۸). روش فرهنگ‌سازی پاکدامنی در قرآن. قم: هاجر.  
بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۶). سیر فرهنگ‌سازی پوشش اسلامی (با رویکرد تفسیر تنزیلی). قم: تمهید.  
جعفریان، رسول. (۱۳۸۰). رسائل حجابیه. قم: دلیل ما.  
ریتز، جورج. (۱۳۹۱). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. تهران: علمی.  
شریف حیدری، محمد. (۱۳۹۴). جامعه‌پذیری دین در ایران. قم: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات.  
طباطبایی، محمدحسین. (بی‌تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: اسماعیلیان.  
طبرسی، فضل بن علی. (۱۳۷۲). تفسیر مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.  
عاقلی، باقر. (۱۳۷۷). رضاشاه و قشون متحدالشکل. تهران: نامک.  
عروسی حویزی، عبدعلی. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نورالثقلین. قم: اسماعیلیان.  
فاضلی، نعمت‌الله. (۱۳۷۴). «ارزیابی انتقادی نظریه نوسازی». نشریه پژوهش فرهنگی. شماره ۱. صص ۲۴۵-۲۶۶.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۹۹۵ م). قاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیه.  
قاضی، نعمت‌الله. (۱۳۷۲). علل سقوط حکومت رضاشاه. تهران: آثار.  
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). الکافی. قم: دارالحدیث.  
مدرسی، محمد تقی. (۱۳۷۷). تفسیر هدایت. مشهد: آستان قدس رضوی.  
مطهری، مرتضی. (۱۴۰۰). فلسفه حجاب. قم: صدرا.  
مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب‌السلامیه.  
منتظری مقدم، حامد. (۱۳۸۴). «گونه‌های ازدواج در عصر جاهلی». فصلنامه تاریخ اسلام در آینه پژوهش. سال دوم. شماره ۴. صص ۱۲۷-۱۵۶.

## REFERENCES

- The Holy Qur'an.  
Nahj al-Balagha.  
Al-Tabarsi, Fadl ibn Ali. (1372). Tafsir Majma al-Bayan. Tehran: Naser Khosrow.  
Aqeli, Baqir. (1377). Reza Shah and the Uniform Army. Tehran: Namek.  
Arousi-Howaizi, Abd al-Ali. (1415 AH). Tafsir Nur al-Thaqalain. Qom: Ismailian.  
Bahjatpour, Abdul Karim. (1396). The Process of Cultur-building the Islamic Hijab (with the Tafsir Tanzili Approach). Qom: Tamhid.  
Bahjatpour, Abdul Karim. (1398). The Method of Culturing Chastity in the Qur'an. Qom: Hajar.  
Bahjatpour, Abdul Karim. (1403). Tafsir al-Tanzili (in order of revelation). Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought.  
Fazeli, Nematullah. (1374). "A Critical Evaluation of the Theory of Modernization". Journal of Cultural Research. No. 1. pp. 245-266.  
Firouzabadi, Mohammad ibn Yaqub. (1995). Qamus al-Muhit. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.  
Ghazi, Nematullah. (1372). Causes of the Fall of Reza Shah's Government. Tehran: Athar.  
Ibn Abi Hatim, Abdul Rahman ibn Muhammad. (1419 AH). Tafsir al- Qur'an al-Azeem. Saudi Arabia: Maktaba Nazar Mustafa al-Baz.  
Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1984). Al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunisia: Dar al-Tunisiyyah Publications.  
Ibn Babwayh, Muhammad ibn Ali. (1362). Al-Khisal. Qom: Jamia al-Mudrasin.  
Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1988). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.  
Jafarian, Rasoul. (1380). Rasail Hijabiyyah. Qom: Dalil-e-Ma.  
Kulayni, Mohammad ibn Yaqub. (1429 AH). Al-Kafi. Qom: Dar al-Hadith.  
Makarem Shirazi, Naser. (1371). Tafsir Nemooneh. Tehran: Dar al-kutub al-Islamiyah.  
Modarresi, Mohammad Taqi. (1377). Tafsir al-Hedayat. Mashhad: Astan Quds Razavi.  
Montazeri Moghaddam, Hamed. (1384). "Types of Marriage in the Pre-Islamic Era". Quarterly Journal of Islamic History in the mirror of Research. Vol. 2, No. 4, pp. 127-156.  
Motahhari, Morteza. (1400). Philosophy of Hijab. Qom: Sadra.  
Reiters, George. (1391). Sociological Theory in Contemporary Times. Tehran: Elmi.  
Sharif Heydari, Mohammad. (1394). Socialization of Religion in Iran. Qom: Research Institute of Culture, Art and Communication.  
Tabatabaei, Mohammad Hossein. (n.d.). Al-Mizan fi Tafsir al- Qur'an. Qom: Ismailian.

## | Extended Abstract |

## The Policies of the Holy Qur'an in the Socialization of Chastity and Hijab

Abdolkarim Bahjatpoor , Khadijeh Ahmadi Bighash

### Objective:

From the very beginning of the Renaissance, the leaders of the Western world had been dreaming of exploiting and colonizing different regions of the world, plundering their wealth, and dominating the thoughts of their own worldviews over the thoughts of other peoples. Unfortunately, this technological and industrial package also brought with it a cultural, moral, and social attachment based on intellectual foundations and fundamental humanist, atheistic, non-religious, and even anti-religious ideas. One of the most key cultural categories in this scene of struggle, which has received serious attention from the Western world and its leaders have repeatedly spoken openly and innuendo about planning for this category, is the issue of chastity, hijab, and Islamic dress in Islamic countries. Unfortunately, the methods of culture-building in these categories have not had a clear model so far. The prescription for treating pain and the way to establish just human and Islamic communities is to return to the policies and guidelines of the Holy Qur'an.

### Methodology:

The present study was conducted using a descriptive-analytical method with the aim of examining the policies of the Qur'an as a practical model for accepting chastity and Islamic dress and transforming society from pollution to chastity, for today's Iranian society.

Research Findings: Culture-building methods in these categories have not yet had a specific pattern, and the efforts of relevant institutions to transfer the norms of Islamic culture have failed to combat the cultural wave originating from the Western world. Even trust in legal and regulatory institutions in this area is gradually being less affected, or the ability to deter police and judicial actions has decreased. The way to create just, humane and Islamic societies is to return to the policies of the Quran, which, when revealed during the era of ignorance, was able to create remarkable developments. The Messenger of God (PBUH) also emphasized: "Whenever seditions, like parts of a dark night, make you doubt, refer to the Qur'an."

### Findings:

The Qur'an, in order to realize a veiled Islamic society in the era of revelation, separated and prioritized chastity from veiling, followed four stages in society: valuing chastity, establishing the value of chastity, normalizing the value of chastity, establishing chastity, and chastity from individual internalization to social normalization. The progress of this matter paved the way for issuing a command to wear Islamic

hijab (veil) as an indicator of the personality of Muslim women.

- The Quran's policy in the social acceptance of Islamic dress shows that first, the religious and social identity of women should be explained, and by expressing the feminine graces, the wise reason for the additional demand for chastity and veiling should be reminded. After that, their specific discipline and limitations in the form of Islamic hijab should be explained in a religious and legal manner. Lack of attention and encouragement to veiled women and ignoring their capacity for social and religious identity will certainly have harmful consequences.

- Just as the Qur'an has independent guidelines for the social acceptance of chastity and has placed it before the commandment of Islamic hijab; it seems that the priority, rather the focus of cultural and propaganda organizations, should be on chastity and its prerequisites. Promoting chastity should be considered prior to hijab and the basis for the religious obligation of hijab. Because hijab is a sign of the religious and moral integrity of Islamic society, Muslim ill-wishers have tried to impose non-hijab on Muslim communities. With the significant change in veiled women, the atmosphere of marginalization of religious values has intensified and the ground is prepared for new generations a context to struggle to identify with Islamic values, and for current generations to question their ability to uphold the values represented by the hijab. Hence, it has become imperative for political and social institutions to take appropriate measures to combat this threat in a timely manner.

**KEYWORDS:** The Course of Revelation of the Qur'an, Islamic Dress, Chastity, Religious Society, Islamic Government

## The Social Impact of Divine Support for Woman in the Emotional Aspect from the Perspective of the Holy Qur'an

Nasim Teymouri<sup>1</sup> 

1. Seminary Level 4, Comparative Interpretation, Kowsar Islamic Sciences Complex, Tehran, Iran, [nasitey@gmail.com](mailto:nasitey@gmail.com)

### Abstract

It seems that in the present era, due to various reasons such as media advertising, lack of awareness of individuals, women's lack of awareness of their rights, self-deprecation, instrumental abuses and etc., the status of woman among different strata of society is not recognized as it should be, and this has become the source of problems for women in various social areas. This is while God Almighty has clarified in numerous verses that there is no difference between men and women in terms of human status and personal dignity. In addition, God Almighty has paid more attention to the position of woman in order to correct the second-class view of women in the era of ignorance and its influence on that society and has extended His umbrella of protection to woman in the form of verses of the Holy Qur'an. God Almighty has paid attention to and supported women in various aspects such as legal, cultural, emotional and social aspects. This article examines the Qur'anic verses that establish the social status of woman and her role as mother, wife, or daughter. For this purpose, based on a descriptive-analytical approach and library method, 17 verses of the Holy Qur'an have been analyzed by examining 16 Shiite and Sunni interpretive books. The results indicate that special divine support for woman and her role as daughter is manifested in a positive context by calling girls as "Khair Kathir" (great blessing), and in a negative context by condemning burying girls alive and restoring their violated rights on the Judgment Day. As for supporting woman and her role as wife, the Qur'an also considers them a source of serenity for their husbands, a means of procreation of mankind, and protection for men from sins. As for their role as mothers, the verses indicate that pregnancy and breastfeeding are reserved for women, and the ability to receive inspiration as mothers, and emphasize the effects of mothers' prayers and their great value in front of God and necessity of respecting them. As mentioned, God Almighty has spoken about the true dignity of women in His heavenly book and has considered them as valuable and respectable beings, and thus has recognized their status and supported them. It is obvious that the impact that this approach of the Qur'an has on society is to recognize the status of women and establish their position not only in the pre-Islamic era but in all eras, including the present time; because the thoughts and attitudes of the pre-Islamic era have manifested themselves in some way in every era, and adhering to the divine words, this eternal miracle can be a guide for all humanity. Therefore, the Holy Qur'an not only does not have a second-class view of women, but also considers them to be like men in creation and the existential system, and has recognized the value and necessity of women in various roles and aspects of social life.

