

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی

سال پنجم / شماره ۲ / تابستان ۱۴۰۴ / پیاپی ۱۸

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

اعضای هیأت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

دکتر ابراهیم ابراهیمی، استاد دانشگاه علامه طباطبائی
دکتر محمد هادی امین ناجی، استاد دانشگاه پیام نور
دکتر شهلا باقری، دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر حسین بستان، دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
دکتر علی حسن بیگی، دانشیار دانشگاه اراک
دکتر سید عبدالرسول حسینی زاده، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دکتر حسن خیری، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر حسین سوزن چی، استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
دکتر کرم سیاوشی، دانشیار دانشگاه بوعلی سینا
دکتر الهه شاه پسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دکتر سید حسین شرف الدین، استاد موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
دکتر رحمان عشویه، 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: عبدالقادر محمد بلو
طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند
ویراستار ادبی: زهرا آبیاری

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

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

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

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

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

حجم مقاله:

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

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:

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

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

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

ساختار مقاله:

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

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

ارجاعات درون متن

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

- ۳- برای تاریخ های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸م
- ۴- در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد، پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم متمایز گردند.
- ۵- اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.
- ۶- اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از عبارت «و دیگران» استفاده شود.
- ۷- اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می شوند.

فهرست منابع پایانی:

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

فهرست

- مهارت‌های رفتاری غیرکلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن ۳۵ - ۱۰
محمد اسماعیل صالحی زاده، طاهره حاجی قاسمی
- تحلیل متن شناختی آیات اجتماعی قرآن کریم بر اساس نظریه کنش گفتاری جان سرل ۶۷ - ۳۶
زهره بابا احمدی میلانی، عبدالوحد نویدی
- موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری از دیدگاه قرآن کریم ۹۳ - ۶۸
شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی
- مبانی عفاف در قرآن و روایات با تأکید بر کارکردهای فردی و اجتماعی ۱۲۱ - ۹۴
راضیه صادقی، فاطمه دسترنج، علی حسن بیگی
- شاخصه‌های سرمایه اجتماعی از منظر قرآن و روایات ۱۵۳ - ۱۲۲
اسماعیل چراغی کوتیانی
- واکاوی راهبردهای فرهنگی قرآن کریم در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی ۱۸۳ - ۱۵۴
محمد عزیزی، فاطمه مسجدی، سید حسین جعفری نسب

Nonverbal Communicative Behaviors and Their Impact on Social Interaction from the Perspective of the Qur'an

Mohammad Ismail Salehizadeh¹, Tahereh Haji Qasemi²

1. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Qur'anic Sciences and Studies, Shahrood, Iran. salehi@quran.ac.ir

2. Level 4 Seminary Student, Imam Jafar Sadiq (a.s) Specialized Seminary, Shahrood, Iran. taherehhajiqasemi@gmail.com

Research Article



Abstract

Nonverbal communication is the transfer of information, thoughts, and human behaviors from one person to another through means other than language and speech. In explaining nonverbal communication, the Qur'an highlights the significance of outward characteristics in individual and social relations—such as facial expressions, gaze, smiling, cheerfulness, crying, laughter, clothing, and the like—which constitute a considerable portion of social interactions. This study, using a descriptive-analytical method, examines nonverbal behavioral skills and their impact on social communication from the perspective of the Qur'an. The findings show that facial expressions reflect a person's inner states and are among the most important elements of interpersonal interaction for maintaining healthy social relations. Individuals can respond appropriately to different situations through facial expressions, and a joyful or sorrowful face can bring happiness or sadness to those around them. One of the most important functions of eye-contact skills, which are essential for the soundness of social communication, is controlling one's gaze, particularly in relation to the opposite sex, as well as refraining from looking at others with contempt. The communicative skill of smiling creates joy and delight, fosters affection and closeness among hearts, and contributes to social well-being. The skill of dressing and adorning the body with appropriate clothing ensures health in social communication and provides a basis for cohesion and connection among individuals.

Keywords: Qur'an; Behavioral skills; Nonverbal skills; Social communication; Social well-being

Received: 2024-02-05 | Received in revised from: 2024-04-02 | Accepted: 2024-03-17 | Published online: 2025-06-22

◆ How to cite: Salehi Zadeh, Mohammad Ismail, Haji Qasemi, Tahereh(1404SH): Nonverbal Communicative Behaviors and Their Impact on Social Interaction from the Perspective of the Qur'an, *quran and social sciences*, 2(18), p10-35, [10.22034/arq.2025.231298](https://doi.org/10.22034/arq.2025.231298)

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

مهارت‌های رفتاری غیر کلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن

محمد اسماعیل صالحی زاده^۱، طاهره حاجی قاسمی^۲

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، شاهرود، ایران، (نویسنده مسئول) salehi@quran.ac.ir

۲. طلبه سطح ۴، مدرسه علمیه تخصصی امام جعفر صادق علیه السلام، شاهرود، ایران، tahereh Hajjighasemi@gmail.com

پژوهشی



چکیده

ارتباط غیر کلامی، انتقال اطلاعات، افکار و رفتارهای انسانی از یک شخص به شخص دیگر از طریق غیر زبان و گفتار است. قرآن در تبیین ارتباط غیر کلامی به اهمیت خصایص ظاهری در روابط فردی و اجتماعی نظیر حالات چهره، نوع نگاه، لبخند، گشاده رویی، گریه، خنده، پوشش و نظایر آن اشاره کرده که بخش قابل توجهی از ارتباطات اجتماعی را تشکیل می‌دهند. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مهارت‌های رفتاری غیر کلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که حالات چهره بیانگر حالات درونی انسان و از مهم‌ترین عناصر تعامل میان فردی برای تعامل سالم اجتماعی است. انسان‌ها می‌توانند با حالات چهره متناسب با آن موقعیت، از خود عکس‌العمل نشان دهند و چهره شاد یا محزون می‌تواند اطرافیان را خوشحال یا غمگین کند. از مهم‌ترین کارکردهای مهارت ارتباط چشمی که عامل سلامت ارتباطات اجتماعی است، کنترل نگاه به‌ویژه در مورد نگاه به جنس مخالف و نگاه تحقیرآمیز نکردن به دیگران است. مهارت ارتباطی لبخند در انسان‌ها ایجاد سرور و بهجت نموده، باعث جذب و الفت بین قلوب و سلامت اجتماع می‌شود. مهارت پوشش و زینت بدن با لباس مناسب، باعث سلامت در ارتباط اجتماعی شده و زمینه پیوستگی و ارتباط با یکدیگر را فراهم می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: قرآن، مهارت رفتاری، مهارت غیر کلامی، ارتباط اجتماعی، سلامت اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

◆ استناد به این مقاله: صالحی زاده، محمد اسماعیل؛ حاجی قاسمی، طاهره (۱۴۰۴). «مهارت‌های رفتاری غیر کلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن»، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۲(۱۸)، ۳۵-۱۰. [10.22034/arq.2025.231298](https://doi.org/10.22034/arq.2025.231298)

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. بیان مسئله

قرآن الگوهای رفتاری و سبک ارتباطی انسان را در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی با باریک‌بینی بسیار، تبیین و ترسیم کرده است. بی‌گمان، ریشه بسیاری از نابسامانی‌ها و ناهنجاری‌های موجود جامعه به عدم پایبندی و فاصله گرفتن افراد از این الگوهای رفتاری بازمی‌گردد. آموزه‌های قرآن علاوه بر رفتارهای کلامی، بر نقش و اهمیت رفتارهای غیرکلامی مانند حالات چهره، ارتباطات چشمی، گریه، خنده و پوشش که عامل سلامت اجتماع است، تأکید دارد. ارتباطات بخش عمده‌ای از زندگی اجتماعی و تعاملات هر فرد را تشکیل می‌دهد. ارتباطات انسانی محدود به ارتباط کلامی نیست بلکه بخش چشم‌گیری از ارتباطات انسانی از طریق ارتباط‌های غیرکلامی صورت می‌پذیرد. به‌طور معمول، اولین ارتباطی که انسان‌ها با فرد دیگر برقرار می‌سازند از این نوع ارتباط است که در ارتباطات میان فردی و عمدتاً در تعاملات حضوری و چهره به چهره از طریق نشانه‌ها و علائم غیرزبانی به‌گونه‌ای مستقل و یا اغلب همراه با پیام‌های کلامی به یکدیگر ارسال می‌کنند. ارتباط‌های غیرکلامی، طیف متنوعی از کنش‌ها و معانی رفتارها از حالات چهره، نوع نگاه، رنگ رخسار تا نوع راه رفتن و نشستن، طرز لباس پوشیدن و نظایر این‌ها را شامل می‌شود که هر یک به‌صورت خواسته یا ناخواسته پیام‌هایی را به دیگران انتقال می‌دهند که در قرآن کریم به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بدان اشاره شده است.

افزایش آگاهی در زمینه‌های غیرکلامی، فراگیری نحوه کنترل رفتار و کلام در ارتباطات اجتماعی از منظر قرآن به‌عنوان بهترین کتاب خودشناسی، خودسازی و تلاش برای بهتر زیستن و کاهش آسیب‌های فردی و اجتماعی است. دین اسلام بر اساس فطرت و نیاز در هیچ شأنی از شئون خود نسبت به این روابط و استحکام آن بی‌تفاوت نبوده و حتی بسیاری از احکام و سبب‌ها را بر پایه آن قرار داده است و با هر امری که فصل و شکافی در این رابطه ایجاد کند به مخالفت برخاسته است.

با توجه به اهمیت موضوع و جایگاه آن در میان انسان‌ها، محققان همواره در پی کشف علائم، نشانه‌ها و مهارت‌های غیرکلامی بوده و بیشتر آثار موجود در این زمینه به بحث ارتباطات به صورت کلی پرداخته و ذیل آن‌ها اشاراتی به روابط غیرکلامی نیز شده است که برخی از این پژوهش‌ها عبارت‌اند از: پژوهشی تحت عنوان «اصول و مهارت‌های روابط انسانی در نهج البلاغه» اثر اسلامی نصرت‌آبادی (۱۴۰۲) و مقاله «رابطه زبان بدن با ادراک تعامل اجتماعی» روحی و همکاران (۱۳۹۶). نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که چشم و دست بیشترین سهم را در ادراکات اجتماعی دانش‌آموزان دارند. بهرامی و همکاران (۱۴۰۴) در مقاله «بررسی نقش زبان بدن و ارتباط غیرکلامی معلم در مدیریت رفتار دانش‌آموزان» تلاش نمودند تا ابعاد و شیوه‌های اثر بخشی ارتباط غیر کلامی در بستر آموزش تحلیل شود. وثابت کرده که معلمان با به کارگیری هدفمند زبان بدن، می‌توانند فضای کلاس مثبت تری ایجاد کنند. ۴. رضایی (۱۳۹۳) در مقاله «نقش رفتارهای غیرکلامی در ارتباطات انسانی از منظر آیات و روایات» به نقش رفتارهای غیرکلامی مانند گشاده‌رویی و حسن‌خُلق در کارکنان ناجا و مأموریت‌های این نیرو پرداخته است؛ ولی درباره موضوع این مقاله پژوهشی یافت نشد؛ از این رو، نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به مهارت‌های رفتاری غیرکلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن پرداخته و می‌کوشد تا به این پرسش‌ها پاسخ دهد که مهارت‌های رفتاری غیرکلامی از منظر قرآن کدام‌اند؟ این مهارت‌ها چه تأثیری در ارتباطات اجتماعی دارند؟ بدین منظور ابتدا به مفهوم شناسی مهارت رفتاری، ارتباط اجتماعی و مهارت‌های غیرکلامی پرداخته و در ادامه مهارت‌های رفتاری غیرکلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن بیان شده است.

۲. مفهوم شناسی

مهارت رفتاری: مهارت به معنای «زیرک‌شدن»، «استادی» و «زیرکی»

(دهخدا، ۴، ۱۳۹۵: ۱۶۱؛ حسینی دشتی، ۱۳۶۹: ۷۰۷۹؛ عمید، ۱۳۷۴: ۱۱۳۷)، به حدی از یادگیری اطلاق می‌شود که از مرحله دانش و نگرش عبور کرده و به توانایی عمل به صورت عادی رسیده باشد (دهخدا، ۱۳۹۵، ۴: ۱۶۲)؛ به عبارت دیگر مهارت به معنای استفاده ماهرانه و توانمندانه از دانش است شاید به همین علت، دو واژه «چیره‌دست و ماهر» تا حدی مترادف فرض می‌شده‌اند. وقتی از چیره‌دست استفاده می‌شود؛ یعنی مهارت بسیار فیزیکی و مکانیکی دیده می‌شود. مهارت در اصطلاح، اشاره به توانایی‌هایی دارد که الزاماً ذاتی نیستند؛ اما قابل پرورش هستند به خصوص در نحوه انجام وظیفه فرد و نه در توانایی‌های بالقوه او انعکاس می‌یابند؛ بنابراین ضابطه اصلی مهارت، اقدام مؤثر در شرایط متغیر است (خراسانی، ۱۳۸۶: ۱۸)؛ بنابراین مهارت، قدرت و توانایی انجام مؤثر کارهاست. با توجه به این که هیچ معیار و شاخصی برای آن وجود ندارد، هر فردی می‌تواند هر مهارتی را از طریق تمرین بیاموزد؛ اما یادگیری و آموختن مهارت تمام ماجرا نیست بلکه فرد پس از یادگیری باید برای توسعه آن، سخت، کارکرده و وقت زیادی صرف آن کند. منظور از مهارت‌های رفتاری غیرکلامی در این پژوهش، قدرت انسان در استفاده به جا از رفتار خود با استفاده از زبان بدن که غیر از زبان گفتار است.

ارتباط اجتماعی: واژه «ارتباط» مصدر باب افتعال (مصطفوی، ۱۴۳۰، ۴: ۳۲)، به معنای ربط دادن و پیوند دادن و اسم مصدر به معنای پیوند، رابطه و پیوستگی استعمال می‌شود (بستانی، ۱۳۷۵: ۴۲۰) ارتباط در اصطلاح یعنی فَنَّ انتقال اطلاعات، افکار و رفتار انسانی از یک شخص به شخصی دیگر است. ارتباط، فرایندی است که یک شخص، مفهومی را به ذهن شخص یا اشخاص دیگر با استفاده از پیام‌های کلامی یا غیرکلامی منتقل می‌کند (ریچموند، ۱۳۸۷: ۸۱). ارتباط اساس شکل‌گیری جامعه، سرچشمه فرهنگ و موجب تکامل آن است چون تا زمانی که انسان‌ها پراکنده باشند و باهم ارتباطی نداشته باشند، به درستی هیچ‌یک از عناصر ارتقای فرهنگی را کسب نمی‌کنند. «ارتباط اجتماعی» در مقابل واژه «ارتباط فردی» به کار برده می‌شود. درجایی که به

امور و روابط اجتماع بستگی داشته باشد، می‌توان آن را به کار برد. به کسی که با آداب و رسوم همگانی آشنا باشد و بتواند با دیگر انسان‌ها پیوند و ارتباط برقرار کند، اجتماعی می‌گویند (احمدی میانجی، ۱۹۹۸، م، ۳: ۷۰۸). «با توجه به پیچیدگی مسائل اجتماعی و فرهنگی، ارتباط اجتماعی در معنای خاص به ارتباطی اطلاق می‌شود که موجبات انتقال معانی یا پیام‌هایی در بین جمعی را به وجود می‌آورد و لذا مستلزم وجود بیش از یک نفر در جریان ارتباط از هر سو (فرستنده یا گیرنده پیام) است؛ اما در معانی عام آن با توجه خاص به ارتباط اجتماعی انتقال اطلاعات از یک شخص به شخص دیگر است» (معین ۱۳۷۲، ۱: ۵۴).

ارتباط غیرکلامی: ارتباط غیرکلامی، انتقال اطلاعات، افکار و رفتارهای انسانی از یک شخص به شخص دیگر از طریق غیر زبان و گفتار است؛ مانند راه رفتن، طرز قرار گرفتن، حالت ایستادن، حرکات چهره، چشم‌ها و ابروها، لحن و تَن صدا، طرز پوشیدن لباس و حتی فاصله‌ای که با مخاطبین دارد (یحیایی ایلهای، ۱۳۸۱: ۲۷) مهارت‌های ارتباطی، شامل مهارت در برقراری ارتباط با دیگران، مهارت گوش کردن، همدردی، تشخیص احساسات و... ارتباط غیرکلامی است (عباس نژاد و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۶-۷۳) که ممکن است افکار، احساسات، نیت مخفی یک فرد را نیز آشکار کند؛ زیرا گاهی با عنوان گفته‌ها به رفتار غیرکلامی اشاره می‌شود. چون گفته‌ها در مورد حالات ذهنی واقعی فرد به ما اطلاعات می‌دهد و از آنجا که افراد همیشه آگاه نیستند که در حال ارتباط غیرکلامی هستند، اغلب اوقات لحن گفتار، صادقانه‌تر از جملات کلامی فرد است که آگاهانه برای نیل به اهداف گوینده مطرح می‌شود و گاهی غالباً اطلاعات ارزشمندی درباره احساسات دیگران در اختیار ما می‌گذارند و نقش مهمی در بسیاری از اشکال تعامل اجتماعی از قبیل جذابیت فردی، نفوذ اجتماعی، کمک‌رسانی، پرخاشگری و تعامل پزشکی- بیمار ایفا می‌کنند؛ علاوه بر این، مشکل است بتوان این علائم را از دید دیگران مخفی نگه داشت. اطلاعاتی که از طریق این

رفتارها و علائم غیرکلامی منتقل می‌شوند و تفسیری که ما از این داده‌ها ارائه می‌دهیم با عنوان «ارتباط غیرکلامی» مطرح می‌گردد (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۲: ۳۹). زندگی اجتماعی صحنه انواع ارتباطات و تعاملات میان افراد است. افراد در تعاملات اجتماعی بیش از آن‌که از کلمات بهره‌گیرند، از ارتباطات غیرکلامی بهره‌می‌گیرند. ارتباطات غیرکلامی، نشانه‌ها و علائمی را در برمی‌گیرد که معنا را از طریقی غیر از زبان منتقل می‌کند و به یک زبان رسمی وابسته نیست و ما هنگامی که با دیگران رابطه برقرار می‌کنیم، آگاهانه یا ناخواسته آن‌ها را تولید می‌کنیم. هنگام استفاده از علائم بدنی، ایده‌ها و مفاهیم بدون استفاده از اصطلاحات کلامی، انتقال و تفسیر می‌شوند (روحی، زارع، آخوندی، ۱۳۹۶: ۷۶-۸۹)؛ از این‌رو ارتباط غیرکلامی که اغلب با عنوان رفتار غیرکلامی یا رفتار زبان بدن به آن اشاره می‌شود، یک شیوه انتقال اطلاعات است. درست مثل واژه‌ای که بیان می‌شود. به‌جز این‌که از طریق اظهارات صورت، حالات مصنوعی، لمس کردن، حرکات فیزیکی، وضعیت بدن، تزئینات بدن (لباس‌ها، جواهرات، سبک آرایش مو، خال‌کوبی‌ها و...)، لحن آهنگ و بلندی صدای یک فرد (به‌جای محتوای بیان‌شده) حاصل می‌شود (جونواوار، ۱۳۹۲: ۸۷).

۳. مهارت‌های رفتاری غیرکلامی و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی

مهارت‌های غیرکلامی، معمولاً اطلاعات ارزشمند و زیادی درباره احساسات دیگران در اختیار ما می‌گذارند و نقش مهمی در بسیاری از اشکال تعامل اجتماعی از قبیل جذابیت فردی، زیست اجتماعی، کمک‌رسانی، پرخاشگری و... ایفا می‌کند و این رفتارها را نمی‌توان از دید دیگران مخفی کرد و ارتباط غیرکلامی طیف زیاد و متنوعی از رفتارهای اندام‌های انسان است که خواسته و ناخواسته به‌صورت مستقل یا اغلب همراه با رفتارهای کلامی پیام‌هایی را به دیگران منتقل می‌کند. قرآن کریم، در تبیین ارتباط غیرکلامی به اهمیت خصایص ظاهری در روابط فردی و اجتماعی نظیر حالات چهره، نوع نگاه،

لبخند، گشاده‌رویی، گریه، خنده، پوشش و نظایر آن اشاره کرده است که در ادامه به تبیین آن‌ها و نقش هرکدام در ارتباطات اجتماعی از دیدگاه قرآن پرداخته می‌شود.

الف) مهارت ارتباطی چهره و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی

حالات چهره پس از زبان، مهم‌ترین و گویاترین منبع اطلاعاتی در انسان است و اطلاعات فراوانی در خصوص حالات درونی انسان‌ها همچون خشم، هیجان، خوش‌رویی و... به ما می‌دهد. انسان‌ها هنگام گفت‌وگو و محاوره به چهره همدیگر بیشتر نگاه می‌کنند تا سایر قسمت‌های بدن هم‌چنین عواطف و احساسات انسان، مثبت یا منفی، مهر و شفقت، حزن و شادی، خشم و غضب، بیم و امید در چهره بازتاب داشته و نمایان می‌شود و برخی چهره را تصویر روح می‌دانند (رضایی، ۱۳۹۳: ۵۵). قرآن یکی از راه‌های جرم‌شناسی را مهارت در چهره‌شناسی و علائم و نشانه‌هایی که در چهره آشکار می‌شود، بیان کرده است، چنان‌که می‌فرماید: «يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ» (رحمان: ۴۱)؛ مجرمان از چهره‌هایشان شناخته می‌شوند و آنگاه آن‌ها را از موهای پیش سر و پاهایشان می‌گیرند (و به دوزخ می‌افکنند)! آن‌ها به کمک نشانه‌هایشان که عبارت‌اند از تیرگی صورت‌ها و کبودی چشمان شناخته می‌شوند (طبرسی، بی تا، ۹: ۳۱۲). همچنین در قرآن سخن از نیازمندانی می‌رود که از شدت عفت و مناعت طبع، فقرشان را از دیگران پنهان می‌دارند و به اصرار چیزی از مردم نمی‌خواهند؛ از این رو فرد ناآگاه آن‌ها را توانگر و بی‌نیاز می‌پندارد؛ اما رسول خدا ص فقر ایشان را از سیمایشان می‌تواند بازشناسد. قرآن کریم می‌فرماید: «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعْقُفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَاءً» (بقره: ۲۷۳)؛ افراد ناآگاه آن‌ها را بی‌نیاز می‌پندارند؛ اما آن‌ها را از چهره‌هایشان می‌شناسی و هرگز با اصرار چیزی از مردم نمی‌خواهند.

از منظر قرآن همان‌گونه که آشفستگی کدورت و تیرگی ضمیر منکران عالم

غیب و کسانی که از تجارب ایمانی و معنوی محروم و بی‌بهره‌اند، در رخسار آن‌ها نمایان است، به همان نسبت صفای باطن اهل معنا در چهره آنان پیدا و پدیدار است. پرتو نورانیت و صفای اهل ایمان از پرده رقیق و نازک جسم ایشان گذر کرده و چشم جان ناظران و صاحبان بصیرت را به نور خود روشن می‌سازد. (رضایی، ۱۳۹۳: ۵۶) بر اساس انسان‌شناسی قرآنی، خلق و خو و احوال روحی آدمی بیش از همه در رنگ رخسار و حالات چهره او نمایان است، چنان‌که قرآن درباره سیاه شدن چهره مشرکان دوران جاهلی (از شدت ناراحتی)، به هنگام دریافت خبر دختردار شدن می‌فرماید: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ» (نحل: ۵۸) یا درباره اصحاب صُفّه می‌فرماید: «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ» (بقره: ۲۷۳)؛ آن‌ها را از چهره‌هایشان می‌شناسی؛ از این رو حالات چهره بیانگر حالات درونی انسان و از مهم‌ترین عناصر تعامل میان فردی برای تعامل سالم اجتماعی است، چنان‌که قرآن چهره در هم کشیدن در برابر برخی انسان‌ها را مورد عتاب قرار داده می‌فرماید: «عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي» (عبس: ۱-۳)؛ چهره درهم کشید و روی برتافت! از این‌که نابینایی به سراغ او آمده بود تو چه می‌دانی شاید او پاک‌ی و تقوی پیشه کند؟ چهره آدمی چه شاد و چه محزون می‌تواند به اطرافیان هم منتقل شده و در آن‌ها ایجاد شادی و غم کند و انسان‌ها می‌توانند با اتخاذ حالات چهره متناسب با آن موقعیت، از خود عکس‌العمل نشان دهند.

ب) مهارت ارتباطی چشم و تأثیر آن در روابط اجتماعی

در میان اجزای چهره انسان، چشم‌ها اهمیت بیشتری دارد. چون اولین ارتباطی که بین دو نفر برقرار می‌شود، ارتباط چشمی است؛ که افراد چه بسا بدون بیان حتی یک کلمه می‌توانند با چشم‌ها به هموعان خود نزدیک شده یا از آن‌ها دوری گزیده، آن‌ها را کنترل کرده و به آن‌ها عشق بورزند یا متنفر باشند (ریچموند، ۱۳۸۷: ۲۰۳) ارتباط چشمی، به معنای جامعه‌شناختی‌اش، یعنی

یک کنش صورت بگیرد و چشم دارای تأثیر و تأثر باشد، مانند نگاه همراه با غضب یا نگاه مهربانانه که یک نوع رفتار را القا می‌کند. ارتباط چشمی و نگاه معنادار، یکی از عناصر مهم تعامل میان فردی و تعامل اجتماعی است. تماس چشمی در میان رسانه‌های غیرکلامی، می‌تواند کمترین دروغ را بگوید و در واقع گویاترین وسیله برای آزمون شخصیت فرد مقابل است (فرهنگی، ۱۳۹۸، ۲۹۴-۲۹۶):

از مهم‌ترین کارکردهای ارتباط چشمی که عامل سلامت ارتباطات اجتماعی افراد است، نگاه پاک و دور از هرگونه آلودگی اخلاقی نسبت به سایرین و بخصوص به جنس مخالف است. به دلیل اهمیت و جایگاه نگاه در روابط اجتماعی بین فردی، خداوند متعال با لحاظ این امر ابتدا با مخاطب قرار دادن مردان می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ» (نور: ۳۰)؛ به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند؛ این برای آنان پاکیزه‌تر است؛ سپس خطاب به زن‌ها می‌فرماید: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱)؛ و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را- جز آن مقدار که نمایان است- آشکار ننمایند. واژه‌های «يَغُضُّوا وَيَغْضُضْنَ» از ماده غَض است. جوهری می‌گوید: «غَضٌّ طَرْفَةٌ أَيْ حَفْظُهُ» (جوهری، ۱۳۷۶، ۳: ۱۰۹۵)؛ یعنی چشم خود را فرونشاند و پایین آورد. خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که از نگاه خود به آنچه خداوند بر آنان حرام کرده، بکاهن (طریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۲۱۸). غض در آیه به معنای برگرفتن چشم از نامحرم است نه به معنای پلک بر هم نهادن. این قسمت آیه در کنار «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ/ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ/ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» معنا می‌دهد. همچنان که حفظ فروج و اخفای زینت از نامحرم یعنی برگرفتن آن از حرام، غض بصر هم به معنای برگرفتن است حال یا چشم بر هم گذاشتن یا هر نوع برگرفتن دیگر؛ بنابراین غض به معنای کاستن در نگرستن و جلوگیری از استمرار نگاه

است، چون نگاه خیره، نگاهی گناه‌آلود است. آیه بر ارتباط دیداری سالم و نهی از چشم‌چرانی تأکید دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ۱۹: ۴۷۶). حاصل آن که خداوند درصدد بیان این است که این نوع ارتباط غیرکلامی می‌تواند پیامدهای ناگوار و ناخوشایندی را در سلامت اجتماع رغم زند و عامل ایجاد فتنه‌ها و گرفتاری‌های فراوانی شود، امام صادق علیه‌السلام به جندب سفارش کرد: «وَالنَّظْرَةَ فَإِنَّهَا تَزْرَعُ فِي الْقَلْبِ الشَّهْوَةَ وَكَفَى بِهَا لِصَاحِبِهَا فِتْنَةً» (حرانی، ۱۳۶۳: ۳۰۵)؛ نگاه پی‌درپی شهوت را در قلب می‌کارد و همین برای در فتنه افتادن کافی است. امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به یکی از پرسش‌های محمد بن سنان، علت حرمت را نگاه‌های پی‌درپی عاری از پاکی دانسته و می‌فرماید: «حُرِّمَ النَّظْرُ إِلَى شُعُورِ النِّسَاءِ الْمُحْجُوبَاتِ بِالْأَزْوَاجِ وَغَيْرِهِنَّ مِنَ النِّسَاءِ لِمَا فِيهِ مِنْ تَهْيِيجِ الرِّجَالِ وَمَا يَدْعُو التَّهْيِيجَ إِلَى الْفَسَادِ وَالدُّخُولِ فِيهَا لَا يَجِلُّ وَلَا يَحْمَلُ [يَجْمَلُ]» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۳: ۵۶۵)؛ نگاه کردن به موی زنان شوهردار و دیگر زنان به این علت حرام شده است که باعث تحریک مردها می‌شود و این تحریک به فساد و ارتکاب اعمال حرام و ناشایست می‌انجامد. گاهی نیز استفاده بیش از حد از نگاه یا نگاه خیره حمل بر تهدید می‌شود و دیگران را ناراحت می‌کند. در این‌گونه شرایط، ارتباط چشمی آثار تبیہی به همراه خواهد داشت (حسین زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۸).

از موارد ارتباط چشمی که توسط چشمک یا ابرو بالا انداختن ایجاد شده و اثر در ارتباطات اجتماعی افراد دارد، نگاه تحقیرآمیز و کوچک شمردن دیگران است. قرآن از تحقیر و تمسخر مؤمنین، توسط مجرمین با بالا انداختن چشم و ابروی خود حکایت می‌کند: «وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ» (مطففین: ۳۰)؛ و هنگامی که از کنارشان می‌گذشتند آنان را با اشاره تمسخر می‌کردند. «الغمز: الإشارة بالجفن والحاجب» (فراهِیدی، ۱۴۰۹ ق، ۴: ۳۸۶)؛ غمز به معنی اشاره با پلک یا ابرو یا اشاره با دست به‌سوی چیزی که در آن عیب و نقصی باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۵) یا دارای عیب نباشد (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ۷: ۳۲۴). وقتی چشم باز است، خیلی چیزها در چشم‌انداز نگاه قرار

می‌گیرد. خوب یا بد، زشت و زیبا، حلال و حرام. اگر انسان نظارتی بر نگاه خود نداشته باشد و هوشیار نباشد و از دل و چشم خود نگرهبانی نکند به ارزانی از همین راه جهنمی می‌شود. خودساخته کسی است که نگاهش را در اختیار داشته باشد و چشمش دریاچه‌ای نشود که قایق گناه در آن شناور باشد (محدثی، ۱۳۹۲، ۲: ۲۵۳)؛ ازاین‌رو مهم‌ترین کارکردهای مهارت ارتباط چشمی که عامل سلامت ارتباطات اجتماعی است، نگاه مهربانانه به هموعان، کنترل نگاه به‌ویژه در مورد نگاه به جنس مخالف و نگاه تحقیرآمیز نکردن به دیگران است.

ج) مهارت ارتباطی گریه و اشک و تأثیر آن در روابط اجتماعی

یکی از مهارت‌های رفتاری غیرکلامی در ارتباطات اجتماعی گریه و اشک است. اشک نمایانگر عواطف و احساسات متعددی است که انسان‌ها در مکان‌ها و زمان‌های گوناگونی از آن استفاده می‌کنند، بر اساس آموزه‌های قرآن اشک دارای انواعی است: گاهی این اشک، اشک شوق (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵: ۵۶) و شور معنوی است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ق، ۸: ۳۰۲-۳۰۳) چنان‌که خداوند از برخی مؤمنان این‌گونه یاد می‌کند: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (مانده: ۸۳)؛ و هر زمان آیاتی را که بر پیامبر (اسلام) نازل شده بشنوند، چشم‌های آن‌ها را می‌بینی که (از شوق)، اشک می‌ریزد، به خاطر حقیقتی که دریافته‌اند؛ آن‌ها می‌گویند: پروردگارا! ایمان آوردیم؛ پس ما را با گواهان (و شاهدان حق، در زمره یاران محمد) بنویس.

در آیه دیگر می‌فرماید: «إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًا» (مریم: ۵۸)؛ آن‌ها کسانی بودند که وقتی آیات خداوند رحمان بر آنان خوانده می‌شد به خاک می‌افتادند و سجده می‌کردند، درحالی‌که گریان بودند. انسان در ارتباطات اجتماعی نیز هنگامی که محبت کسی در دلش ایجاد شود، دوست دارد تا مخاطبش از این علاقه و تمایل او آگاه شود؛ ازاین‌رو یکی از بهترین

حالات، فهماندن میزان علاقه، اشک شوق است که باعث جلب اعتماد هر دو طرف شده و ارتباط به بهترین شکل برقرار می‌شود، از این رو اشک یکی از بهترین راه‌های ارتباط عاطفی با محبوب است.

گاهی اشک تصویری از غم و اندوه است. مثل اشک ریختن در فراق و از دست دادن شخصی، موقعیتی که نبود آن باعث ایجاد اندوه در وجود انسان می‌شود؛ مانند گریه و اشک حضرت یعقوب علیه‌السلام در فراق حضرت یوسف علیه‌السلام که در سوره یوسف به آن اشاره شده و یکی از تأثیرات اجتماعی آن زنده نگه‌داشتن یاد حضرت یوسف علیه‌السلام و انتظار دولت آن حضرت بود. مورد دیگر قرآن درباره برخی مؤمنان می‌فرماید: «وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يَنْفِقُونَ» (توبه: ۹۲)؛ درحالی که چشمانشان از اندوه اشک‌بار بود؛ زیرا چیزی نداشتند که در راه خدا انفاق کنند (و با آن به میدان بروند). حضرت علی علیه‌السلام در سوگ پیامبر اشک می‌ریزد و از اندوه درد و فقدان رسول خدا نالان است و می‌فرماید: «اگر به شکیبایی امر نمی‌کردی و از بی‌تابی نهی نمی‌فرمودی، آنقدر اشک می‌ریختم تا اشک‌هایم تمام شود و این درد جانکاه همیشه در من می‌ماند و اندوهم جاودانه می‌شد که همه این‌ها در مصیب تو ناچیز است!» (شریف الرضی، ۱۳۷۹: ۴۷۳).

گاهی اشک ریختن برای فریب دادن است. همچنان که در داستان حضرت یوسف، برادران گریه‌کنان نزد پدر آمدند «وَجَاؤْا بِأَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ» (یوسف: ۱۶) و با همان چشم اشک‌بار به پدر گفتند هرچند تو باور نمی‌کنی. «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ» (یوسف: ۱۷). این‌ها با الفاظ عاطفی، در نزد پدر پیش‌دستی کردند. (مکارم شیرازی، ۹، ۱۳۷۴: ۳۳۴) در ارتباطات اجتماعی این نوع اشک برای گول زدن طرف مقابل و فریب دادن دیگران استفاده می‌شود. از موارد دیگر آن اشک ندامت است که در ارتباطات اجتماعی زمانی که انسان به خطا و اشتباه خود پی می‌برد پشیمان و نادم می‌گردد و به دنبال پشیمانی سخت، اشک ندامت در چشمان او نمایان می‌گردد.

د) مهارت ارتباطی خنده و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی

خندیدن و لبخند زدن از ملایم‌ترین و کارآمدترین علائم و روش‌های ارتباط غیرکلامی با دیگران است. لبخند به‌عنوان تقویت‌کننده، ایجاد سرور و بهجت در انسان‌ها کرده و مهارتی در جذب و الفت بین قلوب مردم و سلامت اجتماع است (حسین‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۶۸). در آموزه‌های دینی خنده دارای اقسام مختلفی است. گاهی خنده انتقال‌دهنده شادی است؛ مانند: «فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْعِيْ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ» (نمل: ۱۹)؛ سلیمان از سخن او تبسمی کرد و خندید و گفت: پروردگارا! شکر نعمت‌هایی را که بر من و پدر و مادرم ارزانی داشته‌ای به من الهام کن و توفیق ده تا عمل صالحی که موجب رضای توست انجام دهم و مرا برحمت خود در زمره بندگان صالحت وارد کن!