**KEYWORDS:** Women, Emotional Aspect, Social Impact, Support, Holy Qur'an.

Received: 2024-04-16 | Received in revised from: 2024-11-22 | Accepted: 2024-12-28 | Published online: 2024-12-21

◆ How to cite: Teimouri, Nasim(1403SH): The Social Impact of Divine Support for Woman in the Emotional Aspect from the Perspective of the Holy Qur'an, *quran and social sciences*, 4(15), p172-203, [10.22034/arq.2024.212250](https://doi.org/10.22034/arq.2024.212250)

©The Author(s). Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



[arq.quran.ac.ir](http://arq.quran.ac.ir)

## تأثیر اجتماعی حمایت الهی از بانوان در بعد عاطفی از منظر قرآن کریم

نسیم تیموری<sup>۱</sup> ID

۱. سطح ۴، تفسیر تطبیقی، مجتمع علوم اسلامی کوثر، تهران، ایران، nasitey@gmail.com

### چکیده

در قرآن کریم، خداوند متعال از ابعاد مختلفی چون حقوقی، فرهنگی، عاطفی و اجتماعی به بانوان توجه و از آنان حمایت کرده است. بررسی آیاتی از قرآن که در آنها، جایگاه اجتماعی زنان در نقش‌های مادری، همسری یا دختری تثبیت شده، مورد نظر مقاله حاضر است. بدین منظور بر اساس رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای، ۱۷ آیه با بررسی ۱۶ کتاب تفسیری شیعی و سنی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. یافته‌ها، حاکی از آن هستند که حمایت ویژه الهی از زن در نقش دختری در وجه ایجابی با خیر کثیر خواندن دختران و در وجه سلبی با مذمت زنده‌به‌گور کردن ایشان و دادخواهی در قیامت برای آنان جلوه‌گر است. در آیات مورد بررسی، نقش زن به‌عنوان همسر شامل آرامش‌بخشی به همسر، ظرفیت تولید نسل توسط او و حفظ مرد از گناه است. به‌عنوان مادر، آیات به اختصاص بارداری و شیردهی به بانوان، قابلیت دریافت الهام توسط مادر، تبیین تأثیر دعای مادر و ارزش احترام مادران اشاره دارند. نتیجه آن که قرآن کریم نه تنها نگاه درجه دوم به زنان ندارد بلکه آنها را در خلقت و نظام وجودی مانند مرد دانسته و ارزش و ضرورت زنان را در نقش‌ها و جنبه‌های گوناگون حیات اجتماعی به رسمیت شناخته است.

**کلید واژه‌ها:** زنان، بعد عاطفی، تأثیر اجتماعی، حمایت، قرآن کریم.

مروری



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱/۲۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱

◆ استناد به این مقاله: تیموری، نسیم (۱۴۰۳): (تأثیر اجتماعی حمایت الهی از بانوان در بعد عاطفی از منظر قرآن کریم)، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۴(۱۵)، ۲۰۳-۱۷۲، 10.22034/arq.2024.212250

## ۱. مقدمه

مطالعه تاریخ و بررسی جوامع بشری از ابتدا تا به امروز نشان می‌دهد، جایگاه و منزلت بانوان آن‌گونه که باید شناخته‌نشده و وضعیت بانوان در هر نقشی، اعم از مادری، همسری و فرزندی متناسب با شأن انسانی آن‌ها نبوده و در برهه‌هایی از تاریخ با او بر مبنای شهروند درجه دوم در جامعه برخورد شده است (ر. ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۳۱۴؛ مکون و صانع‌پور، ۱۳۷۴: ۲۸؛ ویل دورانت، ۱۳۷۹، ۱: ۵۶۵؛ نورالدین فضل‌الله، ۱۴۰۵ ق: ۳۱).

به نظر می‌رسد در عصر حاضر نیز به دلایل متعددی نظیر تبلیغات رسانه‌ای، عدم آگاهی افراد، عدم اشراف بانوان به حقوق خود، خودکم‌بینی، سوءاستفاده‌های ابزاری و مواردی از این دست، جایگاه زن در بین اقشار مختلف اجتماع از جمله خود بانوان آن‌چنان که باید، شناخته‌نشده و این امر، منشأ بروز معضلاتی برای بانوان در عرصه‌های مختلف اجتماعی شده است (عروجی، ۱۴۰۲: ۱۳). این در حالی است که خداوند متعال به شهادت آیاتی نظیر آیه ۱۹۵ سوره آل‌عمران «... أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّمَّنْ ذَكَرْتُ وَأَنْتَىٰ...» و آیه ۲۵ سوره فتح «... وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوُّوهُمْ...» و آیه ۷ سوره نساء «لَلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ...» بین زن و مرد از نظر جایگاه انسانی و کرامت شخصیتی تفاوتی قائل نشده است. افزون آنکه خداوند متعال برای اصلاح نگاه دست دومی به زن در عصر جاهلیت و تأثیر در آن اجتماع به جایگاه زنان عنایت بیشتری فرموده و چتر حمایتی خویش را در قالب آیات مصحف شریف بر او گسترانده است. چنان‌که در آیه ۱۱ و ۱۲ سوره تحریم «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةً فِرْعَوْنَ... وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ...» همسر فرعون و مریم (سلام‌الله‌علیهما) را اسوه مردان و زنان مؤمن دانسته یا در آیه ۴۲ سوره آل‌عمران «يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» حضرت مریم (سلام‌الله‌علیها) را برگزیده می‌خواند.

خداوند متعال در آیات متعدد دیگری نیز از جنبه عاطفی زنان را مورد حمایت قرار داده و به این ترتیب جایگاه اجتماعی ایشان را متذکر می‌شود. نظیر آیه ۸

و ۹ سوره تکویر که دادخواهی قیامت برای دختران مظلومی که زنده به گور شده‌اند را به خود نسبت می‌دهد. آنجا که می‌فرماید: «وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ»؛ و در آن هنگام که از دختران زنده به گور شده سؤال شود به کدامین گناه کشته شدند یا آیه ۷۲ سوره مبارکه نحل «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَلْفِئَابًا طِبْلَ يَوْمُنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ»؛ خداوند برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد و از همسرانتان برای شما فرزندان و نوه‌هایی به وجود آورد؛ و از پاکیزه‌ها به شما روزی داد آیا به باطل ایمان می‌آورند، و نعمت خدا را انکار می‌کنند؛ مطابق این آیه خداوند زن را از جنس خود مردان دانسته و ادامه نسل را منوط بر وجود ایشان دانسته است.

بنابر آنچه گذشت به نظر می‌رسد تبیین آیاتی که در آن‌ها خداوند متعال از بانوان حمایت عاطفی کرده و از این طریق در آن اجتماع تأثیر گذاشته، ضروری است. تأکید بر وجه عاطفی بودن حمایت الهی از این‌رو است که خداوند متعال از جوانب متعددی از جمله حقوقی، فرهنگی و ... در آیات متعددی از بانوان حمایت فرموده است؛ اما پژوهش حاضر در نظر دارد تا تأثیر اجتماعی حمایت الهی از بانوان را از بعد عاطفی مورد واکاوی قرار دهد تا نگاه اسلام به زن بیش از پیش معرفی و شناخته شود.

## ۲. روش تحقیق

از آنجاکه در این مقاله آیات قرآن کریم برای شناسایی حمایت الهی از بانوان تحلیل می‌شوند، منبع اصلی «داده‌های» این تحلیل را آیات قرآن کریم تشکیل می‌دهند. در گام نخست، آیاتی گردآوری شدند که خداوند متعال در آن‌ها به نحوی به بانوان اشاره فرموده است که حدود ۲۰۰ آیه را به خود اختصاص می‌دهد. در گام دوم، آیاتی از میان آن‌ها برگزیده شدند که جنبه حمایتی در بعد عاطفی و نه حقوقی داشته باشند که حدود ۳۰ آیه را به خود اختصاص می‌دهد. این آیات برگزیده به زن در یکی از سه نقش مادری، همسری یا

دختری پرداخته‌اند. بر این اساس، از میان آیات مرتبط با این سه نقش نیز آیه یا آیاتی که جامع و دربردارنده مضامین سایر آیات هستند که در مجموع ۱۷ آیه می‌شود، مورد بررسی تفسیری قرار گرفته است.

در بررسی تفسیری آیات برگزیده از ۱۶ تفسیر فریقین استفاده شده است که ۸ تفسیر به اهل سنت و ۸ تفسیر به شیعه اختصاص دارد. بررسی تفسیری بر اساس روش «کتابخانه‌ای» به تبیین دیدگاه صاحبان این تفاسیر پرداخته است تا اولاً حمایت پروردگار متعال از بانوان در بعد عاطفی مشخص شود. ثانیاً تأثیر این حمایت در اجتماع آشکار گردد.

### ۳. پیشینه

پژوهش‌های متعددی در مورد جایگاه زن و عنایت حق تعالی به او صورت پذیرفته که شماری از آن‌ها از نظر می‌گذرد.

کتاب «جایگاه و مسائل زنان در فرهنگ اسلام و تجدد» نوشته امیرحسین بانکی‌پورفرد که در سال ۱۳۹۳ نگاشته شده، اثری مرتبط در موضوع مورد بحث است. کتاب مذکور که برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری است، سعی دارد با ارائه موضوعی بیانات معظم له در سه فصل، اهمیت و ریشه‌یابی مسائل زنان، زن در فرهنگ غرب، منزلت و جایگاه زن در اندیشه اسلامی، تفاوت نگاه غرب و اسلام را به موضوع زن تبیین نماید.

کتاب «نواندیشی دینی در مسائل زنان» اثر عبدالله امینی‌پور که در سال ۱۳۹۷ به رشته تحریر درآمده، پژوهشی مرتبط است که نویسنده در آن علاوه بر مقایسه جایگاه زنان در اسلام و غرب، شبهاتی درباره حقوق زنان از گذشته تا به امروز را پاسخ داده است. این اثر بازنگری و تجدیدنظر در آرای فقهی و سیاسی اسلام‌پژوهان را به معرض نمایش گذاشته و نشان می‌دهد اسلام بسیار تلاش کرده تا منزلت ستودنی زن را به او بازگرداند.