حضرت سلیمان وقتی سخن مورچه را شنید از شدت سرور تبسمی کرد که خداوند تا چه حدّ به او انعام داشته و کارش را به کجا کشانیده: به نبوت و علم، منطق طیر و ملک و سلطنت و لشگریانی از جن و انس و طیر، به او ارزانی داشته. لذا از خداوند درخواست می‌کند که شکر نعمت‌هایش را به وی الهام نماید؛ و به کارهایی که مایه رضای او باشد موفقش کند (طباطبایی، ۱۴۰۲ ق، ۱۵: ۳۵۳). گاهی خنده، نشانه تحقیر و تمسخر است. در آیه شریفه: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ» (زخرف: ۴۷)؛ زمانی که موسی با دلیل و برهان ما نزد آن‌ها رفته دعوت نمود قبول نکرده استهزاء نموده خندیدند. کافران پس از شنیدن آیات الهی به‌منظور خوار شمردن آیات خداوند خندیدند. یا در آیه «إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (مطففین: ۲۹)؛ بدکاران به اهل ایمان می‌خندند؛ که این نوع خنده‌ها همراه با تمسخر و استهزاء است؛ که باعث ایجاد نفرت در وجود انسان‌ها شده و آن‌ها را از هم دور می‌نماید. آموزه‌های دینی در ارتباطات اجتماعی بر شاد بودن، شاد زیستن، سرزنده بودن، تبسم بر چهره داشتن و پنهان‌سازی حزن و اندوه حاصل از رخدادهای نامالایم تأکید فراوان دارد.

«دقیقاً مقابل نظر بعضی از مقدس‌مآبان و مدعیان تبلیغ دین که به نام دین با همه چیز به جنگ برمی‌خیزند و شعارشان این است: اگر می‌خواهی دین داشته باشی پشت پا بزن بر همه چیز، شاد مباش و شادی نکن، از خلق بگریز و به انزوا پناه ببر» (مطهری، ۳، ۱۳۸۸: ۴۰۵). امام باقر علیه‌السلام نیز تبسم در برابر برادر دینی را حسنه دانسته (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲: ۱۸۸) حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «الْمُؤْمِنُ هُوَ الْكَيْسُ الْقَطِينُ بِشْرُهُ فِي وَجْهِهِ وَ حُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ» (کلینی، ۲، ۱۴۰۷: ۲۲۶)؛ مؤمن زیرک و هوشیار است، شادی‌اش در چهره و اندوهش در قلبش است. حضرت در ادامه می‌فرماید: «اگر بخندد، دهان را چاک ندهد خنده‌اش تبسم است و بسیار تبسم بر لب دارد. او بسیار شادمان باشد هرگز اخمو و ترش روی نیست» (همان: ۲۲۹). بر اساس آموزه‌های ارتباطی قرآن، هنگامی که انسان بشارتی دریافت کند، از جان وجود شاد و خرسند می‌شود و این سرور و شادمانی از حرکت لب‌ها و دهان و چهره نمایان خواهد شد. در داستان حضرت ابراهیم گفت‌وگوی ایشان با فرشتگان قرآن در توصیف واکنش همسر حضرت ابراهیم و تبیین موقعیت ایشان که شاهد آن گفت‌وگو بودند می‌فرماید: در این موقعیت همسر او که شاهد این تعامل بود خندید: «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَلَبَسَ نَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱)؛ و همسرش ایستاده بود، (از خوشحالی) خندید؛ پس او را بشارت به اسحاق و بعد از او یعقوب دادیم. خنده ساره از روی شادی بود چون دید ترس ابراهیم (ع) از فرشتگان برطرف گردید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۹: ۲۰۴). بسیاری از ارتباطات اجتماعی با حالات چهره همچون نگاه کردن، خندیدن، گریستن به دیگران منتقل می‌شود. انسان‌ها می‌توانند با اتخاذ حالات چهره متناسب با آن موقعیت، از خود عکس‌العمل نشان داده، یعنی در شادی طرف مقابل شاد و در نگرانی او سهمیم بوده و با چهره‌ای خوش‌رو با او روبه‌رو شویم. ظاهر آدمی چه شاد و چه محزون می‌تواند به اطرافیان هم منتقل شده و در آن‌ها هم ایجاد شادی و غم کند.

۵) مهارت ارتباطی پوشش و حجاب و تأثیر آن در ارتباطات اجتماعی

پوشش و زینت بدن، از جمله مهارت‌های ارتباطی غیرکلامی است که باعث سلامت در ارتباط اجتماعی شده و زمینه پیوستگی و ارتباط با یکدیگر یا انزجار از هم را فراهم نموده و تأثیر فراوانی در ارتباطات اجتماعی دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف: ۳۱)؛ ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد با خود بردارید. (این جمله می‌تواند هم اشاره به زینت‌های جسمانی باشد که شامل پوشیدن لباس‌های مرتب و پاک و تمیز و شانه زدن موها و به کار بردن عطر و مانند آن می‌شود و هم شامل زینت‌های معنوی، یعنی صفات انسانی و ملکات اخلاقی و پاکی نیت و اخلاص) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۶: ۱۴۸) چنان‌که مفسران آراستگی ظاهر، عطر زدن و لباس زیبا پوشیدن به هنگام نماز را از جمله مصادیق زینت شمرده‌اند. امام مجتبی علیه‌السلام نیز به هنگام نماز و حضور در مسجد، بهترین لباس خود را می‌پوشید و می‌فرمود: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ فَاتَّجَمَّلْ لِرَبِّي»؛ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و من لباس زیبای خود را برای پروردگارم می‌پوشم و آنگاه این آیه را تلاوت می‌فرمود. (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ۱۹: ۲؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ۵۱: ۳؛ طبرسی، بی‌تا، ۹: ۸۷) نقش آراستگی ظاهر در آرامش روحی و ایجاد شادی، انبساط فردی و اجتماعی انکارناپذیر است؛ چون وقتی که لباس تمیز و مرتب پوشیده شود، در ناظرین احساس غیرقابل بیان و قطعی و حقیقی می‌گذارد. لباس مرتب و تمیز در آن‌ها اعتماد به نفس ایجاد می‌کند و به عزت‌نفسشان می‌افزاید (کارنگی، ۱۳۷۵: ۲۱۴) و نشاط‌آور و لذت‌بخش است. لباس‌ها تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و اخلاقی را نشان می‌دهد. لباس انسان هم بر رفتار او و هم بر رفتار آن‌هایی که با او ارتباط دارند اثر می‌گذارد. «نحوه لباس پوشیدن ما، اطلاعات بسیار زیادی درباره ما به دیگران می‌دهد. نوع پارچه، رنگ، بافت، سبک‌های آراستن اندامان، پیام‌هایی را درباره این‌که چه کسی هستیم و رابطه‌مان با دیگران چگونه است و ارزش‌ها و نگرش‌ها، سلیق، اهداف و

آرمان‌های ما کدام است را به دیگران منتقل می‌کند» (ریچموند، ۱۳۸۷: ۲۲) و در سلامت ارتباط اجتماعی ما نقش به‌سزایی دارد به همین دلیل اسلام برخی از پوشش‌ها را شأن مسلمانی نمی‌داند. مثل پوشیدن لباس مردانه برای زنان و لباس زنانه برای مردان، پوشیدن لباس بیگانگان و دشمنان که به تدریج هویت و فرهنگ زنان مسلمان را تحت تأثیر قرار داده و فرهنگ پوچی و هوسرانی را به ارمغان می‌آورد. امام صادق علیه‌السلام به نقل از پدران بزرگوارش علیهم‌السلام فرمود: خداوند به یکی از پیامبران وحی فرمود که به مردم خود بگو: لباس دشمنان مرا نپوشید و خوراک دشمنان مرا نخورید خود را به شکل و شمایل دشمنان من در نیاورید؛ که در این صورت، شما نیز همچون آن‌ها، دشمن من خواهید بود (حرعاملی، ۱۴۰۹، ق، ۱۱: ۱۱۱). برخی نیز از زینت و پوشش برای گمراه کردن انسان‌ها استفاده می‌کنند که نشانه تأثیر مهارت پوشش در ارتباطات اجتماعی است. قرآن درباره قارون می‌فرماید: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يَرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ» (قصص: ۷۹)؛ (قارون) با تمام زینت خود در برابر قومش ظاهر شد، آن‌ها که طالب حیات دنیا بودند گفتند: ای کاش همانند آنچه به قارون داده شده است ما نیز داشتیم! به‌راستی که او بهره‌عظیمی دارد!، سامری نیز از زینت برای گمراه کردن بنی‌اسرائیل استفاده کرد: «حُمِّلْنَا أَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَدَفْنَاهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ» (طه: ۸۷)؛ ما مقداری از زینت آلات قوم را که با خود داشتیم افکندیم و سامری این چنین القا کرد؛ از این رو به خاطر تأثیر فراوان پوشش در ارتباطات اجتماعی از جهت مثبت و منفی، برخی پوشش‌ها در آموزه‌های دینی ممنوع شده است، مانند پوشیدن لباس شهرت، پوشیدن لباس نازک و تنگ که نمونه خواری و ذلت است به دلیل ایجاد سلامت در ارتباطات اجتماعی باید از آن پرهیز نمود. اشیائی که انسان برای زینت می‌پوشد همچون عینک، جواهرات هریک پیام‌های شخصی را منتقل می‌کنند و ارتباط غیرکلامی برقرار می‌کنند. «حلقه نامزدی در دست مردان و زنان و نوع خاص آرایش صورت زنانه بیانگر تأهل آنان

است. چنان که برخورداری از وسیله نقلیه فاخر و سکونت در مناطق مرفه نشین از ثروت و درآمد بالای آنان حکایت دارد. اگر کسی می‌خواهد به‌عنوان مددکار اجتماعی، دردهای مردمان زاغه‌نشین را التیام بخشد، نمی‌تواند با اتومبیل لوکس و تجملی آخرین مدل و لباس ابریشمی تازه از بسته‌بندی خارجی، خارج شده و با مصرف ادکلن گران‌قیمتی که عطر آن در جامعه، مفهوم اغنیا را منتقل می‌کند، با زاغه‌نشینان ارتباط برقرار کند و چه‌بسا در اولین برخورد دفع شود» (فرهنگی، ۱، ۱۳۹۸: ۲۷۵). برخی زنان بهترین لباس خود را برای استفاده در مجالس و مراسم اختصاص می‌دهند و کمتر تمایل به پوشیدن لباس‌های زیبا نزد همسران دارند. مهارت پوشش زیبا را برای اجتماع خود می‌گذارند که با این کار زمینه‌ی تزلزل بنیان خانواده و به خطر افتادن امنیت و سلامت اجتماعی را فراهم می‌سازند. از این رو قرآن خطاب به آنان می‌فرماید: «وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ...» (نور: ۳۱)؛ و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان یا پدرانشان...» و خطاب به مردان می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ» (احزاب: ۵۴)؛ و هنگامی که چیزی از وسایل زندگی از آن‌ها می‌خواهید از پشت پرده بخواهید، این کار دل‌های شما و آن‌ها را پاک‌تر می‌دارد. رعایت پوشش مناسب اسلامی در اجتماع، زنان را از تعرض هوسرانان حفظ کرده و مانعی بر سر راه فحشاء و فساد اجتماعی و باعث امنیت روحی در جامعه و گسترش امنیت و سلامت اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

۱. حالات مختلف چهره بیانگر حالات درونی انسان همچون خشم، هیجان و خوش‌رویی است و حالات چهره بعد از زبان، مهم‌ترین و گویاترین منبع اطلاعاتی در انسان است. بر اساس انسان‌شناسی قرآنی، خلق و خو و احوال روحی آدمی بیش از همه در رنگ رخسار و حالات چهره او نمایان است. از منظر قرآن همان‌گونه که آشفتگی کدورت و تیرگی ضمیر منکران عالم

غیب و کسائی که از تجارب ایمانی و معنوی محروم و بی‌بهره‌اند، در رخسار آن‌ها نمایان است به همان نسبت صفای باطن اهل معنا در چهره آنان پیدا و پدیدار است پرتو نورانیت و صفای اهل ایمان از پرده رقیق و نازک جسم ایشان گذر کرده و چشم جان‌ناظران و صاحبان بصیرت را به نور خود روشن می‌سازد.

۲. مهارت ارتباط چشمی، یکی از عناصر مهم تعامل میان فردی برای شروع تعامل اجتماعی است. اولین ارتباطی که بین دو نفر برقرار می‌شود، ارتباط چشمی است که افراد چه‌بسا بدون بیان حتی یک کلمه می‌توانند با چشم‌ها به هم نوعان خود نزدیک شده یا از آن‌ها دوری گزیده، آن‌ها را کنترل کرده و به آن‌ها عشق بورزند یا متنفر باشند. از دیدگاه قرآن مهم‌ترین کارکردهای مهارت ارتباط چشمی که عامل سلامت ارتباطات اجتماعی است، کنترل نگاه به‌ویژه در مورد نگاه به جنس مخالف و نگاه تحقیرآمیز نکردن به دیگران است.

۳. گریه و خنده از مهارت‌های رفتاری غیرکلامی در ارتباطات اجتماعی نمایانگر عواطف و احساسات متعددی است که انسان‌ها در مکان‌ها و زمان‌های گوناگونی از آن استفاده می‌کنند، خندیدن و لبخند زدن از ملایم‌ترین و کارآمدترین علائم و روش‌های ارتباط غیرکلامی با دیگران است. لبخند به‌عنوان تقویت‌کننده، ایجاد سرور و بهجت در انسان‌ها کرده و مهارتی در جذب و الفت بین قلوب مردم و سلامت اجتماع است. آموزه‌های دینی در ارتباطات اجتماعی بر شاد بودن، شاد زیستن، سرزنده بودن، تبسم بر چهره داشتن و پنهان‌سازی حزن و اندوه حاصل از رخداد‌های ناملایم تأکید فراوان دارد. بسیاری از ارتباطات اجتماعی با حالات چهره همچون نگاه کردن، خندیدن، گریستن به دیگران منتقل می‌شود و انسان‌ها می‌توانند با اتخاذ حالات چهره متناسب با آن موقعیت، از خود عکس‌العمل نشان داده، یعنی در شادی طرف مقابل شاد و در نگرانی او سهیم باشند. ظاهر آدمی چه شاد و چه محزون می‌تواند به اطرافیان هم منتقل شده و در آن‌ها هم ایجاد شادی و غم کند.

۴. پوشش و زینت بدن با لباس، از جمله مهارت‌های ارتباطی غیرکلامی است که باعث سلامت در ارتباط اجتماعی شده و زمینه پیوستگی و ارتباط با یکدیگر یا انزجار از هم را فراهم می‌نماید. طرز لباس پوشیدن و انتخاب نوع آن، حتی رنگ لباس در شخصیت و حتی روحیه افراد جامعه تأثیرگذار است.

منابع

*قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). *علل الشرائع*. قم: کتاب فروشی داوری.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول*. چاپ دوم. قم: جامعه مدرسین.
- احمدی میانجی، علی. (۱۹۹۸ م). *مکاتیب الرسول*، بی جا: دارالحدیث.
- آذربایجانسی، مسعود و دیگران، (۱۳۸۲). *روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی*. تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵). *فرهنگ ابجدی*. چاپ دوم. تهران: اسلامی.
- جونانوار-ماترین کارلیز. (۱۳۹۲). *بدن سخن می‌گوید*. ترجمه آریتا نجات مهر. نسل نو اندیشان (نسخه الکترونیکی).
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ق). *الصحاح*. بیروت: دار العلم للملایین.
- حسین زاده، علی. (۱۳۹۰). *همسران سازگار*. چاپ یازدهم. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- حسینی دشتی، مصطفی. (۱۳۶۹). *معارف و معاریف*. رچاپ سوم. قم: اسماعیلیان.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). *تفسیر نور الثقلین*. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۹۵). *لغت نامه دهخدا*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالقلم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *مفردات الفاظ قرآن*. مترجم: غلامرضا خسروی حسینی. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
- رضائی، ایرج. (۱۳۹۳). مقاله «نقش رفتارهای غیر کلامی در ارتباطات انسانی از منظر آیات و روایات». *نشریه بصیرت و تربیت اسلامی*. سال ۱۱. شماره ۳۱. صص ۴۷-۷۲.
- روحی، فاطمه، زارع، حسین، آخوندی، نیلا. (۱۳۹۶). مقاله «رابطه زبان بدن با ادراک تعامل اجتماعی». *دوفصلنامه شناخت اجتماعی*. سال ششم. شماره اول. پیاپی ۱۱. صص ۱۴۷-۱۵۶.
- ریچموند، ویرجینیایی. (۱۳۸۷). *رفتار غیرکلامی در روابط میان فردی*. مترجمان: فاطمه سادات موسوی و ژیلا عبد الله پور. تهران: نشر دانژه.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). *ترجمه نهج البلاغة*. محمددشتی. زچاپ اول. قم: مشهور.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). *وسائل الشیعة*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۰۲ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
- طبرسی، حسن بن فضل. (بی تا). *تفسیر مجمع البیان*. مترجمان. تهران: فراهانی.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- . عباس نژاد، حمیده؛ طیرانی نیک نژاد، حمید؛ قاسمی، محمد مهدی؛ جهانگیری، نادر. (۱۳۹۴). مقاله «مقایسه ارتباطات غیرکلامی کودکان کم شنوای استفاده کننده از کاشت حلزون و سمعک». *مجله علوم پیراپزشکی و توانبخشی مشهد*. دوره ۱۱ شماره ۳. صص ۷۳-۶۶.
- عمید، سید حسین. (۱۳۷۴). *فرهنگ عمید*. چاپ سوم. تهران: انتشارات اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.

- فرهنگی، علی اکبر. (۱۳۹۸). *ارتباطات انسانی مبانی*. تهران: رسا.
- فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). *تفسیر من وحی القرآن*. لبنان: دارالملاک.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کارنگی، دیل. (۱۳۷۵). *آیین سخنرانی*. ترجمه مهرداد مهدین. تهران: نشر آریان.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج ۵. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). *أصول الکافی*. ترجمه کمره‌ای. چاپ سوم. قم: اسوه.
- محدثی، جواد. (۱۳۹۶). *حکمت‌های فاطمی*. قم: بوستان کتاب.
- محدثی، جواد. (۱۳۹۲). *درس‌هایی از نهج البلاغه*. ج ۲. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. ج ۷. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*. ج ۱۹. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *مجموعه آثار*. ج ۳. تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۷۲). *فرهنگ معین*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. ج ۲۱. چاپ دهم. تهران: دارالکتب اسلامیة.
- یحیایی ایلهای، احمد. (۱۳۸۱). *اصول و آداب تشریفات*. تهران: انتشارات کارگزار روابط عمومی.

References

- Holy Qur'an (with the English translation: Qara'i, Ali Quli (2005). *The Qur'an: With a Phrase-by-Phrase English Translation*. 2nd edition. London: Islamic College for Advanced Studies (ICAS) Press.
- 'Abbās Nijād, Ḥamīdeh et al. (2015). "Muqāyise-yi Irtibātāt-i ghayr Kalāmī-yi Kudakān-i kam-shanavāyi Iṣṭifāde kunandeh az kāshṭ-e Ḥalzūn va Sam'ak." *Journal of 'Ulūm-i Parā-Pizishkī va Tawānbakhshī-yi Mashhad*, vol. 11, no. 3, pp. 66–73.
- Aḥmadī Miyānjī, 'Ali. (1998). *Makātib al-Rasūl*. N.P.: Dār al-Ḥadīth.
- 'Amīd, Sayyid Ḥusayn. (1995). *Farhang-i 'Amīd*. 3rd ed. Tehran: Islāmī Publications.
- Āzarbāijānī, Mas'ūd et al. (2003). *Ravān-shināsī-yi ijtimā'ī bā nigariṣh bih manābi' -i islāmī*. Tehran: Ḥawzah and University Research Institute and SAMT Publications.
- Buṣṭānī, Fu'ād Afrām. (1996). *Farhang-i Abjadī*. 2nd ed. Tehran: Islāmī Publications.
- Carnegie, Dale. (1996). *Āyīn-i Suḥanrānī*. Tr. Mehrdād Mahdīn. Tehran: Āriyān Press.
- Dehkhudā, 'Alī Akbar. (2016). *Lughat-nāmeḥ-yi Dehkhudā*. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1999). *Tafsīr Min waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Milāk.
- Farāhīdī, Khafīl ibn Aḥmad. (1989). *Kitāb al-'Ayn*. 2nd ed. Qom: Hijrat Publications.
- Farhangī, 'Alī Akbar. (2019). *Irtibātāt-i Insānī: Mabānī*. Tehran: Rasā Publications.
- Ḥurr 'Amīlī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1989). *Wasā'il al-Shī'ah*. 1st ed. Qom: Mu'assasah Āl al-Bayt ('a.s).
- Ḥusaynī Dashtī, Muṣṭafā. (1990). *Ma'ārif wa ma'ārif*. 3rd ed. Qom: Ismā'īliyān Publications.
- Ḥusaynzādeh, 'Ali. (2011). *Hamsarān-i Sāzigār*. 11th ed. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Ḥuwayzī, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah. (1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. 4th ed. Qom: Ismā'īliyān Publications.
- Ibn Bābawayḥ, Muḥammad ibn 'Ali. (2006). *'Ilal al-Sharā'i*. Qom: Kitābfurūshī-yi Dāvārī.
- Ibn Sh'ubāh Ḥarrānī, Ḥasan ibn 'Ali. (1984). *Tuḥaf al-'Uqūl*. 2nd ed. Qom: Jāmi'ah-yi Mudarriṣīn Publications.
- Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1956). *Al-Ṣiḥāh*. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Joe Navarro. (2013). *Badan Sukhan Mīgūyad*. Tr. Āzītā Najāt Mehr. Nasl-i Nū Andīshān (electronic ed.).
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1987). *Al-Kāfī*. Eds. 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhūndī. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1996). *'Uṣūl al-Kāfī*. Tr. Kamrah'ī. 3rd ed. Qom: Usweh Publications.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995). *Tafsīr-i Nemūneh*. 10th ed. Tehran: Dār al-Kutub Islāmīyah.
- Mo'in, Muḥammad. (1993). *Farhang-i Ma'in*. Tehran: University of Tehran.
- Muḥaddithī, Javād. (2013). *Dars-hāyī az Nahj al-Balāghah*. Mashhad: Islamic Research Foundation.
- Muḥaddithī, Javād. (2017). *Ḥikmat-hāyī-yi Fāṭimī*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Muṣṭafawī, Ḥasan. (2010). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-ka'rim*. 3rd ed. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Mutahhari, Morteza. (2006). *Majmū'ah Āthār*. vol. 19. Tehran: Ṣadra Publications.
- Mutahhari, Morteza. (2009). *Majmū'ah Āthār*. vol. 3. Tehran: Ṣadra Publications.
- Qarā'atī, Muḥsin. (2009). *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Dars-hāyī az Qur'ān.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1991). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. 1st ed. Beirut: Dār al-Qalam.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1995). *Mufradāt alfāz Qur'ān*. Tr. Ghulām Reza Khosravī Ḥusaynī. 2nd ed. Tehran: Murtazavī Publications.
- Rezaei, Īraj. (2014). "Naqsh-e Raftārḥā-ye Gheyri-Kalāmī dar Irtibātāt-e Insānī az Manzar-e Āyāt va Rivāyāt". *Journal of Baṣīrat wa Tarbiyat-i Islāmī*, vol. 11, no. 31, pp. 47–72.
- Richmond, Virginia P. (2008). *Raftār-i ghayr kalāmī dar Ravābiṭ-i miyān fardī*. Trs. Fatemeh Sادات Mousavi / Jila Abdollahpour. Tehran: Dānizhah Press.
- Rūhī, Fāṭimah; Zārī, 'Husayn; Ākhūndī, Nilā. (2017). "Rābiṭeh-ye Zabān-e Badan bā 'Idrāk-e

- Ta'āmul-e Ijtimā'ī" Quarterly Journal Shinākht-i Ijtimā'ī, vol. 6, no. 1, ser. 11, pp. 147–156. Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. (2000). Tarjumat Nahj al-Balāghah. Tran. Muḥammad Dashfī. 1st ed. Qom: Mashhūr Publications.
- Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1982). Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān. Beirut: Mu'assasah al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt.
- Ṭabarsī, Ḥasan ibn Faḍl. (n.d.). Tafsīr Majma' al-bayān. Trs. Tehran: Farāhānī Publications.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1996). Majma' al-Baḥrayn. 3rd ed. Tehran: Murtazavī Publications.
- Yaḥyā'ī Ḥā'ibī, Aḥmad. (2002). Uṣūl wa Ādāb-i Tashrīfāt. Tehran: Public Relations Broker Publications.

| Extended Abstract |

Nonverbal Communicative Behaviors and Their Impact on Social Interaction from the Perspective of the Qur'an

Mohammad Ismail Salehizadeh , Tahereh Haji Qasemi

Research Objective: Communication constitutes a major part of social life and the interactions of every individual. Human communication is not confined to verbal communication; rather, a significant portion of human interaction takes place through nonverbal means. In explaining nonverbal communication, the Qur'an emphasizes the importance of outward traits in individual and social relations—such as facial expressions, types of gazes, smiling, cheerfulness, crying, laughter, and dress—which serve as factors for the well-being of society. This study aims to present nonverbal behavioral skills and their impact on social communication from the perspective of the Qur'an.

Research Methodology: This study, employing a descriptive-analytical method and drawing upon Qur'anic verses as well as reliable sources, examines nonverbal behavioral skills and their impact on social communication.

Findings: The findings of this research indicate that facial expressions reflect a person's inner states and constitute one of the most important elements of interpersonal interaction for maintaining healthy social relations. Individuals can display reactions through facial expressions appropriate to a given situation, and a cheerful or sorrowful face can bring joy or sadness to those around them. Among the most significant functions of eye-contact skills—which are essential to the soundness of social communication—are controlling one's gaze, particularly regarding the opposite sex, and refraining from looking at others with contempt. The communication skill of smiling creates joy and delight in people, fosters affection and closeness among hearts, and contributes to social well-being. The skill of dressing and adorning the body with appropriate clothing ensures soundness in social communication and facilitates cohesion and connection among individuals.

Conclusion:

The results of this study indicate the following:

1. Various facial expressions reflect inner human states such as anger, excitement, and cheerfulness. After language, facial expressions constitute the most important and most eloquent source of information in human beings. According to Qur'anic anthropology, a person's temperament, character, and spiritual states are most visibly manifested in the complexion and expressions of the face. From the Qur'anic perspective, just as the turmoil, opacity, and darkness of the hearts of those who deny the unseen and are deprived of spiritual and faith-based experiences appear on their faces, likewise, the purity of the inner self of the people of spirituality is manifest in their

countenances. The radiance and serenity of the faithful shine through the delicate veil of their physical being, illuminating the inner sight of observers and those endowed with insight.

2. Eye-contact skills are among the key elements of interpersonal interaction for initiating social engagement. The first connection established between two individuals is through eye contact, whereby people, without uttering a single word, can draw close to their fellow humans or distance themselves, exert influence over them, and express either love or aversion.

3. Crying and laughter are nonverbal behavioral skills in social communication that reflect a variety of emotions and feelings, employed by human beings in different places and times. Laughing and smiling are among the most gentle and effective signs and methods of nonverbal communication with others. A smile, as a reinforcing factor, generates joy and delight in individuals, fostering closeness and affection among hearts and promoting social well-being. Religious teachings regarding social communication place great emphasis on being cheerful, living joyfully, maintaining vitality, wearing a smile, and concealing sorrow and grief arising from unpleasant events.

4. Dress and bodily adornment are among the nonverbal communication skills that contribute to the soundness of social relations, creating the basis either for cohesion and connection or for alienation. The manner of dressing, the type of clothing chosen, and even its color influence both personality and the emotional states of members of society.

Keywords: Qur'an; Behavioral skills; Nonverbal skills; Social communication; Social well-being

A Cognitive-Textual Approach to the Social Verses of the Qur'an Based on John Searle's Speech Act Theory

Zohreh Babaahmadi Milani ¹, Abdolvahid Navidi ²

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
(Corresponding Author) Z.babaahmady@scu.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran
a.v.navidi@scu.ac.ir

Research Article



Abstract

The social verses of the Qur'an, as a significant part of the revealed teachings, play a foundational role in explaining human relations, organizing society, and guiding collective conduct. The importance of these verses has become all the more evident, particularly in the contemporary age, wherein societies are confronted with multiple challenges. Analyzing such verses is crucial not only for a more precise understanding of the Qur'an's social teachings but also for enhancing human interactions and realizing social justice. On the other hand, John Searle's Speech Act Theory, with its emphasis on the functional dimensions of language and the manner in which speech influences behavior and social relations, provides a novel framework for a deeper comprehension of the Qur'an's social messages. Accordingly, this study, to conduct a cognitive-textual analysis of 120 randomly selected social verses of the Qur'an, endeavors—through an interdisciplinary perspective and employing a descriptive-analytical method—to examine the various dimensions of the Qur'anic social message from the standpoint of speech act functions. The findings indicate that the social verses, in addition to presenting foundational social concepts through diverse linguistic structures and speech acts, function to guide, exhort, reform, and direct individual and collective behavior. Each of these speech acts in the social verses of the Qur'an has been employed with specific aims and functions. Assertive acts (35.71%) are utilized for articulating religious and doctrinal truths, explicating rulings, and describing the condition of the believers and the disbelievers. Directive acts (34.59%) are manifested through imperative verbs, prohibitive sentences, warnings, as well as rhetorical and reproachful interrogatives, inviting the audience to perform or abstain from particular actions. Expressive acts (13.16%) appear in verses that convey divine emotions such as anger, aversion, love, or sympathy with the servants, serving to exert a deeper influence upon the audience and stir their emotions. Declarative acts (9.77%) are employed for describing divine and social realities and play a role in explicating social truths and teachings. Commissive acts (6.77%), in the form of oaths, promises, and divine threats in the social verses of the Qur'an, express the guarantee and commitment to the fulfillment of an action.

Keywords: Social Verses of the Qur'an; Cognitive-Textual Analysis; Speech Act Theory; John Searle

Received: 2025-05-24 | Received in revised from: 2025-07-10 | Accepted: 2025-06-22 | Published online: 2025-08-18

◆ How to cite: Babaahmadi Milani, Zohreh, Navidi, Abdolvahid(1404SH): A Cognitive-Textual Approach to the Social Verses of the Qur'an Based on John Searle's Speech Act Theory, *quran and social sciences*, 2(18), p36-67, [10.22034/arq.2025.525441.1481](https://doi.org/10.22034/arq.2025.525441.1481)

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

تحلیل متن شناختی آیات اجتماعی قرآن کریم بر اساس نظریه کنش گفتاری جان سرل

زهره بابا احمدی میلانی^۱، عبدالوحد نویدی^۲

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول) | Z.babaahmady@scu.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران | a.v.navidi@scu.ac.ir

بزرگ‌هشی



چکیده

آیات اجتماعی قرآن کریم، به‌عنوان بخش مهمی از آموزه‌های وحیانی، نقش بنیادینی در تبیین روابط انسانی، سامان‌دهی جامعه و هدایت رفتارهای جمعی ایفا می‌کنند. اهمیت این آیات، به‌ویژه در عصر حاضر که جوامع با چالش‌های متعددی مواجه‌اند، دوچندان شده است. تحلیل این آیات، نه‌تنها در فهم دقیق‌تر آموزه‌های اجتماعی قرآن، بلکه در ارتقای سطح تعاملات انسانی و تحقق عدالت اجتماعی اهمیت دارد. از سوی دیگر، نظریه کنش گفتاری جان سرل، با تمرکز بر ابعاد کارکردی زبان و نحوه تأثیرگذاری گفتار بر رفتار و مناسبات اجتماعی، بستری نوین برای فهم ژرف‌تر پیام‌های اجتماعی قرآن فراهم می‌آورد. بر این اساس، مقاله حاضر با هدف تحلیل متن‌شناختی ۱۲۰ آیه از آیات اجتماعی قرآن کریم که به‌صورت تصادفی انتخاب شده‌اند، تلاش می‌کند تا با رویکردی میان‌رشته‌ای و با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی، ابعاد مختلف پیام‌های اجتماعی قرآن را از منظر کارکردهای گفتاری بررسی کند. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از آن است که آیات اجتماعی، افزون بر ارائه مفاهیم بنیادین اجتماعی با بهره‌گیری از ساختارهای زبانی و کنش‌های گفتاری متنوع، در جهت هدایت، ترغیب، اصلاح و جهت‌دهی رفتارهای فردی و جمعی جامعه عمل می‌کنند. هر یک از این کنش‌های گفتاری در آیات اجتماعی قرآن، با اهداف و کارکردهای خاصی به‌کاررفته است. کنش‌های اظهاری (۳۵٫۷۱٪) برای بیان حقایق دینی و اعتقادی، تبیین احکام و توصیف وضعیت مؤمنان و کافران به‌کاررفته‌اند و کنش‌های ترغیبی (۳۴٫۵۹٪) از طریق افعال امری، جملات نهی، هشدارها و استغفام‌های انکاری و توبیخی تجلی‌یافته و مخاطب را به انجام یا ترک عملی خاص دعوت می‌کند. کنش عاطفی (۱۳٫۱۶٪) در آیاتی که بیانگر احساسات الهی همچون خشم، نفرت، محبت یا همدردی با بندگان است، به چشم می‌خورد و در جهت تأثیرگذاری عمیق‌تر بر مخاطب و برانگیختن احساسات او عمل می‌کند. کنش‌های اعلامی (۹٫۷۷٪) برای توصیف واقعیت‌های الهی و اجتماعی به‌کاررفته و در تبیین حقایق و آموزه‌های اجتماعی نقش دارد. کنش تعهدی (۶٫۷۷٪) نیز در قالب سوگندها، وعده‌ها و تهدیدهای الهی در آیات اجتماعی قرآن، ضمانت و تعهد بر انجام کاری را بیان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آیات اجتماعی قرآن، تحلیل متن شناختی، نظریه کنش گفتاری، جان سرل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷

◆ استناد به این مقاله: بابا احمدی میلانی، زهره؛ نویدی، عبدالوحد (۱۴۰۴): «تحلیل متن شناختی آیات اجتماعی قرآن کریم بر اساس نظریه کنش گفتاری جان سرل»، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۳(۱۸)، ۳۶-۶۷. | 10.22034/arq.2025.525441.1481

۱. مقدمه

در روزگار معاصر، اهمیت قرآن نه تنها به عنوان یک متن مقدس دینی، بلکه به عنوان راهنمایی جامع برای زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها، بیش از پیش برجسته شده است. جامعیت و جاودانگی قرآن به گونه‌ای است که برنامه‌ای جامع برای رشد و کمال تمام انسان‌ها ارائه داده و سعادت دنیا و آخرت آنان را تأمین کرده است. روشن است که در زمان ما، بیش از هر زمان دیگری، بشریت تشنه چنین برنامه‌ای است (مؤدب و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۱۱). بر این اساس، قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت الهی، در روزگار معاصر، به ویژه در مواجهه با چالش‌های پیچیده اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی، از اهمیت فراوانی برخوردار است. بررسی آیات اجتماعی قرآن می‌تواند راهکارهایی عمیق و پایدار برای حل مشکلات جامعه ارائه دهد. تا آنجا که برخی از اندیشمندان اسلامی، نادیده گرفتن ابعاد اجتماعی اسلام و آیات قرآن را دسیسه دشمنان اسلام دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۸ - ۱۰). مهم‌ترین شاهد برای اجتماعی بودن اسلام این است که در متون دینی (کتاب و سنت)، مسائل اخلاقی و احکام به صورت اجتماعی تشریح شده است؛ چنان که خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که نسبت به یکدیگر صابر بوده و با هم رابطه داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۷: ۲۱۲).

امروزه بشر با وجود پیشرفت‌های مادی، با بحران‌های معنوی، اخلاقی و اجتماعی فراوانی روبه‌رو است و در بررسی مسائل اجتماعی جامعه، نوع گفتگوی افراد در موقعیت‌های مختلف یک موضوع، کنش و واکنش‌ها چالش برانگیز است (کریمی بیرانوند و همکاران، ۱۴۰۳: ۴۰). قرآن، به عنوان کتابی جامع و جاودان، می‌تواند نقش بی‌بدیلی در راهنمایی بشر برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی ایفا کند: «ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲). مطالعه آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که بسیاری از آیات آن به مسائل اجتماعی مانند عدالت، حقوق بشر، خانواده، اقتصاد و اخلاق اجتماعی پرداخته‌اند. بررسی این آیات می‌تواند الگویی مناسب برای نظام‌های اجتماعی

امروز و همزیستی مسالمت‌آمیز - باوجود تنوع فرهنگی - به جامعه بشری ارائه دهد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳)؛ بنابراین بررسی آیات اجتماعی قرآن در عصر حاضر، تنها یک ضرورت دینی نیست، بلکه یک نیاز علمی و عملی برای حل معضلات جامعه است.