پایان‌نامه «جایگاه معنوی و حقوقی زن در اسلام» از حمیده حسینی که در سال ۱۳۸۸ ش، انجام شده، اثری مرتبط است که در آن ضمن بیان ارتباط حقوق و

معنویت به آثار معنوی که عاید زنان در تلاش‌های روزمره می‌شود، اشاره و وضع حقوق زنان در اسلام را به دلیل اهمیت خود زن و اهمیت جایگاه معنوی او دانسته است. محقق به این نتیجه رسیده که در اسلام، حقوقی حقوق متناسب با شخصیت و نیازهای زن در نظر گرفته شده که در سایر مکاتب مورد توجه قرار نگرفته است.

پایان‌نامه «مطالعه جامعه‌شناختی جایگاه زن در اسلام» اثر شهناز براتی که در سال ۱۳۹۱ ش، صورت پذیرفته، پژوهشی مرتبط در این زمینه است. نگارنده ضمن بررسی نظریه‌های فمینیستی و اسلامی در نگرش به جایگاه زنان به این نتیجه می‌رسد که اسلام با تغییر نگرش نسبت به زنان، آن‌ها را در شأن انسانی برابر با مردان دانسته و با تأکید بر تعلیم و تربیت زنان، زمینه پرورش آگاهی و توانمندی ایشان را برای حضور در فعالیتهای گوناگون اجتماعی فراهم ساخته است.

مقاله «ویژگی‌های زن شایسته از دیدگاه قرآن کریم» اثر لیلیا افشار و زهره رستمی که در سال ۱۳۹۰ به چاپ رسیده، پژوهشی مرتبط در این موضوع است. در این پژوهش، ملاک‌های زنان برتر به طور اعم و ملاک‌های همسر برتر به طور اخص در آیات الهی مورد بررسی قرار گرفته و این نتیجه حاصل شده که ملاک‌های زنان برتر بر اصول اخلاقی و باطنی - نه ظاهری - استوار است.

مقاله «جایگاه زن در اسلام» اثر محمدجواد بارانی و همکاران که در سال ۱۴۰۱ نگاشته شده، پژوهشی در موضوع مورد نظر است که در آن حقوق خانوادگی، اقتصادی، سیاسی، قضایی و ... زنان بیان شده است. این تألیف با بهره‌گیری از آیات و روایات و با بیان برخی از اقدامات اسلام در جهت استیفای حقوق زنان سعی دارد نوع نگرش اسلام را به زن نشان دهد.

با تتبع در آثار در حد احصاء مشاهده می‌شود بیشتر آثار به حقوق و جایگاه زنان در اسلام و در نهایت مقایسه آن با سایر مکاتب اختصاص دارد. حال آنکه پژوهش حاضر با بهره‌گیری از برخی از تفاسیر فریقین در صدد تبیین آیاتی از قرآن کریم است که در آن‌ها خداوند متعال با ذکر محسنات وجود بانوان در

نقش‌های مختلف دختری، همسری و مادری بر جامعه آن روزگار اثر گذاشته و منزلت و شأن ایشان را در اجتماع تثبیت نموده است. برای مثال، خداوند متعال با نزول آیاتی که به خیر کثیر بودن دختر در مقابل مذمت زنده‌به‌گور کردن ایشان و دادخواهی در قیامت برای دختران مظلوم اشاره دارد، این معنا را به مخاطب منتقل می‌سازد که جنس زن ارزشمند است و باید در اجتماع دارای جایگاه باشد. همچنان که با نزول آیاتی در حُسن وجود زن در نقش همسری که در آرامش‌بخشی او، تولید نسل و حفظ مرد از گناه تلبور می‌یابد به مردان، غنیمت بودن حضور زن را یادآور می‌شود. خداوند متعال با تبیین ظرفیت بانوان در حمل و شیردهی و بیان رفعت درجه مادر تا حد دریافت وحی و با بیان تأثیر دعا و خدمت به مادر، جایگاه بانوان را به نحوی دیگر تثبیت می‌نماید. ظهور حمایت الهی از بانوان در آیات متعدد در تغییر نگرش اجتماع نسبت به اهمیت و جایگاه بانوان تأثیر شگرفی دارد؛ چه این که این تغییر نگرش مختص به مردان نیست بلکه خود بانوان نیز به مقام و منزلت خویش بیش‌ازپیش آگاه می‌شوند و این امر، ضرورت این پژوهش را دوچندان می‌نماید.

#### ۴. مفهوم شناسی

**تأثیر اجتماعی:** واژه «تأثیر» در لغت به معنای اثر و نشان گذاشتن در چیزی (دهخدا، ۱۳۵۹: ذیل واژه) همچنین نفوذ کردن است (معین، ۱۳۸۶: ذیل واژه). واژه «اجتماعی» به معنای منسوب به اجتماع، مدنی، همگانی، دسته‌جمعی، وابسته به جامعه، گروهی است (معین، ۱۳۸۶: ذیل واژه). مراد از «تأثیر اجتماعی» در اصطلاح تأثیر محیط اجتماعی بر فرد است. زمانی که عمل یا فعلیتی از یک فرد بروز کند، محیط به او واکنش می‌دهد به این معنی که به حرکت او یا انتقاد می‌کند یا آن را تصدیق می‌نماید. حتی خودداری جامعه از ابراز واکنش، نوعی واکنش است که بر او تأثیر خواهد گذاشت (حیدری‌نراقی، ۱۳۸۷: ۹۲). مراد از تأثیر اجتماعی در این پژوهش، تأثیری است که آیات الهی در حفظ شأن و مقام زن در اجتماع داشته است.

**حمایت الهی:** واژه «حمایت» در لغت به معنای پشتیبانی، جانبداری، حفاظت، دفاع، طرفداری، مدد، یاری و هواخواهی (معین، ۱۳۸۶: ذیل واژه) همچنین نگاهبانی، پناه، پشتی، دستگیری و نگاهداری آمده است (دهخدا، ۱۳۵۹: ذیل واژه). حمایت در اصطلاح، رفتار و گفتاری است که از طریق آن به دیگران کمک می‌شود (خداپرستی، ۱۳۷۶: ذیل واژه). مراد از «حمایت الهی» در این پژوهش، اقداماتی است که خداوند متعال با نزول آیات وحی در دفاع از مقام و جایگاه زن در اجتماع عرب می‌فرماید.

### ۵. حمایت ویژه الهی از زن در نقش دختری

حمایت خداوند متعال از زن در نقش دختری گاهی در وجه ایجابی در خیر کثیر معرفی کردن او و گاه در وجه سلبی در مذمت زنده‌به‌گورکردن ایشان و دادخواهی در قیامت برای دختران مظلوم جلوه‌گر است.

#### الف) خیر کثیر معرفی کردن دختر

خداوند متعال به انحای مختلف در جای‌جای مصحف شریف به خیر کثیر بودن دختر در دورانی که دختران زنده‌به‌گور شده و برای خانواده ننگ به شمار می‌آمدند، اشاره فرموده تا جایی که یک سوره را به آن اختصاص داده است. شاید بتوان گفت آیات سوره کوثر، شاخص‌ترین آیات در جایگاه زن به شمار می‌رود.

آیه اول این سوره می‌فرماید: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ»؛ ما به تو کوثر [خیر و برکت فراوان] عطا کردیم. «کوثر» بر وزن «فوعِل» بر چیزی اطلاق می‌گردد که شأنش این است که کثیر باشد و کوثر به معنای خیر کثیر است (طبرسی ۱۳۷۷، ۴: ۵۴۸، طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۲۰: ۲۷۷).

در معنای کوثر اقوال مختلفی بالغ‌بر ۲۶ قول ذکر شده که از جمله آن‌ها می‌توان به نهری در بهشت، حوض خاص رسول خدا (ص) در بهشت یا در محشر، اولاد رسول خدا (ص)، اصحاب و پیروان آن جناب تا روز قیامت، علمای امت او،

قرآن و فضائل بسیار آن، مقام نبوت، تیسیر قرآن و تخفیف شرایع و احکام، اسلام، توحید، علم و حکمت، فضائل رسول خدا (ص)، مقام محمود، نور قلب شریف رسول خدا (ص) اشاره کرد (آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ۳۰: ۲۴۴ و ۲۴۵). برخی از مفسران منظور آیه را بسیاری نسل و ذریه از اولاد حضرت فاطمه (علیهاالسلام) دانسته‌اند که شمار ایشان قابل شمارش نبوده و تا به انتهای روزگار ادامه می‌یابد. این گروه، این تفسیر را متناسب با شأن نزول آیه می‌دانند که عاص بن وائل سهمی، حضرت را در وفات فرزندش عبدالله ابتر نامید و نزول این سوره مرهمی بر جان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) بود (طبرسی، ۱۳۷۷، ۴: ۵۴۸).

ذکر «أَعْطَيْنَاكَ» به صیغه متکلم مع‌الغیر نشان از عظمت عطیه الهی داشته و به‌منظور دل‌خوش کردن آن جناب است که باینکه پسران حضرت از دنیا رفته و تنها یک دختر از او باقی مانده، مقطوع‌النسل نبوده و ذریه پربرکتی به حضرت از جانب خداوند متعال عطا می‌شود که این خبر خود از اخبار غیبی محسوب می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۷، ۴: ۵۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰: ۳۷۰).

در آیه بعد «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ» خداوند متعال به شکرانه این اعطاء، امر به نماز و قربانی یا بلند کردن دستان در نماز از باب استکانت می‌فرماید که «فاء» در «فَصَلِّ» نشان از متفرع بودن این اوامر بر اعطای کوثر دارد (طبرسی، ۱۳۷۷، ۴: ۵۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰: ۳۷۱).

با توجه به آیه «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» و در نظر گرفتن لفظ «ابتر؛ مقطوع‌النسل» و با در نظر گرفتن این که آیه مذکور از باب قصر قلب است، چنین به دست می‌آید که مراد از «کوثر» خیر کثیر و کثرت ذریه است. چه این که کثرت ذریه از مصادیق خیر کثیر است. توجه به این نکته ضروری است اگر مراد از «کوثر» مسئله ذریه به استقلال یا به‌طور ضمنی نبود، وجود «إِنَّ» در «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ» بی‌ثمر می‌شد؛ زیرا که «إِنَّ» علاوه بر تحقیق، تعلیل را هم می‌رساند و بی‌معنا است که اعطای حوض به دلیل مقطوع‌النسل بودن بدگوی پیامبر (ص) باشد پس باید مراد از «کوثر» نسل کثیر باشد که در تقابل با نسل منقطع متناسب است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰: ۳۷۱).

نکته قابل تأمل آن که اعطای این عطیه و اصولاً عطیه دانستن دختر و ادامه نسل به غیر تصور متعارف از زن در اجتماعی که دختر به قدری قابل اعتنا نبود که حتی حق حیات داشته باشد، فرهنگ سازی عظیمی است که خداوند متعال به منظور به رسمیت شناختن جنس زن نمود و بدین طریق بار دیگر چتر حمایتی خویش را بر بانوان گستراند.

شایان ذکر است گرچه این سوره، شأن نزول خاص دارد ولی با این مهم مغایرت ندارد که خداوند متعال با ادامه دادن نسل پیامبر (صلی الله علیه و آله) از یک زن، بیش از پیش مقام زن را در بین اعراب بالا برد و حفظ ارزش و جایگاه او را در بین افرادی که تا پیش از آن دختران را زنده به گور می کردند، تثبیت کرد. آیات دیگری که برای خیر بودن وجود دختر بدان استشهد می شود آیه ۲۳ تا ۲۵ سوره قصص است. آیه ۲۳ سوره قصص می فرماید: «وَلَمَّا وَدَّ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي إِلَّا مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرًا مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»؛ و هنگامی که به آب مدین رسید، گروهی از مردم را در آنجا دید که چهارپایان خود را سیراب می کنند؛ و در کنار آنان دو زن را دید که مراقب گوسفندان خویش اند. به آن دو گفت: کار شما چیست؟ گفتند: ما آن‌ها را آب نمی دهیم تا چوپان‌ها همگی خارج شوند و پدر ما پیرمرد کهن سالی است. موسی برای آن دو آب کشید؛ سپس رو به سایه آورد و عرض کرد: پروردگارا! هر خیر و نیکی بر من فرستی، به آن نیازمندم. ناگهان یکی از آن دو به سراغ او آمد درحالی که با نهایت حیا گام برمی داشت، گفت: پدرم از تو دعوت می کند تا مزد آب دادن را که برای ما انجام دادی به تو بپردازد. هنگامی که موسی نزد او آمد و سرگذشت خود را شرح داد، گفت: ترس، از قوم ظالم نجات یافتی. واژه «تذودان» تنبیه («تذود») و از ماده «ذود» به معنای حبس و منع است. آن دو دختر گوسفندان خود را از این که به سمت آب بروند یا با گوسفندان سایر افراد

مخلوط شوند، منع می‌کردند. این عمل که عادت ایشان بوده از پاسخی که به حضرت موسی (علیه‌السلام) می‌دهند که «قَالَتَا لَأَنْسُقِي حَتَّى يَصْدِرَ الرَّعَاءُ»؛ گفتند: ما آن‌ها را آب نمی‌دهیم تا چوپان‌ها همگی خارج شوند، مشخص می‌شود. عبارت «وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ» اعتذاری است از حضور دو دختر در جمع مردان؛ چرا که مردی در خانواده برای این امر نداشتند که متحمل این امر گردد و ایشان برای این که محتاج و سربار دیگران نباشند، چاره‌ای نداشتند که خود به سقایت گوسفندان پردازند. حضرت موسی (علیه‌السلام) از گفتار دو دختر متوجه شد که علت کناره‌گیری آن‌ها تعفف و وقار ایشان است لذا گوسفندان ایشان را آب داد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۳۸۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴، ق، ۲۰: ۳۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۶: ۲۵، مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۵۶).

ضمیر در «احدیهما» که آیه ۲۵ بدان اشاره دارد به یکی از دو دختر برمی‌گردد که بر طریق حیا گام برمی‌داشت. مراد از راه رفتن بر طریق «استحیاء» این است که عفت و حیا از نحوه راه رفتن او هویدا بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۳۸۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۲۴: ۵۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۶: ۲۶). نکره آوردن «استحیاء» نشان از عظمت و وقار راه رفتن آن دختر دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۶: ۲۶). خداوند متعال در این آیات خیر بودن دختر و این که می‌تواند همچون پسران کمک‌رسان خانواده باشند را بیان می‌فرماید و به این ترتیب یکی از دلایل رجحان پسران در جامعه آن روزگار را باطل کرده و نشان می‌دهد دختران از این جهت هم می‌توانند خیر باشند.

### ب) مذمت زنده‌به‌گور کردن دختران

زنده‌به‌گور کردن دختران از جمله رفتارهای اجتماع جاهلی است که به انحای مختلفی چون دفن در حفره‌ای در خاک، پرتاب از کوه بلند، غرق کردن، ذبح کردن صورت می‌گرفته است. این عمل قساوت آلود، گاه به بهانه غیرت و حمیت و گاهی به بهانه ترس از فقر و تنگدستی رخ می‌داده است (فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۲۰: ۲۲۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ۴: ۵۲۳). این فرهنگ غلط جاهلی به واقعه

جنگ بنی تمیم با کسرای ایران و به اسارت رفتن دختران و امتناع از بازگشت ایشان برمی گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۲: ۲۷۷). شاید بتوان مذمت زنده به گور کردن دختران را از جمله اولین حمایت‌های عاطفی خداوند متعال از بانوان به شمار آورد.

خداوند متعال در آیات ۵۸ تا ۶۰ سوره نحل: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛ برای آن‌ها که به سرای آخرت ایمان ندارند، صفات زشت است: درحالی که هرگاه به یکی از آن‌ها بشارت دهند دختر نصیب تو شده، صورتش سیاه می‌شود و به شدت خشمگین می‌گردد به خاطر بشارت بدی که به او داده شده، از قوم و قبیله خود متواری می‌گردد آیا او را با قبول ننگ نگهدارد یا در خاک پنهانش کند چه بد حکم می‌کنند برای کسانی که به آخرت ایمان ندارند، صفات بد و برای خدا، صفات عالی است؛ و او قدرتمند و حکیم است» این فرهنگ غلط را محکوم می‌نماید.

«تبشیر» در اصل لغت مختص به خبری است که موجب سرور و خشنودی است که به دنبال خود تغییر در صورت و وجه دارد (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ۲۰: ۲۲۵) لذا تعبیر به «بُشِّرَ» در آیه نشان از این حقیقت دارد که ازدیاد فرزند به جهت انس، عزت، کمک کار بودن، خدمت‌رسانی، دستگیری به هنگام نیاز و غیره نعمت بر والدین است، درحالی که عرب جاهلی بشارت را مصیبت فرض کرده و به جای آن که از این بشارت چهره‌ای گلگون یابند، چهره‌ای سیاه پیدا می‌کردند که این حالت از تحریف حقایق نزد ایشان نشئت می‌گیرد (ابن‌عاشور، ۱۴۰۴ ق، ۱۳: ۱۴۸).

عبارت «ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» اشاره به مطلب مذکور و نشان از فرهنگ عرب جاهلی در بشارت فرزند دختر دارد که به جای مسرت، آثار خشم و نارضایتی در سیمای پدر هویدا و رنگ رخسار او از شدت اندوه به سیاهی می‌گرایید. عرب وقتی فردی با مکره‌هی مواجه می‌شود عبارت «اسود وجهه»

را به کار می‌برند چنان‌که از لوازم غم و حزن، گرفتگی روح و غبارآلود و سیاه شدن چهره است. احساس سرافکنندگی پدر به این حالت ختم نشده و دائم در این فکر فرومی‌رفت که آیا ذلت نگه‌داری فرزند دختر را به جان بخرد یا او را در خاک مدفون سازد «أَيْمَسِيكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۶۶؛ طوسی، بی‌تا، ۶: ۳۹۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۲۰: ۲۲۵؛ مراغی، ۱۴۰۵، ق، ۱۴: ۹۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۱۲: ۲۷۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ۴: ۵۲۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۶۸).

خداوند متعال در حمایت از دختران ضمن بیان فرهنگ مذموم و عمل شنیع جاهلی، با صراحت در عبارت پایانی آیه مذکور، این طرز فکر و عمل را حکمی زشت و راهی ناصواب می‌خواند «أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ».

آیه بعدی، طغیانگران را دارای صفات سویی نظیر ظلم، فساد، کشتن اطفال کرده و خداوند متعال را متصف به صفات علیا و بالا نظیر وحدانیت، عدل، عظمت و جمیع صفات جلال و کمال می‌نماید (مراغی، ۱۴۰۵، ق، ۱۴: ۹۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ۴: ۵۲۴). آیه مذکور به‌منظور روشن شدن هر چه بیشتر قباحت عمل زنده‌به‌گور کردن دختران، ریشه این سوء عمل را عدم اعتقاد به آخرت معرفی کرده و صفات خدا را از صفات مذموم مذکور جدا می‌فرماید و به‌این ترتیب از این عمل براءت می‌جوید. به عبارت دیگر مثل و صفت کسانی که به خدا اعتقاد دارند حق و صدق و صفت افرادی که به خدا اعتقادی ندارند، باطل است. به هر نسبت انسان به صفات الهی نزدیک شود به همان نسبت از اعمال قبیح و عادات ناپسند فاصله می‌گیرد (طوسی، بی‌تا، ۶: ۳۹۴؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ق، ۲۰: ۲۲۶؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۱: ۲۶۸).

همان‌طور که ملاحظه شد خداوند متعال با قبیح و مردود شمردن فرهنگ جاهلی و براءت جستن از عمل شنیع زنده‌به‌گور کردن دختران، اولین گام در حمایت از بانوان که حفظ جان ایشان باشد را برداشته و به‌این ترتیب چتر حمایتی خویش را بر بانوان گسترانده و جامعه را به سمتی می‌برد که کم‌کم از این عمل ناپسند دست می‌کشند.

### ج) دادخواهی از دختران مظلوم در قیامت

یکی از وجوه حمایتی خداوند متعال از بانوان، دادخواهی از خون دختران مظلومی است که در عصر جاهلی به ناحق ریخته شده است. خداوند متعال در آیات ۸ و ۹ سوره تکویر به این مسئله اشاره دارد. آنجا که می‌فرماید: «وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ»؛ و در آن هنگام که از دختران زنده‌به‌گور شده سؤال شود به کدامین گناه کشته شدند.

واژه «مَوْؤُدَةُ» از ماده (وَأَد) به معنای دختری است که زنده در خاک مدفون گشته است (طوسی، بی‌تا، ۱۰: ۲۸۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۸: ۳۳۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴ ق، ۳۰: ۱۲۸؛ حسینی‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۶۹). برخی آن را به معنای سنگینی و ثقل گرفته‌اند؛ زیرا که او با خاک سنگین می‌شود (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ۳۱: ۶۶). این تعبیر از آن جهت است که دختران را در گور دفن کرده و خاک بر آن‌ها می‌ریختند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۶: ۱۷۶).