پژوهش حاضر نیز در راستای تحقق چنین هدفی، بر آن است تا بر اساس یکی از نظریه‌های جدید، به بررسی و تحلیل متن‌شناختی آیات اجتماعی قرآن کریم پردازد. نگارندگان بر این باورند که کاربست نظریه‌های جدید، امکان فهم عمیق‌تر و دقیق‌تر از نظام‌ها و سنت‌های اجتماعی نهفته در قرآن را فراهم می‌کند. این رویکرد کمک می‌کند تا هم ابعاد اجتماعی آیات، با توجه به تحولات و نیازهای جدید جوامع، تحلیل شود و در نتیجه، ابعاد تازه‌ای از اعجازی اجتماعی قرآن آشکار گردد و هم موجب پویایی، کارآمدی و روزآمدی تفسیر اجتماعی شده و زمینه را برای بهره‌گیری عملی‌تر از آموزه‌های قرآنی در حل مسائل جامعه معاصر فراهم کند. در این میان، نظریه کنش‌گفتاری جان سرل، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های معاصر در تحلیل متون، ابزاری کارآمد برای بررسی لایه‌های پنهان معنایی و اهداف ارتباطی آیات اجتماعی قرآن است. این نظریه با تمرکز بر انواع کنش‌های زبانی و مقاصد گوینده، امکان درک عمیق‌تری از تعاملات اجتماعی مطرح‌شده در قرآن را فراهم می‌کند و در تحلیل اینکه آیات قرآن چگونه در بافت اجتماعی عمل می‌کنند و چه تأثیراتی بر مخاطبان می‌گذارند، کاربرد فراوانی دارد. بر این اساس، پژوهش پیش‌رو برای کشف لایه‌های پنهان کارکرد اجتماعی آیات قرآن، بر آن است با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر نظریه مزبور، برای سؤالات زیر پاسخ مناسبی پیدا کند:

۱. انواع مختلف کنش‌های گفتاری در آیات اجتماعی قرآن کریم کدام‌اند؟
۲. هر یک از این کنش‌ها چه نقشی در درک و فهم آیات اجتماعی قرآن کریم دارند؟

۳. از تحلیل این کنش‌ها و روابط بین آن‌ها چه نتایج حاصل می‌شود؟

۲. پیشینه پژوهش

هیچ پژوهشی در خلأ شکل نمی‌گیرد و هر حوزه علمی مبتنی بر پیشینه‌ای از مطالعات و تحقیقات پیشین است. درزمینه قرآن کریم نیز، حجم گسترده‌ای از پژوهش‌ها به ابعاد مختلف این متن مقدس اختصاص یافته است. افزون بر این، نظریه کنش گفتاری جان سرل طی سال‌های اخیر جایگاه ویژه‌ای در مطالعات زبان‌شناختی یافته و پژوهشگران بسیاری از این رویکرد برای تحلیل متون دینی و به‌طور خاص قرآن کریم بهره برده‌اند. در میان پژوهش‌های انجام‌شده، برخی به‌طور خاص به کاربرد نظریه کنش گفتاری سرل در تحلیل سوره‌های قرآن کریم پرداخته‌اند.

ملاابراهیمی و سپهر (۱۴۰۱) در پژوهشی توصیفی تحلیلی با عنوان «کنش گفتاری سرل در گستره کاربردشناسی زبان (مطالعه موردی سوره یاسین)»، گونه‌های کنش گفتار را در سوره یاسین بررسی کردند و تأکید نمودند که بافت آیات نقش تعیین‌کننده‌ای در شناسایی انواع کنش‌ها دارد. مطوری (۱۴۰۰) در مقاله «تحلیل سوره مرسلات بر پایه نظریه کنش گفتاری»، با تلفیق نظریه‌های آستین و سرل، کنش‌های گفتاری سوره مرسلات را تحلیل کرد. مهرناز و همکاران (۱۴۰۰) با روشی مشابه در پژوهشی با عنوان «تحلیل متن‌شناسی سوره زمر بر مبنای نظریه کنش گفتار سرل»، سوره زمر را بررسی نموده و به این نتیجه رسیدند که مؤلفه‌های بافتی مانند موقعیت نزول آیات، بر نوع کنش‌های به‌کاررفته تأثیر مستقیم دارد. حسنونند (۱۳۹۸) نیز در مقاله «تحلیل متن سوره مریم بر اساس نظریه کنش گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل» با تمرکز بر سوره مریم، الگوی سرل را مبنای تحلیل کنش‌های گفتاری قرار داد. خاکپور و همکاران (۱۳۹۷) سوره لقمان را در پژوهشی موسوم به «تحلیل متن شناختی سوره لقمان بر اساس نظریه کنش گفتار سرل»، کاربست نظریه سرل را در آیات تربیتی اخلاقی تبیین کردند و نقش کنش‌های تعهدی را در

انتقال پیام‌های هدایتی برجسته دانستند؛ و در نهایت حسینی معصوم و همکاران (۱۳۹۴) در مقاله «تأثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش گفتار؛ مقایسه فراوانی انواع کنش‌های گفتار در سوره‌های مکی و مدنی قرآن کریم»، با روش تحلیل محتوا به مقایسه کنش‌های گفتاری در سوره‌های مکی و مدنی پرداختند.

بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌های پیشین به تحلیل کنش‌های گفتاری در سوره‌های خاص یا داستان‌های قرآنی پرداخته‌اند و آیات اجتماعی قرآن کریم تاکنون به صورت مستقل و نظام‌مند از منظر نظریه کنش گفتاری مورد توجه قرار نگرفته‌اند. بر همین اساس، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکردهای نوین زبان‌شناختی و بر پایه نظریه کنش گفتاری سرل، به بررسی ساختارها و کارکردهای زبانی آیات اجتماعی قرآن کریم می‌پردازد و می‌کوشد خلأ موجود در این حوزه را برطرف سازد. این رویکرد می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در تحلیل زبانی و معنایی قرآن کریم، به‌ویژه در حوزه مسائل اجتماعی بگشاید.

۳. چارچوب نظری

کاربردشناسی زبان، به‌عنوان یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی، به دنبال درک مقصود گوینده است. این رویکرد می‌کوشد با توجه به بافت و شرایط کلام، وضوح و شفافیت بیشتری در معنا و محتوا فراهم آورد. در حقیقت، «کاربردشناسی بر تمامی جنبه‌ها و عملکردهای زبان نظارت دارد. باین وجود، تمرکز اصلی این مکتب بیشتر بر فهم مقصود نویسنده و تأثیر کلام او قرار دارد» (یول، ۱۹۸۳م: ۱۹)؛ بنابراین در کاربردشناسی زبان، معنا از دیدگاه کاربران زبان و با توجه به مفاهیمی مانند معنای استلزامی، بافت، ارتباط و عملی که در پس آن‌ها قرار دارد، بررسی می‌شود. به گفته کوک: «برای دریافت معنای دقیق یک جمله و متن، به‌غیر از معناهای ظاهری و درج‌شده کلمات در فرهنگ لغت، عواملی همچون سن، جنس، موقعیت‌های اجتماعی، زمان و مکان، اشتراکات فرهنگی

طرف‌های گفتگو نقش زیادی دارد که به این عوامل بافت گفته می‌شود» (کوک، ۱۳۸۸: ۵۷).

یکی از موضوعات مهم و کلیدی در حوزه کاربردشناسی زبان، نظریه کنش گفتاری است. به گفته فان دایک، «کنش به معنای اجرا و عمل است و کنش گزایی به معنای تولید لفظ در یک زمینه مشخص است که عملی را به دنبال دارد و موجب تغییر و تحول در جهان واقعی می‌شود» (فان دایک، ۱۹۹۹م: ۲۲۸). بر این اساس، کنش گفتاری به معنای انجام کاری از طریق گفتار است که خود به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود. کنش گفتاری مستقیم زمانی است که «بین ساختار جمله و کارکرد آن، رابطه‌ای مستقیم وجود دارد» (دسترنج و دیگران، ۱۳۹۹: ۷۴)؛ یعنی جمله‌ای که گفته می‌شود، دقیقاً همان کاری را انجام می‌دهد که ساختار آن نشان می‌دهد. کنش گفتاری غیرمستقیم زمانی است که بین ساختار جمله و منظور گوینده، رابطه‌ای مستقیم وجود ندارد و منظور اصلی به صورت غیرمستقیم و از طریق یک کنش گفتاری دیگر بیان می‌شود (همان، ۷۴)؛ یعنی جمله‌ای که گفته می‌شود، در ظاهر معنایی دارد، اما منظور واقعی چیز دیگری است که باید از بافت و شرایط برداشت شود. «در جملات غیرمستقیم، کنش مورد نظر به طور غیرمستقیم و از طریق کنش گفتاری دیگری بیان می‌شود» (چپمن، ۱۳۸۴: ۲۱۷).

انواع نظریه کنش‌های گفتاری: یکی از مشهورترین زبان‌شناسانی که به بررسی ماهیت کنش‌های گفتاری و طبقه‌بندی آن‌ها پرداخته است، جان سرل است. او معتقد است زبان تنها برای توصیف پدیده‌ها به کار نمی‌رود، بلکه در انجام و اجرای آن‌ها نیز نقش دارد. به این معنا که انسان از زبان برای درخواست انجام کاری (نقش امری)، بستن پیمان (نقش تعهدی)، بیان تشکر (نقش عاطفی) و موارد مشابه بهره می‌گیرد سرل همه پاره‌گفتارها را کنشی می‌داند، حتی آن‌هایی که به نظر می‌رسد صرفاً حالت یا وضعیت امور را توصیف می‌کنند.

آنچه در نظریه کنش گفتاری اهمیت ویژه‌ای دارد، تحلیل «فعل مضمون در

سخن^۱ است که در حقیقت تعیین کننده معنا و عامل تحقق ارتباط زبانی است؛ بنابراین، تحلیل فعل مضمون در سخن در واقع تحلیل معناست که بر دو عنصر استوار است: نخست، قصد گوینده و دوم، قراردادهای و قواعد زبانی که انسان برای ابراز مقاصد خود وضع می کند (سرل، ۱۳۸۵: ۶۵). سرل با توجه به معیارهایی چون حالت روان‌شناختی، نحوه انطباق گفتار با جهان خارج و محتوای گزاره، کنش‌های گفتاری را به پنج نوع تقسیم می کند که عبارت‌اند از: کنش اظهاری، کنش ترغیبی، کنش عاطفی، کنش تعهدی و کنش اعلامی (سرل، ۱۹۷۵ م: ۳۴۴ - ۳۵۶).

کنش اظهاری^۲ آن دسته از کنش‌های گفتاری است که نشان‌دهنده باور گوینده از درستی اوضاع امور است. اظهاراتی چون بیان واقعیت، تصدیق، نتیجه‌گیری و توصیف، نمونه‌هایی از کنش‌های گفتاری‌اند که گوینده از طریق آن‌ها دنیا را آن‌چنان که هست یا آن‌چنان که باور دارد، نشان می‌دهد.

کنش ترغیبی^۳ به آن دسته از کنش‌های گفتاری گفته می‌شود که گوینده با به‌کارگیری آن‌ها دیگری را به انجام کاری وامی‌دارد و بنابراین بیانگر خواسته‌های گوینده است. این گونه کنش‌ها شامل فرمان‌ها، دستورات، درخواست‌ها و پیشنهادها هستند و می‌توانند به صورت مثبت یا منفی باشند.

کنش عاطفی^۴ به معنای بیان احساسات و حالات روحی گوینده در هنگام صحبت کردن است. در این نوع کنش، گوینده نه سعی می‌کند واقعیت را با گفته‌هایش تطبیق دهد و نه گفته‌هایش را با واقعیت بیرونی هماهنگ کند، بلکه درستی و صحت جمله بیان‌شده، بدیهی و مسلم فرض می‌شود (نحله، ۲۰۰۳ م: ۸۰).

کنش تعهدی^۵ آن دسته از کنش‌های گفتاری‌اند که در آن‌ها گوینده خود را ملزم به انجام کاری در آینده می‌کند و بنابراین بیانگر قصد گوینده است. این کنش‌ها

1. Illocutionary act

2. Representatives act.

3. Directives act.

4. Expressives act.

5. Commissives act

درب‌گیرنده وعده‌ها، تهدیدها، سرباز زدن‌ها و تعهدها هستند (همان: ۷۹).
کنش اعلامی^۱ به آن دسته از کنش‌های گفتاری گفته می‌شود که بیان آن‌ها به تغییر اوضاع دنیای خارج می‌انجامد. برای انجام درست فرمان و اعلام، افزون بر نیاز به بافت خاص، گوینده نیز باید دارای نقش نهادی اجتماعی خاصی باشد (یول، ۱۹۸۳م: ۷۳-۷۶).

همان‌طور که می‌بینیم هر یک از این کنش‌های گفتاری بر اساس ویژگی‌های روان‌شناختی، نحوه انطباق با واقعیت و نقش ارتباطی خود، کارکرد متفاوتی در انتقال معنا و تحقق اهداف ارتباطی دارند. کنش اظهاری بر بیان باور و توصیف واقعیت متمرکز است؛ کنش ترغیبی بر تأثیرگذاری و واداشتن مخاطب به عمل تأکید دارد؛ کنش عاطفی بیانگر حالات و احساسات گوینده است؛ کنش تعهدی ناظر به تعهد گوینده نسبت به عملی در آینده است و کنش اعلامی با تغییر وضعیت بیرونی همراه است. این دسته‌بندی نه تنها امکان شناسایی دقیق تر مقاصد گوینده و نقش‌های زبانی را فراهم می‌آورد، بلکه با توجه به بافت موقعیتی و فرهنگی، تحلیل عمیق‌تری از متون دینی و اجتماعی، از جمله آیات قرآن کریم، ارائه می‌دهد.

۴. روش پژوهش

یکی از رویکردهای نوین و کارآمد در مطالعات دینی، بهره‌گیری از مطالعات میان‌رشته‌ای است (نقیب و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۷۷). در این نوع پژوهش‌ها، به‌ویژه در مطالعات موضوعی و تحلیلی، ارائه بخش روش تحقیق پیش از ورود به تحلیل تطبیقی، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. در این مطالعه، انتخاب ۱۲۰ آیه اجتماعی قرآن کریم بر پایه کتاب «تفسیر موضوعی قرآن کریم: جامعه در قرآن» اثر آیت‌الله جوادی آملی انجام شده است؛ اثری که با رویکردی علمی و نظام‌مند، آیات مرتبط با مسائل اجتماعی را گردآوری و دسته‌بندی کرده و مبنای معتبری برای نمونه‌گیری فراهم آورده است. پس از انتخاب آیات، داده‌ها

با روش تحلیل محتوای کیفی و بر اساس چارچوب نظریه کنش گفتاری جان سرل، دسته‌بندی و کدگذاری شدند. در این فرآیند، مفاهیم و کنش‌های گفتاری هر آیه استخراج و تحلیل گردید. حاصل این مرحله، شناسایی ۲۶۶ پاره گفتار بود که هر یک بخشی از پیام یا مضمون اجتماعی قرآن را بازتاب می‌دهد. این پاره‌گفتارها مورد بررسی قرار گرفت و انواع کنش‌های گفتاری موجود در آن‌ها، با توجه به ویژگی‌های زبانی و کارکردی، طبقه‌بندی شد. نتایج این تحلیل، که در جدول شماره یک ارائه شده است، بسامد و درصد هر یک از انواع کنش‌های گفتاری در آیات اجتماعی قرآن کریم را نشان می‌دهد.

پس از استخراج ۲۶۶ پاره گفتار از ۱۲۰ آیه اجتماعی قرآن کریم و طبقه‌بندی آن‌ها بر اساس انواع کنش‌های گفتاری (اظهاری، ترغیبی، عاطفی، اعلامی و تعهدی)، برای تعیین سهم هر نوع کنش از کل پاره‌گفتارها، از روش آمار توصیفی فراوانی و درصد استفاده شد. محاسبه درصد هر نوع کنش گفتاری به این صورت انجام شد که تعداد هر کنش در جدول، بر مجموع کل پاره‌گفتارها (۲۶۶) تقسیم و حاصل در ۱۰۰ ضرب گردید. این روش برای سایر انواع کنش‌ها نیز به همین صورت اعمال شد.

۵. تحلیل آیات اجتماعی قرآن کریم بر اساس نظریه کنش گفتاری جان سرل

پیش از ورود به بحث تحلیل کنش‌های گفتاری آیات اجتماعی قرآن کریم ضروری است ابتدا جدول انواع کنش‌های گفتاری و بسامد هر یک ارائه شود. ارائه جدول انواع کنش‌های گفتاری و میزان تکرار آن‌ها، زمینه‌ساز فهم بهتر و دقیق‌تر از کارکردهای زبانی و اجتماعی آیات قرآن خواهد بود و امکان تحلیل عمیق‌تری از پیام‌های اجتماعی قرآن بر اساس این نظریه فراهم می‌آورد.