مفسران گفته‌اند در جاهلیت زمانی که وقت وضع حمل می‌رسید، پدر حفره‌ای در زمین حفر کرده و بالای آن می‌نشست اگر نوزاد دختر بود، او را میان آن پرت کرده خاک روی آن می‌ریخت و اگر پسر بود، او را نگه می‌داشت. علت این امر را ترس از ننگ و گرسنگی دانسته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ۳۱: ۶۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴ ق، ۳۰: ۱۲۸؛ حسینی‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۶۹؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۶: ۱۷۷).

نکته قابل تأمل در آیه «وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ» این است که از قاتلان سؤال نمی‌شود؛ بلکه از دخترانی که مورد ظلم واقع شده و بی‌هیچ گناهی زنده‌به‌گور شده‌اند، سؤال می‌شود. گویی قاتلان ارزش بازجویی هم ندارند و گواهی مقتولان کافی است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۶: ۱۷۹). فایده سؤال از «موؤده» آن است که در پاسخ به بی‌گناهی خویش تصریح کنند و بدین ترتیب، رسوایی و توبیخ (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۶۷۴؛ طوسی، بی‌تا، ۱۰: ۲۸۳؛ مراغی، ۱۴۰۵ ق، ۳۰: ۵۸)؛ و تهدید و ترس از عذاب فزونی یابد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۸: ۳۳۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴ ق، ۳۰: ۱۲۸؛ حسینی‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۶۹).

اسلام این سخت‌دلی و قساوت را به مهربانی و رحمت تبدیل کرد و این ننگ و پستی را از ایشان زدود (مراغی، ۱۴۰۵، ق، ۳۰: ۵۸). قابل توجه این که قرآن مجید به قدری این مسئله را زشت و منفور شمرده و با آن برخورد قاطع کرده است که حتی رسیدگی به این موضوع را مقدم بر مسئله نشر نامه‌های اعمال در قیامت و دادخواهی در مسائل دیگر در آیات بعدی این سوره می‌شمرد. این تقدم نشان‌دهنده نهایت اهتمام اسلام به خون انسان‌ها و مخصوصاً انسان‌های بی‌گناه، همچنین ارزش جنس زن است (ابن‌عاشور، ۱۴۰۴، ق، ۳۰: ۱۲۸؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۹، ص ۴۵۲) که این امر تأثیر بسزایی در شأن اجتماعی زن داشت.

## ۶. حمایت ویژه الهی از زن در نقش همسری

یکی از الطاف الهی به بانوان از بعد عاطفی، اعطای نقش همسری بدان‌هاست. خداوند متعال در قرآن به زنی که در اجتماع با نگاه درجه دوم با او برخورد می‌شد، آرامش‌بخش بودن، ظرفیت تولید نسل و حفظ مرد از نگاه را نسبت داد که همه موارد نامبرده نشان از نیاز مرد به زن و تثبیت ارزش زن در جامعه آن روزگار و به تبع در روزگاران بعدی است.

### الف) آرامش‌بخش معرفی کردن زن

یکی از ویژگی‌هایی که وجود و حضور زن را در خانه و خانواده الزامی کرده و بر ضرورت آن می‌افزاید، آرامش‌بخشی اوست. مسئله خلقت زن از جنس خود مرد به بیانی که نشان از لطف و مرحمت خداوند دارد موجب روشن شدن قدر و ارزش اوست.

شاخص‌ترین آیه‌ای که بر این موضوع تصریح دارد، آیه ۲۱ سوره روم است که می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ و از نشانه‌های او اینکه همسرانی از جنس خودتان برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و در میاتتان مودت و رحمت قرار داد. در این نشانه‌هایی است برای گروهی که تفکر می‌کنند.

خداوند متعال در این آیه ضمن اشاره به خلقت زن از شکل و جنس مرد (طبرسی، ۱۳۷۷، ۳: ۲۶۲؛ ابن عاشور، ۱۴۰۴، ق، ۲۱: ۳۳؛ مراغی، ۱۴۰۵، ق، ۲۱: ۳۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ۶: ۱۳۷؛ حسینی عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۲۸۳؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۸: ۱۹۲)، هدف و علت این خلقت و ازدواج را با عبارت «لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» آرامش باطن و انس بیان می‌فرماید (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۳۹۱).

اهل لغت ماده «سکن» را به معنای آرام گرفتن بعد از حرکت همچنین آرامش و انس گرفته‌اند چنانکه زوج نسبت به همسر خویش مایه آرامش و انس است (ابن عاشور، ۱۴۰۴، ق، ۲۱: ۳۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۳: ۲۸۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ق، ۱۸: ۱۱۴؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۳۹۱). از ماده مذکور معنای استقرار و اطمینان و سکون عرفی نیز اصطیاد می‌گردد؛ چراکه اگر ماده «سکن» با حرف «الی» تعدیه شود به معنای اطمینان و اتکا و استقرار است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۵: ۱۶۴). از دیگر حمایت‌های الهی از زن تبیین رحمت و مودت بین زوجین است که زن هم‌پایه مرد بلکه بیشتر در این مودت و رحمتی که موجب آرامش است، نقش دارد. عبارت «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» در آیه مذکور بر این معنا اشاره دارد. «رحمت» از ماده «رحم» به معنای نازک‌دلی و مهربانی و رقت قلب است و در وصف خداوند متعال به معنای مغفرت و انعام و احسان است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ق، ۱۲: ۲۳۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۳۴۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۳: ۷۰).

واژه «مودت» نیز به معنای محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر شود. در حقیقت رحمت و محبت، تأثر قلبی است که از مشاهده محرومیت و سختی شخص نیازمند در قلب احساس می‌شود و مودت در عمل ظاهر می‌شود (قرشی، ۱۳۷۷، ۸: ۱۹۱). همان‌طور که از سیاق برمی‌آید مراد از مودت و رحمت مذکور در آیه همان روابط عاطفی در خانواده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۴۷۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴، ق، ۲۱: ۳۳). زن و شوهر در محبت و مودت ملازم یکدیگر هستند. از شادی هم شاد و از ناراحتی و تألم یکدیگر، متألم می‌شوند. این مودت و رحمت هست که باعث می‌شود زن و شوهر نسبت به هم احساس مسئولیت کنند و اگر یکی از ایشان دچار ناتوانی شود، دیگری به رعایت احوال او قیام نماید

(فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ۱۸: ۱۱۶) و این دو باهم و مخصوصاً زن، فرزندان کوچک‌تر را رحم می‌کنند، چون در آن‌ها ضعف و عجز مشاهده می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۶۶).

غرض آن‌که خداوند متعال با بیان این آیه که حالت عاطفی و احساس نیازمندی زن و شوهر را مطرح می‌فرماید به نحوی عمیق نقش زن را یادآور می‌شود که از جنس خود مرد و مایه سکناى اوست پس باید جایگاه و حرمت او در جامعه حفظ شود. به این ترتیب قرآن کریم یکی دیگر از گام‌های مؤثر خود را در تثبیت مقام زن در جامعه برداشت.

### ب) اشاره به تداوم نسل توسط زنان

یادآوری منوط بودن ادامه نسل به بانوان و به ودیعت گذاردن صفت خلق از سوی خدای متعال به زن در جامعه‌ای که زن را حتی لایق حیات نمی‌دانستند، چتر حمایتی دیگری از سوی قادر متعال بر بانوان است که در آیات متعددی نظیر آیه ۱ سوره نساء، آیه ۱۱ سوره شوری و آیه ۷۲ سوره نحل بر آن تصریح دارد که به دلیل تشابه مضمون آیات از باب نمونه به آیه اخیر اشاره می‌شود. خداوند متعال در آیه ۷۲ سوره مبارکه نحل «وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَلَيْسَ بِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَ يَنْعَمَتِ اللّٰهُ هُمْ يَكْفُرُونَ»؛ خداوند برای شما از جنس خودتان همسرانی قرار داد و از همسرانتان برای شما فرزندان و نوه‌هایی به وجود آورد و از پاکیزه‌ها به شما روزی داد آیا به باطل ایمان می‌آورند و نعمت خدا را انکار می‌کنند، یکی از الطاف خود را به مرد قرار دادن زنی از جنس خود او معرفی می‌کند که اگر از نوع دیگری بود، ائتلاف و مودت و رحمت صورت نمی‌گرفت ولی از رحمت اوست که آدم را در دو جنس مذکر و مؤنث آفریده و مؤنث را زوج برای مذکر قرار داده تا موجب ادامه یافتن نسل او در زمین شود. زنی که در انس گرفتن و رفع شهوت و نسل جفت مرد است (طوسی، بی‌تا، ۶: ۴۰۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۴: ۵۰۳؛ ابن عاشور، ۱۴۰۴ ق، ۱۳: ۱۷۵؛ مراغی، ۱۴۰۵ ق، ۱۴:

۱۱۱؛ حسینی عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۷: ۲۴۲) و این از نعمت‌های الهی است که روزی ایشان را در مباح و پاکی قرار داده است (طوسی، بی‌تا، ۶: ۴۰۷).  
 واژه «حفده» از ریشه «حفد» به معنای سرعت در عمل و خدمت است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۳: ۱۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ق: ۳: ۱۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۲۴۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۵۴). برخی از اهل لغت مراد از «حفده» را که در آیه مذکور در کنار «بنین» قرار گرفته «... بَنِينَ وَحَفَدَةً...» دختران می‌دانند که در خانه به والدین خویش خدمت می‌رسانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق: ۳: ۱۵۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ق: ۳: ۱۵۳). برخی دیگر نیز مراد از «حفده» را از این جهت که در یاری انسان می‌کوشند، اعوان و یاران دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ق: ۳: ۱۵۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق: ۲۴۳؛ قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۱۵۴). برخی نیز مراد از «حفده» را اولاد اولاد یعنی نوه دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ق: ۳: ۱۵۳). برخی نیز مراد از «حفده» را دامادها یا پسران زن از همسر دیگر دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ق: ۳: ۱۵۳).

برخی از مفسران بر این باورند که تمامی معانی مذکور داخل واژه «حفده» جمع هستند؛ چرا که اولاد و نوه‌های انسان بهترین یاران و سریع‌ترین خدمتگزاران او محسوب می‌شوند. حتی اگر مراد دامادها یا پسران زن نیز باشند تحت کف مرد بوده و در منزل او و در خدمت او هستند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۷۶؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ق: ۴: ۵۰۳ و ۵۰۴). برخی دیگر با توجه به معنای آیه و این که «حفده» را مقید به متولد از همسران نموده، معنای «حفده» را به نوه‌ها دانسته‌اند؛ زیرا که خدمت ایشان صادقانه‌تر است (مراغی، ۱۴۰۵، ق: ۱۴: ۱۱۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۰۴، ق: ۱۳: ۱۷۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق: ۱۲: ۲۹۷). برخی نیز بنا بر روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) که در آن خود را «حفده» رسول خدا خوانده‌اند، مراد از «حفده» را پسران از دختر دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۱۶، ق: ۳: ۴۳۸).

به این ترتیب خداوند متعال در آیه مذکور چنین می‌فرماید که من آن کسی هستم که برای شما همسرانی از جنس خودتان یعنی بشر قرار داد؛ همسرانی که برای شما فرزندان آورند که با ایشان انس بگیرید و دل‌بسته شوید و من

آن کسی هستم که برای شما از این همسران، فرزندانِ خلق کردم که باوجود آنان شاد شوید و زینت یابید (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۷۶؛ طوسی، بی تا، ۶: ۴۰۶) و همه موارد نامبرده از نعم و برکاتی است که خداوند در نهاد زن قرار داده است. در حقیقت خداوند متعال با بیان این آیات یادآور شده نسلی که مردان به آن می نازند و تداوم آن را تمنا دارند، مدیون و وابسته به زنی است که برای او جایگاهی در اجتماع حتی به قدر حق حیات قائل نیستند. به این ترتیب خداوند متعال در آیات متعدد به صورت مکرر از زنان حمایت عاطفی نموده که این امر موجب تثبیت قدر و منزلت ایشان در اجتماع می شود.

### ج) اشاره به نقش زن در حفظ مرد از گناه

یکی دیگر از مزیت های وجود بانوان، اطفاء غریزه از راه صحیح آن است که قرآن کریم در آیاتی نظیر آیه ۲۲۳ سوره بقره؛ آیه ۱۶۶ سوره شعراء، آیه ۷۸ سوره هود، آیه ۷۱ سوره حجر، آیه ۳۰ سوره معارج به این مطلب اشاره دارد. خداوند متعال در آیات نامبرده به خصوص در رابطه با عمل قوم لوط، راه صحیح اطفاء غریزه جنسی و تولید نسل را بهره مندی از بانوان ذکر می کند که به عنوان نمونه آیه ۱۶۶ سوره شعراء از نظر می گذرد.

خداوند متعال در آیه ۱۶۶ سوره شعراء: «وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ»؛ و همسرانی را که پروردگارتان برای شما آفریده است رها می کنید، شما قوم تجاوزگری هستید، متذکر می شود که دست برداشتن از همسر شرعی که خداوند برای استمتاع فرد آفریده و روی آوردن به راهی ناصواب نه از روی نیاز بلکه از روی تجاوزگری است؛ چراکه این افراد باوجود امکان ازدواج به افراط در شهوت از راه ناصحیح آن و مباشرت با مردان میل کرده بودند و هرگز نیاز طبیعی ایشان را به این عمل شنیع که سایر افراد حتی حیوانات بدان میل نکنند، نکشاندند بود بلکه تجاوز و طغیان دامن ایشان را به چنین تنگی آلوده ساخته بود (طوسی، بی تا، ۸: ۵۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ق، ۲۴: ۵۲۷؛ ابن عاشور، ۱۴۰۴، ق، ۸: ۱۸۰؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ق، ۵: ۲۶۱۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق،

۵: ۵۱۳؛ حسینی عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۹: ۴۸۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۳۱۸؛ قرشی، ۱۳۷۷، ۷: ۳۹۶).

خداوند متعال در آیات دیگری نظیر آیه ۸۱ سوره اعراف، آیه ۷۴ سوره انبیاء، آیه ۵۵ سوره نمل، آیه ۲۹ سوره عنکبوت، عمل قبیح قوم لوط را تحت عناوین «فسق»، «تجاوز»، «اسراف»، «جهل»، «خبث» و «قطع سبیل» معرفی می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۳۱۸). با تعابیر به کاررفته، قباحت اطفاء غریزه جنسی به غیراز راهی که خداوند متعال برای آدمی نهاده و منکر بودن ترک آنچه خدا برای ایشان از همسران خلق کرده و تجاوز از فطرت و حکمت مکنون در آن مشخص می شود (سیدقطب، ۱۴۱۲ ق، ۵: ۲۶۱۳). بنا بر آنچه از نظر گذشت تأثیر اجتماعی آیاتی که به بیان جایگاه زن و شایستگی او در همبستری مرد و حفظ او از گناه دارد، غیرقابل انکار است؛ آیات مذکور ضرورت وجود ارزشمند زن را بیش از پیش برای عرب جاهلی مشخص ساخت.

## ۷. حمایت ویژه از زن در نقش مادری

یکی از الطاف ویژه الهی به بانوان، اعطای مقام مادری به ایشان است. خداوند متعال از طرق مختلف؛ گاهی با اختصاص حمل و شیردهی به بانوان، گاهی با بیان رفعت درجه مادر تا حد دریافت الهام، گاهی با بیان تأثیر دعا و خدمت به مادر، جایگاه مادر را در اجتماع تثبیت می نماید.

### الف) اختصاص حمل و شیردهی به بانوان

خداوند متعال در آیاتی نظیر آیه ۶ سوره زمر؛ آیه ۱۴ سوره لقمان؛ آیه ۱۵ سوره احقاف و آیه ۷۸ سوره نحل به تفصیل به امتیازات مختص مادران یعنی بارداری و به تبع آن وضع حمل و شیردهی اشاره می فرماید که به جهت اختصار به یک مورد پرداخته می شود.

خداوند در آیه ۱۵ سوره احقاف نیز به روشنی ویژگی حمل و شیردهی زنان را بیان کرده است. آنجا که می فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ

أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ ما به انسان توصیه کردیم که به پدر و مادرش نیکی کند، مادرش او را با ناراحتی حمل می‌کند و با ناراحتی بر زمین می‌گذارد و دوران حمل و از شیر بازگرفتنش سی ماه است تا زمانی که به کمال قدرت و رشد برسد و به چهل سالگی بالغ گردد می‌گوید: پروردگارا! مرا توفیق ده تا شکر نعمتی را که به من و پدر و مادرم دادی بجا آورم و کار شایسته‌ای انجام دهم که از آن خشنود باشی و فرزندان مرا صالح گردان؛ من به‌سوی تو بازمی‌گردم و توبه می‌کنم و من از مسلمانانم. در این آیه با ذکر اینکه حمل و از شیر بازگرفتن فرزند سی ماه است «حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» اوج نیاز فرزند به مادر و ضرورت وجود یک زن در مقام مادری را نشان می‌دهد لذا پس از سفارش احسان به والدین، به‌زحمت مادر در بارداری و وضع حمل و شیردهی اشاره می‌کند گویا خداوند متعال اراده نموده جانب مادر را غلبه داده و او را شایسته احترام بیشتری بداند (سید قطب، ۱۴۱۲ ق، ۶: ۳۲۶۲، طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۸: ۲۰۱). شاید به دلیل نزدیکی بیشتر مادر به فرزند و تحمل مشقت در حمل و وضع و پرورش فرزند است که سهم ارث مادر مساوی و در برخی موارد بیش از پدر است باوجوداینکه در بیشتر مواقع وضع برعکس است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۸: ۲۰۱).

با ذکر نیاز فرزند به مادر، خداوند متعال بار دیگر و به نحو دیگر جایگاه مادری و نیاز فرزند را به او یادآور می‌شود و این که لازم است حتی بیش از پدر احترام او حفظ شود. واضح است نمی‌توان به زنی که شایسته این چنین احترامی است، نگاه طفیلی و درجه دومی داشت؛ چراکه بیشتر زنان، مادر و همگی مردان روزی کودکان نیازمند به مادر بوده‌اند. این یادآوری و امثال آن تأثیر شگرف و غیرقابل انکاری نه‌تنها در جامعه عصر نزول بلکه در تمامی دوران و جوامع دارد.

### ب) قابلیت دریافت الهام توسط مادر

یکی از مسائلی که زن را شایسته احترام می‌کند، رفعت جایگاه او تا درجه‌ای

است که به دریافت الهام نائل می‌شود. خداوند متعال در آیات ۳۸ سوره طه، ۷ و ۱۰ سوره قصص به دریافت الهام توسط مادر حضرت موسی (علیه‌السلام) اشاره می‌فرماید و به این ترتیب بر قابلیت زن در دریافت الهام تصریح می‌کند. واضح است چنین موجودی را نمی‌توان با نگاه حقارت نگرست.

چنانچه در آیه ۷ سوره قصص تصریح دارد: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ»؛ ما به مادر موسی الهام کردیم که او را شیر ده و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا بیفکن و ترس و غمگین مباش که ما او را به تو بازمی‌گردانیم و او را از رسولان قرار می‌دهیم و در آیه ۱۰ همین سوره به این ارتباط اشاره می‌فرماید: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ قلب مادر موسی از همه چیز تهی گشت و اگر دل او را محکم نکرده بودیم، نزدیک بود مطلب را افشا کند.

واژه «أوحینا» از ماده «ایحاء» به معنای گفتگوی پنهانی است و در مصحف شریف در رابطه با سخن خدا با برخی از مخلوقاتش یا الهام یا القای مطلبی بر قلب شخصی به کار می‌رود. خداوند با نوعی الهام به مادر موسی (علیه‌السلام) فرمود او را تا زمانی که از سوی فرعون احتمال خطری نمی‌دهد، شیر داده و هنگامی که احساس خطر کرد او را به دریا افکند. خداوند متعال به این مقدار کفایت نکرده و خوف و حزن مادر موسی (علیه‌السلام) را با وعده برگرداندن آن حضرت و پیامبری او تسکین می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۳۷۷؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۲۰۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۰؛ حسینی عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۱۰۳؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۲۳).

خداوند متعال این ارتباط با قلب مادر حضرت موسی (علیه‌السلام) را در آیه ۱۰ نیز با واژه «ربطنا» به صورت متکلم و در معنای ارتباط بیان می‌کند که به دلیل این ارتباط مادر حضرت موسی (ع) آسوده‌خاطر شده بود (طوسی، بی‌تا، ۸: ۱۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۶: ۱۲؛ حسینی عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۱۰: ۱۰۶؛ قرشی، ۸: ۱۳۷۷، ۱۶: ۱۶؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۲۶). خداوند متعال با ذکر آیاتی نظیر

آیات فوق، جایگاه زن را بیش از پیش بین اعراب جاهلی بالا برده و با فرهنگ ایشان در رابطه با زن به مقابله برخاسته است.