جدول شماره ۱: جدول مربوط انواع کنش‌های گفتاری

نوع کنش گفتاری	تعداد	درصد
اظهاری	۹۵	۳۵٫۷۱٪
ترغیبی	۹۲	۳۴٫۵۹٪
عاطفی	۳۵	۱۳٫۱۶٪
اعلامی	۲۶	۹٫۷۷٪
تعهدی	۱۸	۶٫۷۷٪
مجموع	۲۶۶	۱۰۰٪

با توجه به جدول ارائه‌شده، بیشترین سهم متعلق به کنش‌های اظهاری (۳۵/۷۱٪) و پس‌از آن کنش‌های ترغیبی (۳۴/۵۹٪) است. کنش‌های عاطفی، اعلامی و تعهدی به ترتیب با (۱۳/۱۶٪)، (۹/۷۷٪) و (۶/۷۷٪) در رتبه‌های بعدی قرار دارند. کنش‌های اظهاری بیانگر گزارش واقعیت‌ها، توصیف وضعیت‌ها، بیان حقایق اجتماعی و اخلاقی و تبیین آموزه‌های دینی است. در آیات اجتماعی قرآن، خداوند اغلب با بیان واقعیت‌های اجتماعی، وضعیت مؤمنان و کافران و توصیف پیامدهای اعمال، به مخاطب آگاهی می‌دهد. سلامت و سعادت جامعه در تمام ابعاد آن از جمله مسائل مهمی و حیاتی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است و مورد تأکید دین اسلام است. (نورمحمدی، فیروز مهر، ۱۴۰۲: ۷۳) این امر نشان‌دهنده نقش محوری قرآن در ارائه جهان‌بینی و چارچوب فکری برای جامعه اسلامی است. کنش‌های ترغیبی نیز در جایگاه دوم و با فاصله اندکی با کنش‌های آمده‌اند. این کنش‌ها شامل فرمان‌ها، توصیه‌ها، نهی‌ها و دعوت به انجام یا ترک رفتارهای اجتماعی است. بخش عمده‌ای از آیات اجتماعی قرآن، مخاطبان را به رفتارهای اخلاقی و اجتماعی صحیح دعوت می‌کند و از رفتارهای ناپسند باز می‌دارد. این بسامد بالا نشان‌دهنده تأکید قرآن بر هدایت عملی و نقش تربیتی آن در جامعه است. کنش‌های عاطفی در رتبه

سوم قرار دارند. این کنش‌ها شامل ابراز احساسات، نگرش‌ها و عواطف الهی نسبت به رفتارهای اجتماعی انسان‌هاست؛ مانند ابراز رضایت، خشم، لعنت یا ستایش. کنش‌های اعلامی بیانگر مواردی هستند که خداوند با بیان خود، وضعیت حقوقی یا اجتماعی جدیدی را ایجاد یا تثبیت می‌کند. این سهم نسبتاً پایین نشان می‌دهد که آیات اجتماعی قرآن بیشتر بر تبیین و هدایت تأکید دارند تا بر ایجاد وضعیت حقوقی جدید. کنش‌های تعهدی کمترین سهم را به خود اختصاص داده است. این کنش‌ها معمولاً شامل وعده‌ها، تهدیدها یا تعهدات الهی است؛ مانند وعده پاداش یا عذاب. حضور محدود این کنش‌ها نشان می‌دهد که قرآن در حوزه اجتماعی بیشتر بر آگاهی‌بخشی، هدایت و تبیین تأکید دارد تا بر تعهدات مستقیم.

بر این اساس و با توجه به جدول فوق، مشخص می‌شود که دو نوع کنش غالب در آیات اجتماعی، اظهاری و ترغیبی هستند که مجموعاً بیش از ۷۰٪ پاره‌گفتارها را تشکیل می‌دهند. این امر نشان‌دهنده تأکید قرآن بر تبیین واقعیت‌های اجتماعی و هدایت عملی جامعه است. کنش‌های عاطفی، اعلامی و تعهدی، نقش تکمیلی دارند و با اینکه سهم کمتری دارند، اما در انتقال ارزش‌ها، تثبیت احکام و ایجاد انگیزه یا هشدار نقش ایفا می‌کنند؛ بنابراین قرآن کریم در آیات اجتماعی خود، توازنی میان تبیین واقعیت‌ها و دعوت به عمل برقرار کرده و هم‌زمان احساسات و ارزش‌های الهی را نیز به مخاطب منتقل می‌کند.

الف) کنش گفتاری اظهاری

این نوع کنش گفتاری که با ۳۵/۷۱٪ در صدر کنش‌های گفتاری قرار دارد، برای بیان حقایق دینی و اعتقادی، تبیین احکام و توصیف وضعیت مؤمنان و کافران به کاررفته است. قرآن با بهره‌گیری از این نوع کنش‌ها، به بیان آموزه‌های الهی، اخلاقی و اخروی می‌پردازد و ارزش‌های دینی را تبیین می‌کند. خداوند در آیه ۳۸ سوره شوری «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ

شُورَى بَيْمِهِمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» به توصیف ویژگی‌های مؤمنان می‌پردازد و اعمال آنان را بیان می‌کند: استجابت فرمان خدا، برپایی نماز، مشورت در امور و انفاق از روزی خود. از منظر سرل، این نوع بیان در دسته کنش‌های اظهاری قرار می‌گیرد؛ زیرا گوینده با بیان این جملات، واقعیتی را درباره گروهی خاص (مؤمنان) اظهار و توصیف می‌کند.

آیه ۲۷۳ سوره بقره «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» با یک جمله اسمیه آغاز می‌شود و به‌طور خاص گروهی از فقرا را توصیف می‌کند که در راه خدا محصور شده‌اند و به خاطر شرایط خاص، امکان کسب درآمد ندارند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۱: ۵۴۲؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ۱: ۵۲۹). زحیلی و طبرسی نیز بر این نکته تأکید دارند که خداوند با ذکر نشانه‌ها و ویژگی‌های بارز، این گروه را به مخاطبان معرفی می‌کند تا انفاق‌ها به دست مستحقان واقعی برسد (زحیلی، ۱۴۱۱ ق، ۳: ۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۶۶). آیه مذکور به‌صورت نظام‌مند از کنش‌های اظهاری استفاده کرده است تا وضعیت خاص یک گروه از فقرا را توصیف کند و رفتار و ویژگی‌های آنان را شرح دهد. این گزاره‌ها ماهیتاً اظهاری هستند؛ زیرا به توصیف واقعیت‌ها می‌پردازند و از افعال خبری استفاده شده است.

در برخی موارد، کنش گفتار اظهاری به نقد و نفی رفتار اجتماعی منافقان می‌پردازد. برای نمونه، در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره بقره آمده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ». این آیات، تناقض میان گفتار و کردار منافقان را گزارش می‌دهد که خود را اصلاح‌گر معرفی می‌کنند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ۱: ۱۰۷؛ صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰، ۱: ۷۰). خداوند در ادامه، با یک کنش اظهاری دیگر، ادعای آنان را نقد و نفی می‌کند و به‌صراحت، مفسدان واقعی را همان منافقان معرفی می‌نماید. در این آیات، دو نوع کنش اظهاری دیده می‌شود: اول، کنش اظهاری منافقان

که سعی دارند با زبان و واژه‌های مثبت، اعمال منفی خود را توجیه کنند؛ دوم، کنش اظهاری خداوند که حقیقت را آشکار می‌سازد و ادعای منافقان را رد می‌کند. در آیه ۸ همین سوره نیز نمونه دیگری از کنش گفتار اظهاری دیده می‌شود: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ». در اینجا نیز، همان‌طور که برخی از مفسران (مدرسی، ۱۴۱۹، ۱:۱۰؛ امین، ۱۳۶۱، ش، ۱: ۱۲۶) تأکید کرده‌اند، منافقان برای حفظ موقعیت اجتماعی خود، ایمان را به زبان می‌آورند؛ اما در عمل و درون خود به آن پایبند نیستند. این اظهار زبانی، نمونه‌ای از کنش گفتار اظهاری است که با حقیقت درونی گوینده همخوانی ندارد و نوعی فریبکاری زبانی به شمار می‌رود؛ موضوعی که در ادامه آیات قرآن مورد نکوهش قرار گرفته است.

با توجه به اینکه این نوع کنش در بسیاری از آیات مطرح شده است، در این بخش تنها به چند نمونه از آن اشاره می‌شود. در بخش‌های دیگر مقاله نیز، هنگام بررسی سایر کنش‌ها، بار دیگر به این نوع کنش پرداخته و آن را تحلیل خواهیم کرد.

ب) کنش گفتاری ترغیبی

طبق جدول شماره ۱، کنش گفتاری ترغیبی با ۳۴/۵۹٪ در مرتبه دوم قرار دارد. این نوع کنش در آیات اجتماعی قرآن، عمدتاً از طریق افعالی مانند امر، نهی، هشدار، خواهش، فرمان، توصیه، شرط و استفهام تحقق یافته است. نمونه‌های متعددی از این کنش در آیات اجتماعی قرآن قابل مشاهده است که در ادامه به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود. در آیه ۱۲۲ سوره توبه، خداوند با طرح پرسش توییخی، کوتاهی در فراگیری معارف دینی را سرزنش می‌کند: «...فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا...». در این آیه، گوینده می‌کوشد شنونده را به انجام یا ترک عملی وادار کند. خداوند با به‌کارگیری ساختار استفهام توییخی («فَلَوْلَا» = «چرا نرفتند؟»)، مخاطبان را به اقدامی خاص (اعزام گروهی برای تعلم دین) ترغیب می‌کند. «لولا» ادات

تحضیض است که در ابتدای کلام واقع می‌شود. تحضیض عبارت است از ترغیب قوی و شدید بر انجام یا ترک عملی (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ۱۰: ۲۲۷؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ ق، ۱۱: ۷۷). هدف خداوند از این آیه، هماهنگ کردن واقعیت خارجی (رفتار مؤمنان) با خواست خود (تفقه در دین) است. ساختار استفهام توییحی، نشان‌دهنده عتاب و انذار است؛ اما این انذار نه یک دستور صریح بلکه یک دستور غیرمستقیم است تا از خلال آن، کنش را به سطح انگیزشی اخلاقی ارتقا دهد.

خداوند در کارگفتی دیگر در آیه ۶۲ سوره نمل «أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكُرُونَ»، با طرح پرسشی انکاری، مخاطب را به تأمل درباره توحید و پرهیز از شرک فرامی‌خواند. کنش ترغیبی در این آیه به وسیله استفهام انکاری توییحی محقق شده است. صورت ظاهری آیه، پرسش از وجود معبودی دیگر همراه با خدا است؛ اما کارکرد واقعی و نهایی آن، انکار امکان وجود شریک برای خدا است.

آیات زیادی نیز در باب سیر و سیاحت در زمین وجود دارد که با استفهام تقریری، جامعه امروزی را به عبرت در آثار گذشتگان وامی‌دارد: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (محمد: ۱۰؛ غافر: ۲۱، ۸۲؛ روم: ۹). این آیه، با استفاده از کنش گفتار ترغیبی غیرمستقیم و با طرح پرسشی تقریری و تعجب‌آمیز، مخاطب را به مشاهده و تأمل در سرنوشت گذشتگان فرا می‌خواند تا از خطاهای آنان عبرت گیرد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۳: ۴۹؛ کاشانی، بی تا، ۷: ۱۶۲). گرچه ساختار آیه استفهامی است، اما هدف اصلی آن، تشویق غیرمستقیم به سیر و تفکر در تاریخ و آثار گذشتگان است. بررسی دقیق آیه سه مرحله علمی را نشان می‌دهد: مرحله اول، سیر و سیاحت؛ مرحله دوم، نظر و نگریستن؛ و مرحله آخر، درک عاقبت است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۲۱: ۱۷). مدل ارائه‌شده در آیه یعنی مشاهده عینی (یسیروا)، تحلیل عقلی (ینظروا) و نتیجه‌گیری اخلاقی (عاقبة) از خلال ساختار استفهامی، کارکرد اجتماعی و تربیتی آیه را تشدید می‌کند.

نوع دیگر از کارگفت‌های ترغیبی در قالب افعال امری آمده است. از نمونه‌های آن، آیه ۲۱ سوره بقره است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۲۱). در این آیه، خداوند چند نکته اساسی را بیان می‌کند: ۱. برای برانگیختن حس شکرگزاری مردم و جذب آن‌ها به عبادت پروردگار، از مهم‌ترین نعمت شروع می‌کند که نعمت خلقت و آفرینش همه انسان‌ها است؛ ۲. دلیل عبادت که همان ربوبیت و خالقیت خداوند است؛ ۳. نتیجه این پرستش، تقوا و پرهیزگاری است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱: ۱۱۷). آیه با فعل امری «اعْبُدُوا» آغاز می‌شود و مخاطب را مستقیماً به انجام عمل عبادت دعوت می‌کند. گوینده با استفاده از این فعل امری، شنونده را به انجام یک عمل (عبادت) فرا می‌خواند و با عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» پایان می‌یابد. «لعل» در اصل زبان برای امیدواری و طمع‌ورزی است؛ اما در قرآن، امیدواری از جانب یک بخشنده (خداوند) است. در اینجا، «لعل» به این معناست که خداوند متعال از بندگانش می‌خواهد که با عبادت و بندگی، به پرهیزگاری برسند. این امیدواری از جانب خداوند کریم، نشان از رحمت و لطف او نسبت به بندگانش دارد و این انگیزه را در آن‌ها تقویت می‌کند که تلاش کنند تا به مقام پرهیزگاری دست یابند (حوی، ۱۴۲۴ ق، ۱: ۹۵).

خداوند در آیه ۳۲ سوره اسراء «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا»، زنا را عملی بسیار قبیح دانسته که موجب فساد جامعه و نابودی نسل‌ها می‌شود (قرشی، ۱۳۹۱، ۶: ۶۵). خداوند به صورت مستقیم و با نهی، مخاطبان را از نزدیک شدن به زنا باز می‌دارد. این نهی، خواست و اراده گوینده را منتقل می‌کند و هدف آن تأثیرگذاری بر رفتار شنونده (مؤمنان) است تا از زنا و حتی مقدمات آن دوری کنند. بیان علت (زشتی و بدی راه زنا) نیز نقش تقویتی برای این کنش ترغیبی دارد و مخاطب را بیشتر به پذیرش و عمل به نهی وادار می‌کند.

ج) کنش گفتاری عاطفی

این نوع کنش که با ۱۶/۱۳٪ در رتبه سوم قرار دارد، تقریباً در تمام موارد در

ضمن کنش‌های دیگری قرار گرفته است. در آیه ۲۵ سوره رعد که با گزاره‌ی خبری شروع می‌شود، سه ویژگی منفی بارز برای کفار با سه فعل «يَنْقُضُونَ»، «يَقْطَعُونَ» و «يُفْسِدُونَ» بیان شده است: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ». در این آیه، حالت و وضعیت پیمان‌شکنان و مفسدان در زمین توصیف می‌شود. این توصیف‌ها، گزارش واقعیت و بیان ویژگی‌های منفی برخی انسان‌هاست؛ بنابراین این بخش از آیه دارای کنش اظهاری است. عبارت «مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ» بیانگر شدت انتقاد است، یعنی نقض میثاق می‌کنند و به پیمانی که بسته‌شده وفا نمی‌کنند (طنطاوی، ۱۹۹۹ م، ۷: ۴۷۳). خدای متعال بعد از بیان این ویژگی‌ها، با جملاتی سرشار از کنش عاطفی و شدت خشم و عصبانیت، لعنت خود را بر آنان می‌فرستد و جهنم را به‌عنوان بدترین جایگاه برای آنان در نظر می‌گیرد (مراغی، بی‌تا، ۱۳: ۹۷). در لحن آیه، نوعی نکوهش و ابراز نارضایتی شدید نسبت به رفتار این افراد دیده می‌شود. واژه‌هایی مانند «لعنت» و «سرانجام بد» نشان‌دهنده خشم و نارضایتی الهی است که به‌صورت عاطفی بیان شده است.

در آیه دیگری از قرآن نیز همین واکنش شدید نسبت به کسانی که به زنان پاکدامن و باایمان تهمت می‌زنند، دیده می‌شود؛ خداوند این افراد را به مجازات در دنیا و آخرت تهدید می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نور: ۲۳). در این آیه، فعل «لُعِنُوا» و عبارت «عذاب عظیم» نمونه‌ای بارز از کنش گفتار عاطفی است. خداوند با این تعبیر، احساس خشم، نفرت و انزجار خود را نسبت به تهمت‌زنندگان به زنان پاکدامن بیان می‌کند.

یکی از بارزترین کنش‌های گفتاری عاطفی در قالب درخواست و تقاضاست. در آیه ۷۴ سوره فرقان در وصف «عباد الرحمن» آمده است: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيَّتَنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا». صیغه امر در دو فعل «هَبْ» و «اجْعَلْنَا» بیانگر دعای بندگان رحمان در مناجات با خداست و از

پروردگارشان درخواست ازواج و اولاد صالح و همچنین پیشوا بودن برای متقیان را دارند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ۶: ۱۱۹). در این آیه، بندگان خدا با گفتن «رَبَّنَا هَبْ لَنَا...» و «اجْعَلْنَا...»، ضمن درخواست از خداوند، احساسات عمیق خود را نسبت به خانواده و جایگاه معنوی ابراز می‌کنند. واژه‌هایی مانند «قُرَّةَ أَعْيُنٍ» (مایه روشنی چشم) بیانگر آرزوی قلبی و عاطفی برای داشتن خانواده‌ای شایسته و آرامش‌بخش است که به‌وضوح یک حالت عاطفی و تمنای درونی را نشان می‌دهد. یکی از نمونه‌های زیبای دعاهای حضرت ابراهیم، در آیات زیر بیان شده است: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ...» (بقره: ۱۲۶) و «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ...» (ابراهیم: ۳۵). این جملات، خواهش‌ها و دعاهایی هستند که امید و ایمان به منبع بی‌پایان الهی را نشان می‌دهند. در دو آیه مذکور، کنش گفتار عاطفی بر اساس نظریه جان سرل به‌وضوح قابل شناسایی است؛ زیرا ابراهیم (ع) از طریق زبان، احساسات و نگرانی‌های خود را نسبت به آینده شهر و نسلش به خداوند ابراز می‌کند.

(د) کنش گفتاری اعلامی

طبق جدول شماره ۱، این نوع کنش گفتاری با ۷۷/۹٪ در رتبه چهارم قرار دارد و زمانی رخ می‌دهد که گوینده از قدرت و صلاحیت لازم برای انجام کاری برخوردار باشد و هدفش، اعلام شرایط جدید به مخاطب است (زرقانی و اخلاقی، ۱۳۹۱: ۶۹). کنش اعلامی در قالب افعال مختلف بیان شده است. خداوند در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُنَّ مِمَّا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيَقْسَمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اَرْتَبْتُمْ لَا نُشْرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْأَثِمِينَ» (مائده: ۱۰۶)، واقعیت‌هایی را درباره شرایط شهادت و اهمیت صداقت در گواهی بیان می‌کند و به مخاطب یادآور می‌شود که کتمان شهادت، گناه بزرگی است. این بخش‌ها، کنش اظهاری

دارند. در پایان آیه، بیان می‌شود که اگر شهادت کتمان شود، شاهدان از گناهکاران خواهند بود (إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثِمِينَ). این بیان، وضعیت حقوقی و معنوی جدیدی را برای شاهدان کتمان کننده شهادت اعلام می‌کند و کنش اعلامی دارد. البته دو نوع کنش ترغیبی (فرمان و دستور به رعایت احکام شهادت و صداقت در گواهی) و کنش تعهدی (سوگند و تعهد شاهدان به راست گویی و عدم کتمان شهادت) در این آیه نیز قابل مشاهده است. بر این اساس، خداوند از خلال کنش ترغیبی، مؤمنان را به رعایت دقیق احکام اجتماعی و اخلاقی دعوت می‌کند و هم‌زمان با کنش‌های اظهاری، تعهدی و اعلامی، ابعاد مختلف حقوقی، معنوی و اخلاقی شهادت را تبیین می‌نماید.