### ج) تبیین تأثیر دعای مادر

در قرآن کریم مواردی از تأثیر دعای مادر در حق فرزند و استجابات آن توسط پروردگار آمده است از آن جمله می توان به آیات ۳۵، ۳۶ و ۳۷ سوره آل عمران اشاره کرد.

خداوند متعال در آیات ۳۵ تا ۳۷ سوره آل عمران می فرماید: «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ إِلَّا لِي وَ إِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا بِنِكَاحٍ وَ زَكِّيْتُهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ»: هنگامی که همسر عمران گفت: خداوندا آنچه را در رحم دارم، برای تو نذر کردم که محرّر (آزاد، برای خدمت خانه تو) باشد. از من بپذیر که تو شنوا و دانایی؛ ولی هنگامی که او را به دنیا آورد گفت: پروردگارا فرزندم دختر است ولی خدا از آنچه او به دنیا آورده بود، آگاه تر بود و پسر، همانند دختر نیست. من او را مریم نام گذاردم و او و فرزندانش را از شیطان رانده شده، در پناه تو قرار می دهم (۳۶) خداوند، او (مریم) را به طرز نیکویی پذیرفت و به طرز شایسته ای، او را رویانید و کفالت او را به زکریا سپرد. هر زمان زکریا وارد محراب او می شد، غذای مخصوصی در آنجا می دید. از او پرسید: ای مریم این را از کجا آورده ای؟! گفت: این از سوی خداست. خداوند به هر کس بخواهد، بی حساب روزی می دهد.

از حکایت خداوند متعال از همسر عمران برمی آید که او فرزندش را از قید ولایت و خدمت به خود خارج و به خدمت خدا درآورد و از خدا خواست این نذر را از او قبول کند، همچنین از خدا خواست او و ذریه او را از مکر شیطان در

پناه خود محفوظ دارد. خداوند نیز دعای او را پذیرفت و از «تَقَبَّلَ» استفاده کرد که حسن قبول را برساند که این تصریح، اظهار حرمت و شرافتی برای مادر مریم است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۷: ۷۴۰ - ۷۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ق، ۱: ۳۵۹ - ۳۵۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ۳: ۱۷۵ - ۱۷۰).

از مطالب بیان شده تأثیر نیت و دعای خالصانه مادر در کسب فیوضات الهی فرزند و عاقبت به خیری او و نسل او مشخص می‌گردد که این مهم نشان از ارزشی است که زن در جایگاه مادری دارد. جایگاهی که همه مردان حتی آنانی که جنس زن را جنس حقیر می‌دانند بدان محتاج هستند. خداوند متعال با اشاره به این حقایق بار دیگر از بانوان حمایت کرده و جایگاه و قابلیت ایشان را خاطر نشان می‌سازد.

#### د) توصیه خدمت به مادر

خداوند در برخی از آیات قرآن، خدمت به مادر را توصیه فرموده و بدین طریق مردان عصر جاهلی را که تا قبل از اسلام، زن را لایق زنده ماندن هم نمی‌دانستند، متذکر جایگاه زن ساخت. آیاتی نظیر آیه ۳۲ سوره مریم و آیه ۱۴ سوره لقمان به این مطلب اشاره دارد. به دلیل اشاره به آیه ۱۴ سوره لقمان در بخش‌های پیشین، به نکاتی در رابطه با آیه ۳۲ سوره مریم بسنده می‌شود.

آیه ۳۲ سوره مریم: «وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا»؛ و مرا نسبت به مادرم نیکوکار قرار داده؛ و جبار و شقی قرار نداده است. خداوند متعال بلافاصله بعد از اینکه در آیه قبل که از زبان حضرت عیسی (علیه السلام) بیان شده «وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا»؛ و مرا - هر جا که باشم - وجودی پربرکت قرار داده؛ و تا زمانی که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است. آن جناب را توصیه به نماز و زکات می‌فرماید در این آیه، نیکی به مادر را توصیه می‌فرماید. اگر بیان شود که ذکر مادر به تنهایی در اینجا به این دلیل است که حضرت، پدر نداشته‌اند، باز از جایگاه مادری نمی‌کاهد؛ زیرا اگر زن از جایگاه انسانی برخوردار نبود چنان که عرب جاهلی این‌گونه با او

برخورد می کردند، ذکر نیکی به مادر در اینجا معنا پیدا نمی کرد. عبارت «وَبِرًّا بِوَالِدَتِي» به معنای نیکی به مادر و فرمانبرداری از او تا حدی است که رضایت کامل وی حاصل شود (طوسی، بی تا، ۷: ۱۲۵). علت این اوامر که برپایی نماز و ایتای زکات و نیکی به مادر باشد، آن است که لطف خدا شامل حال حضرت شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۷۹۳). چنان که امام صادق (علیه السلام) با استناد به آیه شریفه، عاق را جبار شقی دانسته است (حسینی عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۸: ۱۷۶). امام صادق (علیه السلام) در این رابطه گفتن اُف را کمترین ناسپاسی همچین نگاه خیره و تند را از عقوق دانسته است (کلینی، ۱۳۴۸: باب العقوق). پروردگار با توصیه به برگزیدگان از بندگان خود در خدمت کردن به مادر به نحوی دیگر جایگاه زن را در اجتماع تثبیت می نماید.

## ۸. نتیجه

پژوهش حاضر ضمن تأیید دستاوردهای سایر پژوهش‌های مرتبط در منزلت و رفعت مقام زن، آیاتی از قرآن کریم که در آن‌ها خداوند متعال به ضرورت و نقش غیرقابل انکار بانوان در زندگی اشاره دارد را با بهره‌گیری از تفاسیر فریقین تبیین نموده و به این ترتیب تأثیر اجتماعی این آیات را در دوران نزول و جوامع پس از آن یادآور می‌شود.

در میان فرهنگ جاهلی که دختران را مایه شرم می‌دانستند و ایشان را زنده به گور می‌کردند، پیامبری ظهور کرد که دین او آخرین دین و کتاب او آخرین کتاب آسمانی و جاودانه بود. خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم به مقوله بانوان پرداخته و در ضمن بیان جایگاه و شأن والای انسانی زنان به بعد عاطفی و احساسی زن توجه ویژه داشته است. در این کتاب آسمانی خداوند متعال در نقش‌های متعدد دختری، همسری و مادری از زنان حمایت کرده و به این ترتیب در اجتماع تأثیر گذاشته و مقام و منزلت زن را بالا برده است.

از الطاف ویژه الهی به بانوان در نقش دختری می‌توان به آیاتی اشاره کرد که خداوند متعال در آن آیات، دختر را خیر کثیر معرفی کرده و زنده به گور کردن

ایشان را مذمت و دادخواهی در روز قیامت برای دختران مظلوم را به خود نسبت می‌دهد.

خداوند متعال در آیاتی دیگر به اهمیت وجود زن در نقش همسری اشاره می‌کند و آرامش مردان و حفظ ایشان از پلیدی و تولید نسلی که مایه مباهات ایشان است را در حیطة قابلیت منحصر به فرد زن معرفی می‌کند. خداوند متعال به این میزان اکتفا نکرده و یادآور می‌شود که بانوان در نقش مادری نیز دارای جایگاه و حقوق ویژه‌ای هستند و در این راستا به دوران حمل و شیردهی مادر، قابلیت الهام به مادر، همچنین به تأثیر دعای مادر و خدمت به مادر اشاره می‌فرماید. چنانچه گذشت، خداوند منان در کتاب آسمانی خویش در مورد شأن واقعی بانوان سخن به میان آورده و او را موجودی ارزشمند و قابل احترام دانسته و به این ترتیب منزلت آنان را به رسمیت شناخته و از ایشان حمایت کرده است. پرواضح است تأثیری که این رویکرد قرآن در اجتماع دارد، شناسایی منزلت زن و تثبیت جایگاه او نه تنها در عصر جاهلی بلکه در تمامی دوران از جمله عصر حاضر است؛ چراکه افکار و خلق و خوی جاهلی در هر عصری به نحوی از انحاء بروز و ظهور دارد و تمسک به مصحف شریف، این معجزه جاودان می‌تواند راهگشا و روشنگر باشد.

## منابع و مأخذ

- \* قرآن کریم ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. (۱۴۰۴ ق). *التحریر و التنویر*. تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- افشار، لیلا؛ رستمی، زهره. (۱۳۹۰). «ویژگی های زن شایسته از دیدگاه قرآن کریم». فصلنامه مطالعات قرآنی. دوره ۲، شماره ۵، پیاپی ۵، صص ۹-۲۲.
- امینی پور، عبدالله. (۱۳۹۷). *نواندیشی دینی در مسائل زنان*. تهران: انتشارات توانمندان.
- بانکی پور فرد، امیرحسین. (۱۳۹۳). *جایگاه و مسائل زنان در فرهنگ اسلام و تجدد*. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- بارانی، محمدجواد؛ سوسرایی، رضا؛ توسلی، عرفان؛ علمدارمقدم، سیدحسن. (۱۴۰۱). «جایگاه زن در اسلام». هفتمین همایش بین المللی مدیریت. تهران: روانشناسی و علوم انسانی با رویکرد توسعه پایدار.
- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
- براتی، شهناز. (۱۳۹۱). *مطالعه جامعه شناختی جایگاه زن در اسلام*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز. دانشکده علوم اجتماعی.
- جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۶). *زن در آئینه جمال و جلال الهی*. قم: نشر اسراء.
- حسینی، حمیده. (۱۳۸۸). *جایگاه معنوی و حقوقی زن در اسلام*. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه المصطفی العالمیه، دانشکده الهیات.
- حسینی عبدالعظیمی، حسین بن احمد. (۱۳۶۳). *تفسیر اثنا عشری*. تهران: انتشارات میقات.
- حیدری نراقی، علی محمد. (۱۳۸۷). *وسواس: شناخت و راه های درمان*. تهران: چاپخانه اعتماد.
- خداپرستی، فرح الله. (۱۳۷۶). *فرهنگ جامع واژگان مترادف و متضاد*. شیراز: دانشنامه فارسی.
- دورانت، ویل. (۱۳۷۰). *تاریخ تمدن*. چاپ سوم، تهران: انتشارات اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۹). *لغت نامه دهخدا*. تهران: مؤسسه لغت نامه دهخدا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالعلم.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالکتب العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *العین*. قم: مؤسسه دارالهجره.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس القرآن*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). *احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
- سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۱۲ ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دارالشروق.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.  
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). جوامع الجامع. تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی التفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 عروجی، نفیسه. (۱۴۰۲). گونه شناسی و تحلیل آیات حمایتی از بانوان در قرآن کریم. استاد راهنما: نسیم تیموری، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: مجتمع علوم اسلامی کوثر. مرکز مدیریت کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۴۸). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مراغی، احمد بن مصطفی. (۱۴۰۵ ق). تفسیر المراغی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.  
 مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
 مکون، ثریا؛ صانع پور، مریم. (۱۳۷۴). بررسی تاریخی منزلت زن. چاپ پنجم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. چاپ سوم. تهران: زرین.  
 مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). الکاشف. تهران: دارالکتب الاسلامیه.  
 نورالدین فضل الله، مریم. (۱۴۰۵). المراه فی ظل الاسلام. چاپ چهارم. بیروت: دارالزهراء.

## REFERENCES

- \*The Holy Qur'an, translated by Naser Makarem Shirazi.
- Afshar, Leila; Rostami, Zohra. (1390). "Characteristics of a virtuous woman from the perspective of the Holy Qur'an". *Quarterly Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 2, No. 5, ISSN 5, pp. 9-22.
- Al-Bahrani, Seyyed Hashim. (1416 AH). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Be'sat Foundation.
- Al-Fakhr Al-Radi, Muhammad bin Omar. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1409 AH). *Al-Ain*. Qom: Dar al-Hijrah Institute.
- Al-Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub. (1348). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Al-Maraghi, Ahmad ibn Mustafa. (1405 AH). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Alousi, Mahmoud ibn Abdullah. (1415 AH), *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Saba' al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah
- Al-Raghib Al-Isfahani, Hossein bin Muhammad. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ilm.
- Al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1372). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow Publications.
- Al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1377). *Jawami' al-Jami'*. Tehran: Tehran University Press and Qom Seminary Administration.
- Al-Tusi, Muhammad ibn Hassan. (n.d.). *Al-Tab'yan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya'a al-Turath al-Arabi.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). *Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Aminipour, Abdullah. (1397). *Religious Innovation in Women's Issues*. Tehran: Tavanmandan Publications.
- Arouji, Nafisa. (1402). *Typology and Analysis of Verses Supporting Women in the Holy Qur'an*. Supervisor: Nasim Teymouri, Master's thesis, Tehran: Kovsar Islamic Sciences Complex. Management Center.
- Bankipourfard, Amirhossein. (1393). *The Position and Issues of Women in Islamic Culture and Modernity*. Tehran: Enghelab Islamic Publications.
- Barani, Mohammad Javad; Sosraei, Reza; Tavassoli, Erfan; Alamdar-moghaddam, Seyyed Hasan. (1401). "The Position of Women in Islam". *The 7th International Conference on Management*. Tehran: Psychology and Humanities with a Sustainable Development Approach.
- Barati, Shahnaz. (1391). *A Sociological Study of the Position of Women in Islam*. Master's Thesis, Shiraz University, Faculty of Social Sciences.
- Dekhoda, Ali Akbar. (1359). *Dekhoda Dictionary*. Tehran: Dekhoda Dictionary Institute
- Durant, Will. (1370). *History of Civilization*. Third Edition, Tehran: Islamic Publications.
- Fadlallah, Seyyed Muhammad Hussein. (1419 AH). *Min Wahy al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing.
- Heydari-Naraqi, Ali-Mohammad. (1386). *Obsession: Recognition and Ways of Treatment*. Tehran: Etemad Publishing House.
- Hosseini Abdol-Azimi, Hossein bin Ahmad. (1363). *Tafsir Ithna-Ashari*. Tehran: Miqat

## Publications.

- Hosseini, Hamideh. (1388). The Spiritual and Legal Position of Women in Islam. Master's Thesis, Al-Mustafa International University, Faculty of Theology.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir ibn Muhammad. (1404 AH). Al-Tahrir wa al-Tanvir. Tunisia: Dar al-Tunusiyah Publishing House.
- Ibn Kathir al-Dimashqi, Ismail ibn Amr. (1419 AH). Tafsir al-Qur'an al-Azim. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Sadir.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1386). Woman in the Mirror of Divine Beauty and Glory. Qom: Israa Publications.
- Khoda-Parasti, Farajullah. (1376). Comprehensive Dictionary of Synonyms and Antonyms. Shiraz: Encyclopedia of Persian.
- Makarem Shirazi, Naser et al. (1374). Tafsir Nomooneh. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Moin, Mohammad (1386). Farhang Moin. Third Edition. Tehran: Zarrin.
- Mokavven, Sorayya; Sanepour, Maryam. (1374). Historical Survey of the Status of Women. Fifth Edition. Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Mostafavi, Hasan. (1360). Al-Tahqiq fi Kalimat Al-Qur'an Al-Karim. Tehran: Book Translation and Publishing Company.
- Mughniyeh, Mohammad Jawad. (1424 AH). Al-Kashif. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Nouruddin Fadlallah, Maryam. (1405). Al-Mar'ah fi dhill al-Islam. Fourth edition. Beirut: Dar al-Zahra.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar. (1371 AH). Qamus al-Qur'an. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Qurashi, Seyyed Ali Akbar. (1377). Ahsan al-Hadith. Tehran: Be'sat Foundation.
- Seyyed Qutb, Ibrahim Hussein Al-Shazli. (1412 AH). Fi Zilal al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shorouq.
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussein. (1417 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association.

## | Extended Abstract |

## The Social Impact of Divine Support for Women in the Emotional Aspect from the Perspective of the Holy Qur'an

Nasim Teymouri

### Research Objective

Studying history and investigating human societies from the beginning until today shows that the status and dignity of women have not been properly known, and that the status of woman in any role, including her role as mother, wife and daughter, does not commensurate her human status, and in some periods of history the women have been treated as second-class citizens in society. It seems that in our time, the status of women has not received the importance it deserves among the different classes of society, including women themselves, for several reasons such as: media advertisements, lack of awareness among people, women's lack of awareness of their rights, self-deprecation, instrumental abuses, and the like, which has led to women being exposed to many problems in various social fields. Sometimes this negative view is attributed to Islam and religion. Therefore, it seems necessary to state the verses in which God Almighty provided emotional support to women and thus their influence on society.

### Research Method

The method of this research is descriptive analytical, and data collection depends on library sources.

### Research Findings

The findings of the study indicate that the special divine support for women in the role of girlhood is manifested in a positive form in calling girls "Khayr Kathir" (great blessing) and in a negative form in condemning their burial alive and seeking justice on the Judgment Day for oppressed girls. In the verses under study, the role of women of wifehood includes providing comfort to their husbands, their capacity to produce offspring, and protecting men from sin. As motherhood, the verses refer to the exclusiveness of pregnancy and breastfeeding for women, the ability of mothers to receive inspiration, explaining the effect of mothers' prayers, and the value of respecting mothers. As a result, the Holy Quran not only does not have a second-class view of women, but also considers them to be like men in creation and the existential system, and has recognized the value and necessity of women in various roles and aspects of social life.

### Final Conclusion

While confirming the achievements of other related researches on the status and elevation of women, the present study explains verses of the Holy Qur'an in which God

Almighty refers to the necessity and undeniable role of women in life by using the interpretations of both Sunni and Shiite scholars, and thus reminds us of the social impact of these verses during the time of revelation and the societies after it. Amidst the ignorant culture that considered girls a source of shame and buried them alive, a prophet emerged whose religion was the last religion and whose book was the last and eternal heavenly book. God Almighty has addressed women in numerous verses of the Holy Quran, and while expressing the high human status and dignity of women, He has paid special attention to the emotional and sentimental aspect of women. In this heavenly book, God Almighty has supported women in their various roles as daughters, wives, and mothers, and in this way has influenced society and raised the status and dignity of women. Among the special blessings of God upon the women in the role of girls, we can mention verses in which God Almighty introduces girls as a great blessing, condemns their burial alive, and attributes to Himself the right to seek justice for oppressed girls on the Judgment Day.

In other verses, God Almighty highlights the importance of women in their role as wives, and introduces them as source of peace to men, their protection from impurity, and the production of offspring that are their pride as unique capabilities of women. God Almighty does not stop there and reminds us that women also have a special status and rights in their role as mothers, and in this regard, He refers to the period of pregnancy and breastfeeding, their ability to receive inspiration, and the effect of the mother's prayer and the value of being in service of the mothers. As mentioned, God Almighty has spoken in His heavenly book about the true dignity of women and considered them to be valuable and respectable beings, and thus has recognized their status and supported them.

It is clear that the impact that this approach of the Quran has on society is to reinforce the status of women and establish their position not only in the pre-Islamic era but in all eras, including the present era; because the thoughts and attitudes of ignorance manifest themselves in some way in every era, and clinging to the Holy Qur'an, this eternal miracle, can be a guide for all humanity.

**KEYWORDS:** Women, Emotional Aspect, Social Impact, Support, Holy Qur'an.



University of Holy Quran  
Sciences and Education



Quarterly of Quran  
and Social Sciences

## Quarterly of Quran and Social Sciences

*Vol.4, No.4, Serial.16, Winter 2025*

**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. Ruhollah 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](mailto:tahghighat.qh@quran.ac.ir)





University of Holy Quran  
Sciences and Education



Quarterly of Quran  
and Social Sciences

## Quarterly of Quran and Social Sciences

16

Vol.4, No.4, Serial.16, Winter 2025

**Theological Foundations of Social Education from the Perspective of the Holy Qur'an with a Focus on the Monotheism of Divine Lordship**

Hossein Mohammadi , Davoud Saemi

**Semantic Analysis of the Word "Al-Qawl" in the Qur'an and the Role of "Desirable Speech" in Social Communication**

Nader Karimi Beiranvand , Shir Mohammad Alipour Abdali , Yadollah Maleki

**Analyzing the Harms of Performance of Government Agents based on the Qur'anic Teachings**

Seyed Ebrahim Masoumi

**A Three-Dimensional Conceptual Model of Accountability in Social Systems Based on the Qur'an and Hadiths**

Mehdi Amiri

**The Policies of the Holy Qur'an in the Socialization of Chastity and Hijab**

Abdolkarim Bahjatpoor , Khadijeh Ahmadi Bighash

**The Social Impact of Divine Support for Women in the Emotional Aspect from the Perspective of the Holy Qur'an**

Nasim Teymouri