در آیات ۱۸۰ و ۱۸۳ سوره بقره: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ... حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (۱۸۰) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (۱۸۳)، در چارچوب نظریه جان سرل در تحلیل کنش‌های گفتاری، چندین کنش اعلامی قابل شناسایی است. عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمْ» با صراحت یک حکم شرعی جدید را به‌عنوان هنجار اجتماعی اعلام می‌کند. در نظریه سرل، اعلامی‌ها نیاز به «مرجع صلاحیت‌دار» دارند که در اینجا خداوند به‌عنوان مقنن عمل می‌کند. عبارت «حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» نیز یک وضعیت حقوقی و شرعی جدید را اعلام می‌کند. جمله «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» یک واقعیت حقوقی-دینی جدیدی را ایجاد می‌کند و عبارت «كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» در واقع تاریخ‌مندی حکم روزه را اعلام می‌کند و نشان می‌دهد این تکلیف، به یک امر جدید نیست، بلکه بخشی از سنت الهی در ادیان پیشین است.

کنش اعلامی در مواردی به‌صورت رتبه‌بندی و امتیاز دادن است که در آیات اجتماعی با الفاظ مختلف مانند «رفع»، «فضَّل»، «اصْطَفَيْنَا»، «الأعلون» و «أكرمکم» برتری گروهی بر گروه دیگر را اعلام کرده است. در آیه ۶۵ سوره انعام از انسان با عنوان خلیفه یاد شده است و منظور این است که مردم هر دوره‌ای جانشین مردم دوره پیش از خود هستند. در ادامه می‌فرماید: «وَرَفَعَ

بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ»، خداوند درجه بعضی را بر درجه دیگران بالا برده است و این برتری را به طور مطلق اعلام کرده است؛ یا از لحاظ رزق، یا صورت، عقل، عمر، مال و نیرو (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۳۹) تا شما را به آنچه داده است آزمایش کند: «لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ». دو واژه «رفع» و «لیبلوکم» هر دو بیانگر کنش اعلامی است. در آیه‌ی دیگر با بیان و اعلام اینکه برخی را بر دیگری برتری دادیم و این برتری را با واژه «فَضَّلَ» و به طور خاص در «رزق» بیان می‌کند: «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ» (نحل: ۷۱). در آیه ۲۴۷ سوره بقره خدا پیامبرش را بر دیگران برتری می‌دهد و مراد برتری حضرت طالوت بر قوم بنی‌اسرائیل است: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ». در آیه ۱۳۹ سوره آل‌عمران «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»، ضمن هشدار به مسلمانان نسبت به ضعف و اندوه در مقابل دشمنان، اعلام می‌کند که شما فقط به شرط ایمان برتر هستید. اگر جمله «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ...» را مطلق آورد و بالا دست بودن مسلمانان را مقید به هیچ قیدی به جز ایمان نکرد، برای این بود که به ما بفهماند شما مسلمانان اگر ایمان داشته باشید نباید در عزم خود سست شوید و نباید به خاطر اینکه بر دشمنان ظفر نیافته‌اید، اندوهناک گردید؛ زیرا ایمان امری است که با علو شما قرین و توأم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۴: ۲۶). در آیه ۱۳ حجرات تنها ملاک برتری را مقید به تقوا کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». در این آیه خدای متعال اعلام می‌کند که اینکه شما را در حیات اجتماعی به صورت شعب و قبایل مختلف، نژاد، رنگ، حسب و نسب آفریدیم، سبب تفاخر و تفاضل نمی‌شود. بلکه برتری شما فقط به تقواست و جایگاه اجتماعی افراد با همین ملاک و معیار تعیین می‌شود (دروزه، ۱۴۲۱ ق، ۸: ۵۲۱).

در مواردی کنش اعلامی به صورت معرفی یک دسته از افراد است. در آیه ۸۸ سوره توبه، خدای متعال در مورد پیامبر (ص) و کسانی که همراه ایشان ایمان آوردند، جهاد کردند و هجرت کردند: «وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ

وَأَنْفُسِهِمْ»، ضمن اینکه پایان و عاقبت این افراد را با تعبیر «وَأَوْلِيكَ لَهُمُ الْخَيْرَاتُ» اعلام می‌کند، از ایشان با عنوان «وَأَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» نام می‌برد. همین‌طور در آیه ۲۰ همین سوره با تعبیر دیگری از این افراد یاد می‌کند که عاقبت و پایان کار ایشان درجات عظیمی نزد خداست: «أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ» و ایشان از جمله رستگاران‌اند: «وَأَوْلِيكَ هُمُ الْفَائِزُونَ». در آیه ۱۸ سوره زمر، ضمن یادآوری صفات بندگان مؤمن «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»، از ایشان با عنوان «وَأَوْلِيكَ هُمُ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» نام می‌برد. در آیه ۲۷ سوره بقره هم به معرفی فاسقان می‌پردازد که سه ویژگی دارند: ۱. شکستن پیمان و عقود، زیرا پیمان‌ها اعتماد بین افراد جامعه را بیشتر می‌کند و انسجام جامعه را حفظ می‌کند؛ ۲. آن‌ها پیوندهایی را که خدا دستور داده برقرار سازند، قطع می‌کنند؛ ۳. در زمین فساد می‌کنند و نظم جامعه را به هم می‌ریزند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۱: ۲۰۲). در نهایت آنان را خسران‌زده می‌داند: «وَأَوْلِيكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ». در تمام این آیات، بعد از بیان ویژگی‌های افراد، سرانجام آن‌ها را اعلام می‌کند: «وَأَوْلِيكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «وَأَوْلِيكَ هُمُ الْفَائِزُونَ»؛ «وَأَوْلِيكَ هُمُ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ»؛ «وَأَوْلِيكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ».

در آیه ۲۸۲ سوره بقره، کنش گفتاری اعلامی به صورت گسترده حضور دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيهِ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» این آیه، طولانی‌ترین آیه قرآن است و به صراحت بر لزوم ثبت قراردادهای مالی و تجاری میان مردم

تأکید می‌کند. در این آیه، احکام و مقررات دقیق اجتماعی و اقتصادی برای جلوگیری از اختلاف و نزاع و تضمین رشد سالم سرمایه‌ها بیان شده است (امین، ۱۳۶۱، ۲: ۴۴۷؛ مکارم، ۱۳۷۱، ۲: ۳۲). همچنین، حلال بودن معامله «سلم» و حرام بودن ربا و لزوم تعیین دقیق زمان سررسید قرارداد از دیگر نکات این آیه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۸۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ق، ۱: ۱۶۴؛ مغنیه، ۱۴۲۵، ق: ۶۰). عبارت «فَاكْتُبُوهُ» یک حکم حقوقی جدید را ایجاد می‌کند که طبق آن، کلیه معاملات اعتباری باید مکتوب شوند. عبارت «وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» به تعیین شرایط کاتب و جمله «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ» به شرایط تنظیم مقررات شاهدگیری اشاره دارند. عبارت «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً» در واقع به استثنائات قانونی و لزوم تفکیک حقوقی بین معاملات نقدی و اعتباری اشاره دارد. «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا» نیز عدم الزام به ثبت معاملات نقدی را به صورت رسمی اعلام می‌دارد و عبارت «وَلَا يَضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» به تعیین مسئولیت‌ها و ممنوعیت‌ها اشاره دارد؛ یعنی از این پس هیچ کس حق ندارد به نویسنده یا شاهد آسیب برساند؛ و در نهایت، با عبارت «وَأِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ» به پیامد حقوقی تخلف اشاره دارد. این آیه نمونه کاملی از کارکرد قانون‌گذاری قرآن است که با کنش‌های اعلامی متعدد، پایه‌های نظام حقوقی اسلام در معاملات را بنیان نهاده است.

۵) کنش گفتاری تعهدی

این کنش گفتاری با ۶/۷۷٪، در رتبه آخر کنش‌های گفتاری قرار دارد. بررسی آیات اجتماعی قرآن نشان می‌دهد که در برخی از آن‌ها، گوینده برای اطمینان خاطر مخاطب، به‌طور آشکار، تعهد و التزام خود را به انجام یک عمل بیان می‌کند. یکی از نمونه‌های بارز کنش تعهدی، سوگند خوردن است. در آیه ۶۵ سوره نساء، خداوند متعال برای نقد رفتار اجتماعی منافقان و تقویت تعهد و صداقت واقعی، به خود سوگند یاد می‌کند: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَزَجًا مِمَّا قُضِيَتْ وَدَسَلُوا تَسْلِيمًا...». در

این آیه، خداوند با عبارت «فَلَا وَرَيْكَ» به خود سوگند یاد می‌کند. این سوگند، یک کنش گفتاری تعهدی است. «خداوند متعال تأکید می‌کند که حقیقت ایمان، برخلاف تصور برخی، با مخالفت با حکم پیامبر به دست نمی‌آید. سپس خداوند با سوگند بیان می‌کند که هرگز ایمان نمی‌آورند، مگر این که تو را در اختلافات خود داور قرار دهند و پس از صدور حکم تو، هیچ ناراحتی و دل‌تنگی در دلشان احساس نکنند و کاملاً تسلیم باشند» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۰۷). اجزای کنش گفتاری بر اساس سرل در این آیه عبارت‌اند از: گوینده که خداوند متعال است، مخاطب که پیامبر و مؤمنان است و کنش گفتاری که در سوگند (تعهدی) محقق شده است.

در برخی موارد، قرآن به سوگند خوردن منافقان اشاره کرده است. در آیه ۱۰۷ سوره توبه، اهداف پنهان منافقان از ساخت مسجد ضرار بیان می‌شود؛ از جمله آسیب رساندن به مسلمانان، تقویت کفر، ایجاد تفرقه میان مؤمنان و فراهم کردن پایگاهی برای دشمنان خدا و پیامبر (ص). در پایان این آیه، به سوگند دروغین منافقان برای فریب افکار عمومی اشاره شده است (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۹۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۸: ۲۵). آن‌ها ادعا می‌کردند که هدفی جز نیکی ندارند، اما خداوند گواهی می‌دهد که قطعاً دروغ می‌گویند و پیامبر (ص) را از باطل بودن سخنانشان آگاه می‌سازد (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ۶: ۱۴۷). سرل تأکید می‌کند که در کنش‌های تعهدی، گوینده با بیان خود، تعهدی نسبت به آینده یا یک واقعیت به عهده می‌گیرد. در این آیه، منافقان با گفتن «لَيُخْلِفَنَّ إِنَّ أَرْضَنَا إِلَّا الْحُسْنَى» سوگند یاد می‌کنند و به صورت زبانی خود را متعهد و ملزم به نیت خیر معرفی می‌کنند. گوینده (منافقان) تلاش می‌کند مخاطبان (پیامبر و مسلمانان) را قانع کند که نیتشان خیر بوده و مسئولیت نیت خود را به عهده می‌گیرند؛ اما آیه تصریح می‌کند که این تعهد زبانی، دروغین است و با واقعیت نیت و عمل منافقان مطابقت ندارد: «وَاللَّهِ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»؛ بنابراین کنش تعهدی آن‌ها فاقد صداقت و اعتبار است و خداوند با شهادت خود، بطلان و نادرستی این تعهد را افشا می‌کند.

در میان کنش‌های گفتاری تعهدی، وعده و تهدید (وعد و وعید) از جمله نمونه‌های شاخص هستند که گوینده با بیان آن‌ها خود را به انجام یا ترک کاری متعهد می‌داند. بیشترین فراوانی کنش تعهدی نیز مربوط به همین وعده و وعید است. آیه نفی سبیل (نساء: ۱۴۱) درباره منافقانی است که نسبت به سرنوشت مسلمانان و کافران موضع روشنی ندارند و همواره به دنبال منافع خود هستند. آنان در جنگ احد همراه پیامبر اکرم (ص) شرکت نکردند و منتظر بودند تا نتیجه جنگ مشخص شود. اگر مسلمانان پیروز می‌شدند، به آن‌ها می‌گفتند: «أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ؟» و اگر کافران پیروز می‌شدند، به آن‌ها می‌گفتند: «أَلَمْ نَسْتَحِوْهُ عَلَيْكُمْ؟». سپس در بخش پایانی آیه «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»، ۱. وعده داوری نهایی در قیامت که نوعی کنش گفتار تعهدی است؛ یعنی خداوند به صورت قطعی و الزام‌آور اعلام می‌کند که قیامت میان شما حکم خواهد کرد. ۲. خداوند با تأکید (لن)، تعهد می‌کند که هرگز برای کافران بر مؤمنان راه تسلطی قرار نخواهد داد. این جمله یک کنش گفتار تعهدی است.

در آیات پایانی سوره غاشیه: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ... إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ»، خدای متعال خطاب به پیغمبر (ص) در مقابل کفار می‌فرماید: وظیفه تو فقط تذکر و خوف از عذاب آخرت است و زور و قدرتی فعلاً بر آنان نداری و ضمن اینکه نوعی دلداری و تسلی خاطر به پیغمبر (ع) است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۲۶: ۴۳۶)، به او این اطمینان خاطر و وعده را می‌دهد که جزای اعمال آن‌ها با ماست؛ چه ثواب بر پاداش و چه عقاب بر معاصی و این جامع بین وعد و وعید است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۷۲۹). علت تقدیم خبر (علینا) به جهت مبالغه در وعید است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۱۴: ۲۵۷).

۶. نتایج

- این پژوهش به تحلیل ۱۲۰ نمونه از آیات اجتماعی قرآن کریم بر اساس نظریه کنش گفتاری جان سرل پرداخته و پنج نوع کنش گفتاری اظهاری، ترغیبی،

عاطفی، اعلامی و تعهدی را مورد بررسی قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر یک از این کنش‌ها در آیات اجتماعی قرآن با اهداف خاصی به کار رفته‌اند. کنش‌های اظهاری با ۳۵/۷۱٪ بیشترین فراوانی را داشته و برای بیان حقایق دینی و اعتقادی، تبیین احکام و توصیف وضعیت مؤمنان و کافران به کار رفته‌اند و قرآن با بهره‌گیری از این نوع کنش‌ها، به بیان آموزه‌های الهی، اخلاقی و اخروی پرداخته و ارزش‌های دینی را تبیین کرده است. پس‌از آن، کنش ترغیبی با ۳۴/۵۹٪ عمدتاً از طریق افعال امری، نهی، هشدار و استفهام تویخی تحقق یافته است؛ امری که نشان می‌دهد خداوند در پی هدایت عملی و جهت‌دهی رفتاری مؤمنان است؛ بنابراین، بسیاری از آیات قرآن جنبه دستوری دارند و بر اصلاح رفتار و عمل مسلمانان تأکید می‌کنند. کنش‌های عاطفی، اعلامی و تعهدی به ترتیب با ۱۳/۱۶٪، ۹/۷۷٪ و ۶/۷۷٪ نقش کم‌رنگ‌تری در ۱۲۰ آیه مورد نظر دارند و غالباً در کنار سایر کنش‌ها ظاهر شده‌اند. کنش عاطفی با ۱۳/۱۶٪ در آیاتی که بیانگر احساسات الهی مانند خشم، نفرت یا همدردی هستند، مشاهده شده است. حضور اندک کنش‌های اعلامی با ۹/۷۷٪ در آیات، نشان‌دهنده تمرکز این بخش بر آموزش‌های عملی و اخلاقی، نه بر تغییر وضعیت‌های حقوقی است. کنش تعهدی با ۷۷/۶٪ در قالب سوگندها، وعده‌ها و تهدیدهای الهی ظاهر شده است. البته کنش‌های اعلامی و تعهدی در مواردی که خداوند واقعیتی جدید را ایجاد می‌کند (مانند اعلان جنگ یا وعده پاداش)، یا در آیات مربوط به تشریح احکام (مانند وصیت، روزه و حج) دیده می‌شوند.

- این تحلیل نشان می‌دهد که قرآن کریم بیش از هر چیز بر هدایت عملی، ترغیب به رفتارهای نیک و نهی از زشتی‌ها و نیز تبیین حقایق الهی تمرکز دارد.

- این تحلیل، صرفاً یک بررسی نظری یا توصیفی نیست؛ بلکه می‌تواند پیامدها و دستاوردهای مهمی برای زندگی اجتماعی معاصر مسلمانان و حتی جامعه انسانی داشته باشد. چنانکه مشاهده شد قرآن کریم در آیات اجتماعی خود، بیش از هر چیز بر هدایت عملی، ترغیب به رفتارهای نیک، اصلاح رفتار و تبیین حقایق الهی تأکید دارد.

- این رویکرد می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاران، مربیان، معلمان و فعالان فرهنگی باشد تا در طراحی برنامه‌های آموزشی، تربیتی و اجتماعی، از زبان و سبک گفتاری قرآن الگوبرداری کنند. به‌ویژه استفاده از کنش‌های اظهاری و ترغیبی در انتقال پیام‌های اخلاقی و اجتماعی، می‌تواند به تقویت گفتمان مثبت، همدلی، مسئولیت‌پذیری و اصلاح رفتارهای فردی و جمعی در جامعه امروز کمک کند.

- این پژوهش می‌تواند زمینه‌ساز مطالعات کاربردی‌تر در حوزه‌های آموزش و پرورش، رسانه، تبلیغ دینی و مدیریت اجتماعی باشد تا شیوه‌های گفتاری قرآن به‌عنوان الگویی برای تعاملات اجتماعی و فرهنگی مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

منابع

* قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ ق). تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). بیروت: دارالکتب العلمیه. امین، نصرت بیگم. (۱۳۶۱). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. تهران: نهضت زنان مسلمان. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ ق). جواهر الحسان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- چیم، شیوان. (۱۳۸۴). از فلسفه به زبان‌شناسی. ترجمه حسین صافی. تهران: گام نو. جوادی آملی عبدالله. (۱۳۹۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم. چاپ پنجم. قم: مرکز نشر اسراء. حسنونند، صحبت الله. (۱۳۹۸). «تحلیل متن سوره مریم بر اساس نظریه کنش گفتاری با تأکید بر الگوی جان سرل». پژوهش‌های ادبی-قرآنی، دوره ۷، شماره ۲- شماره پیاپی ۲۶. صص ۴۵-۶۵. حسینی، معصوم؛ رادمرد، عبدالله. (۱۳۹۴). «تأثیر بافت زمانی - مکانی بر تحلیل کنش گفتار». جستارهای زبانی. دوره ۶، شماره ۳. صص ۶۵-۹۲.
- حوی، سعید. (۱۴۲۴ ق). الاساس فی التفسیر. قاهره: دارالسلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). ولایت فقیه، حکومت اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. دروزه، محمد عزه. (۱۴۲۱ ق). التفسیر الحدیث. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- دسترنج، فاطمه؛ ذوالفقاری، محسن. (۱۳۹۹). «تحلیل ساختار سوره شمس بر مبنای نظریه کنش گفتاری جان سرل». فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی. دوره ۸، شماره ۲. شماره پیاپی ۳۰. صص ۷۱-۹۴.
- رشید رضا، محمد. (۱۴۱۴ ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفه. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. دمشق: دارالفکر.
- زرقانی، مهدی؛ اخلاقی، الهام. (۱۳۹۱). «تحلیل ژانر شطح بر اساس نظریه کنش گفتار». مجله ادبیات عرفانی زنجان. سال سوم. شماره ۶. صص ۶۲-۸۰.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأوقیل فی وجوه التأویل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سرل، جان راجرز. (۱۳۸۵). افعال گفتاری؛ جستاری در فلسفه زبان. ترجمه محمدعلی عبداللهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شمس الدینی گورزانی، مرضیه؛ گلی، مهراناز؛ رضوی دوست، غلامرضا. (۱۴۰۰). «تحلیل متن شناسی سوره زمر بر مبنای نظریه کنش گفتار سرل». مطالعات ادبی متون اسلامی. دوره ۶، شماره ۱۹ - شماره پیاپی ۱۹. صص ۴۹-۷۵.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه. طباطبایی، محمدحسین. (۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری). بیروت: دارالمعرفه. طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷ م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضه مصر.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عقدایی، فاطمه و خاکپور، حسین. (۱۳۹۷). «تحلیل متن شناختی سوره لقمان بر اساس نظریه کنش گفتار سرل». *مطالعات ادبی متون اسلامی*. دوره ۳، شماره ۱۰، صص ۹-۳۵.
فان دایک، تون. (۱۹۹۹م). *علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات*. ترجمه سعید حسن البحیری. قاهره: دارالقاهره للكتاب.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک.
قرشی بنایبی، علی اکبر. (۱۳۹۱). *احسن الحدیث*. قم: نشر نوید اسلام.
قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کاشانی، فتح الله بن شکرالله. (بی تا). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*. تهران: کتابفروشی اسلامیه. کریمی بیرانوند، نادر؛ علی پورعبدلی، شیرمحمد؛ ملکی، یداله. (۱۴۰۳). «تحلیل معنا شناختی قول در قرآن و نقش اقوال مطلوب در ارتباطات اجتماعی». *قرآن و علوم اجتماعی*. (۴). صص ۴۰-۷۱
Doi: ۲۰۲۰/۲۲۰۳۴/۱۰/۱۰/۲۱۶۷۶۰/۲۰۲۵

کوک، گای. (۱۳۸۸). *زبان شناسی کاربردی*. ترجمه مصطفی حسرتی. فریبا غضنفری و عامر قیطوری. کرمانشاه: انتشارات دانشگاه رازی کرمانشاه.

مؤدب، سیدرضا؛ رضایی آدریانی، ابراهیم. (۱۳۹۶). «ضرورت استنباط سبک زندگی از قرآن». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*. دوره ۶، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱، صص ۱۱۱-۱۲۸.

مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار معجی الحسین. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دارالفکر.

مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۵ ق). *التفسیر المبین*. قم: دارالکتاب الاسلامی. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مطوری، حسین. (۱۴۰۰). «تحلیل سوره مرسلات بر پایه نظریه کنش گفتاری تلفیق نظریه‌های آستین و سرل». *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*. شماره ۱۳، صص ۲۰۱-۲۱۹.

ملاابراهیمی، عزت؛ سپهر، ابوالفضل. (۱۴۰۱). «کنش گفتاری سرل در گستره کاربردشناسی زبان (مطالعه موردی سوره یاسین)». *پژوهشنامه تأویلات قرآنی*. دوره ۴، شماره ۸، صص ۱۴۳-۱۶۶.

نحله، محمود احمد. (۲۰۰۳ م). *آفاق الجدیده فی البحث اللغوی المعاصر*. قاهره: دارالمعرفه. نقیب، سیدمحمد؛ یوسفی تازه‌کندی، عباس؛ سازجینی، مرتضی. (۱۳۹۵). «مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم و تمایز آن با پژوهش‌های تطبیقی و تفسیر علمی». *مجله تفسیر پژوهی اثری*. دوره ۳، شماره ۵، صص ۲۰۹-۱۷۷.

نورمحمدی، حسن؛ فیروز مهر، محمد مهدی. (۱۴۰۲). «پیامدهای اجتماعی حرام خواری در ابعاد اقتصادی و فرهنگی از منظر آموزه‌های قرآن کریم». *قرآن و علوم اجتماعی*. (۳). صص ۵۵-۷۳.

Doi: ۲۰۲۳/۱۸۷۹۸۷/۱۰/۲۲۰۳۴

یول، جورج. (۱۹۸۳م). *کاربردشناسی زبان*. ترجمه‌ی محمد عموزاده و منوچهر توانگر. تهران: سمت. Rationality in Action. Cambridge, MA: MIT Press. (۱۹۷۵). Searl, John

References:

Holy Qur'an

Aghdai, Fatimeh and Khakpour, Hossein. (2018). "Taḥlīl-i Matn-shinākhtī-yi Sūreh-ye Luqmān bar Asāsi Nazariyyeh-i Konish Goftār-i Searle." *Moṭāla'āt-i Adabī-yi Mutūn-i Islāmī*, Vol. 3, No. 10, pp. 9–35.

Amin, Nusrat Begum. (1982). *Tafsīr Makhzan al-'Irfān dar 'Ulūm-i Qur'ān*. Tehran: Nahzat-i Zanān-i Musalmān.

Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. (1997). *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Tāwīl*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

Chapman, Sivan. (2005). *Az Falsafe be Zabān-shināsī*. Tr. Ḥusayn Šāfi. Tehran: Gām-i Nū.

Cook, Guy. (2009). *Zabān-shināsī-yi Karburdī*. Trans. Muṣṭafā Ḥasratī, Farībā Ghazanfarī, and 'Amir Qayṭūrī. Kermanshah: Razi University Press.

Darwaza, Muḥammad 'Izzat. (2000). *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Daṣṭaranj, Fatimeh; Zolfaghari, Mohsen. (2020). "Taḥlīl-i Sākhtār-i Sūreh-ye al-Shams bar Mabnā-i Nazariyye-i Konish-i Goftārī-yi John Searle." *Quarterly Journal of Adabī-Qur'ānī*, 8(2), no. 30, pp. 71–94.

Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn. (1999). *Min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāk.

Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (2000). *al-Tafsīr al-Kabīr (Mafāṭīḥ al-Ghayb)*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ḥasanvand, Soḥbatallah. (2019). "Taḥlīl-i Matn-i Sūreh-ye Maryam bar Asās-i Nazariyye-i Konish-i Goftārī bā Tākīd bar Olgū-ye John Searle." *Quarterly Journal of Adabī-Qur'ānī*, 7(2), no. 26, pp. 45–65.

Ḥusaynī, Ma'sūm; Rādmard, 'Abd Allāh. (2015). "Tāthīr-i Bāft-i Zamānī-Makānī bar Taḥlīl-i Konish-i Goftār." *Jostārḥā-yi Zabānī Journal*, 6(3), pp. 65–92.

Ḥuwayy, Sa'īd. (2003). *al-Asās fī al-Tafsīr*. Cairo: Dār al-Salām.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad Ṭāhir. (2000). *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Beirut: al-Mu'assasa al-Tārīkh al-'Arabī.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm (Ibn Kathīr)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Javadi Amoli, 'Abd Allah. (2018). *Tafsīr Mawḍū'ī-i Qur'ān-i Karīm*. Qom: Isra Publishing Center.

Karimi Beiranvand, Nadir; Alipourabdoli, Shirmohammad; Maliki, Yadoleh. (2024). "Taḥlīl-i Ma'nā-shinākhtī-i Qawl dar Qur'ān wa Naqsh-i Aqwāl-i Maṭlūb dar Irtibāṭāt-i Ijtimā'ī." *Qur'ān wa 'Ulūm-i Ijtimā'ī*, 4(4), pp. 40–71. DOI: 10.22034/arq.2025.216760

Kāshānī, Faṭḥ-Allāh ibn Shukr-Allāh. (n.d.). *Manhaj al-Šādiqīn fī Ilzām al-Mukhālīfīn*. Tehran: Kitābḥāyeh-i Islāmiyyah.

Khomeini, Ruhollah. (1999). *Wilāyat-i Faqīh: Ḥukūmat-i Islāmī*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Makārim Shīrāzī, Nāšir. (1992). *Tafsīr-i Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Fikr.

Moadib, Seyyed Reza; Rezaei Adriani, Ibrahim. (2017). "Ḍarūrat-i Istinbāt-i Sabk-i Zindigī az Qur'ān." *Research Journal of Tafsīr wa Zabān-i Qur'ān*, Vol. 6, No. 1 (Serial No. 11), pp. 111–128.

Molla Ibrahim, Ezzat; Sepehr, Abolfazl. (2022). "Konish Goftār-i Searle dar Goštāreh-i Karbord-shināsī-i Zabān (Moṭāle'eh-i Mowridī: Sūreh-ye Yāsīn)." *Journal of Tāwīlāt-i Qur'ānī*, Vol. 4, No. 8, pp. 143–166.

Motouri, Hossein. (2021). "Taḥlīl-i Sūreh-ye al-Mursalāt bar Pāyeh-i Nazariyyeh-i Konish Goftār-i Talfīq-i Nazariyyeh-hā-i Auṣṭin va Searle." *Āmūzih-hā-i Tarbiyatī dar Qur'ān wa*

- Hadīth, No. 13, pp. 201–219.
- Mudarrisī, Muḥammad-Taqī. (1998). *Min Hudā al-Qur'ān*. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn.
- Mughniyah, Muḥammad Jawād. (2004). *al-Tafsīr al-Mubīn*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Naḥlah, Maḥmūd Aḥmad. (2003). *Āfāq al-Jadīdah fī al-Baḥth al-Lughawī al-Mu'āṣir*. Cairo: Dār al-Ma'rifa.
- Naqīb, Sayyid-Muḥammad; Yūsufī Tāzah-Kandī, 'Abbās; Sāzjīnī, Murteza. (2016). "Moṭāla'āt-i Miyyān-reshteh'ī-yi Qur'ān-i Karīm va Tamāyuz-i ān bā Pazhūhish-hā-yi Taṭbīqī va Tafsīr-i 'Ilmī." *Journal of Tafsīrpazhūhī-i Atharī*, Vol. 3, No. 5, pp. 177–209.
- Nūr-Muḥammadī, Ḥasan; Firūzmehr, Muḥammad-Mehdi. (2023). "Payāmad-hā-yi Ijtimā'ī-yi Ḥarām-khārī dar ab'ād-i Iqtisādī va Farhangī az Manzar-i Āmūzeh-hā-yi Qur'ān-i Karīm." *Qur'ān wa 'Ulūm-i Ijtimā'ī*, 3(3), pp. 55–73. DOI: 10.22034/arq.2023.187987
- Qummī Mashhadī, Muḥammad ibn Muḥammad Riḍā. (1989). *Tafsīr Kanz al-Daqā'iq wa-baḥr al-Gharā'ib*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Qurashī Banā'ī, 'Alī-Akbar. (2012). *Aḥsan al-Ḥadīth*. Qom: Navid-i Islam Press.
- Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Tehran: Nasir Khosrow.
- Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1993). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Shahīr bi-Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Searl, John. (1975). *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press.
- Searle, John Rogers. (2006). *Af'āl-i Goftārī; Joštārī dar Falsafe-i Zabān*. Tr. Muḥammad-'Alī 'Abdullāhī. Qom: Research Institute for Islamic Culture and Sciences.
- Shams-edini Gorzanagi, Marzieh; Goli, Mehrnaz; Razavidooost, Gholamreza. (2021). "Taḥlīl-i Matn-shinākhtī-i Sūreh-ye al-Zumar bar Mabnā-i Nazariyyeh-yi Konish Goftār-i Searle." *Moṭāla'āt-i Adabī-yi Mutūn-i Islāmī*, Vol. 6, No. 19 (Serial No. 19), pp. 49–75.
- Šiddīq-Ḥasan Khān, Muḥammad Šiddīq. (2000). *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāšid al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Tabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1992). *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Beirut: Dār al-Ma'rifa.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (1970). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nasir Khosrow.
- Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. (1997). *al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qur'ān al-Karīm*. Cairo: Naḥdat Miṣr.
- Tha'ālibī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1997). *Jawāhir al-Ḥisān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Van Dijk, Theon. (1999). *'Ilm al-Naṣṣ: Madkhal Mutadakhil al-Ikhtiṣāṣāt*. Trans. Sa'īd Ḥasan al-Buḥayrī. Cairo: Dār al-Qāhirah li-l-Kitāb.
- Yule, George. (1983). *Karbord-shināsī-yi Zabān*. Trans. Muḥammad 'Amūzādeh and Manuchehr Tawangar. Tehran: SAMT Publications.
- Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa-'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tawīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Zarghani, Mehdi; Akhlaqi, Elham. (2012). "Taḥlīl-i Jānri Shaf'ī bar Asās-i Nazariyye-i Konish-i Goftār." *Journal of Adabīyāt-i 'Irfānī-i Zanjān*, 3(6), pp. 62–80.
- Zuḥaylī, Wahba. (1990). *al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīda wa-al-Sharī'a wa-al-Manhaj*. Damascus: Dār al-Fikr.

| Extended Abstract |

A Cognitive-Textual Approach to the Social Verses of the Qur'an Based on John Searle's Speech Act Theory

Zohreh Babaahmadi Milani, Abdolvahid Navidi

Research Objective: This study aims to conduct a textological analysis of the social verses of the Qur'an based on John Searle's speech act theory. Its primary objective is to uncover the linguistic and social functions of these verses and to elucidate their role in guiding, reforming, and directing the individual and collective behavior of the Islamic community. Adopting an interdisciplinary approach, the study seeks to reveal the latent communicative and semantic dimensions of 120 selected social verses, demonstrating how the Qur'an employs various types of speech acts—assertive, directive, expressive, declarative, and commissive—to convey its social messages.

Research Methodology: The study was conducted using a descriptive-analytical method, employing qualitative content analysis. The sample consisted of 120 social verses randomly selected based on the book "Tafsir-e Mawdu'i-ye Qur'an-e Karim: Jami'eh dar Qur'an" (Thematic Exegesis of the Holy Qur'an: Society in the Qur'an) by Ayatollah Javadi Amuli. These verses were divided into smaller semantic units, resulting in a total of 266 utterances. Each utterance was then coded according to John Searle's Speech Act Theory and classified into five categories of speech acts. The frequency percentage of each type of speech act was calculated using descriptive statistics.

Findings: The findings indicate that two types of speech acts—assertive (35.71%) and directive (34.59%)—constitute the largest share of the social verses. These are followed by expressive (13.16%), declarative (9.77%), and commissive (6.77%) acts, respectively. Assertive acts are primarily employed to state religious truths, explain rulings, and describe the conditions of believers and disbelievers. Directive acts include exhortations and recommendations, commands and prohibitions, warnings, reproachful questions, and negations, all aimed at encouraging or discouraging specific behaviors. Expressive acts are used to convey emotions such as anger, affection, supplication, satisfaction, or aversion, with the purpose of exerting a deeper impact on the audience. Declarative acts serve to announce new legal or social rulings and to introduce or classify individuals and groups. Finally, commissive acts are utilized to express divine promises, threats, and oaths.

Conclusion: The results demonstrate that the social verses of the Qur'an, through a deliberate combination of speech acts—particularly assertive and directive—convey over 70% of their messages in the form of explaining realities and guiding the practical conduct of society. The other types of speech acts play a complementary role in transmitting divine values, generating motivation or warning, and consolidating social rulings. This indicates that, in the social domain, the Qur'an maintains a balance be-

tween theoretical enlightenment and the call to action. Furthermore, the application of John Searle's Speech Act Theory enables a more precise understanding of the linguistic and functional dimensions of these verses and can contribute to the development of innovative approaches to social exegesis and the practical application of Qur'anic teachings in addressing contemporary societal issues.

Keywords: Social Verses of the Qur'an; Cognitive-Textual Analysis; Speech Act Theory; John Searle

Individual and Social Impediments to Benevolence from the Perspective of the Holy Qur'an

Shahaboddin Vahidi Mehrjerdi ¹

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran
vahidi@meybod.ac.ir

Abstract

The manner of addressing social and public issues is among the priority topics in the field of applied research. Benevolence is one of the esteemed concepts that, within religious teachings—particularly in the Holy Qur'an—has been emphasized and enjoined. According to the explicit statements of the Holy Qur'an, true believers are those who constantly strive to adorn themselves with the qualities of benevolence and righteousness. Benevolence, understood as the performance of virtuous deeds, encompasses a wide range of manifestations, and in Islamic sources it is referred to as *ihsān*. Examples of such instances include financial and material assistance as well as the construction of public and charitable institutions. Thus, the concept of benevolence has extensive functions in individual, social, cultural, and spiritual domains. Nevertheless, there are always factors that hinder the performance of virtuous acts. These deterrent factors sometimes assume an individual aspect and at other times a social one. The findings of the study indicate that in religious teachings—particularly in the Holy Qur'an—factors such as miserliness, arrogance, and baseness are identified as individual obstacles to benevolence. Likewise, factors such as the misdefinition of benevolence, the absence of a culture of trust among individuals and within social institutions, as well as social and religious disputes and divisions, are identified as societal obstacles. In the present article, this issue is examined as a fundamental question with reference to the Qur'an. The study has been conducted through library sources and by employing a descriptive-analytical method, with the aim of examining the individual and social obstacles to benevolence from the perspective of the Qur'an.

Keywords: Benevolence; *Ihsān*; Righteous Deed; Qur'an; Individual Impediments; Social Impediments.

Received: 2024-09-29 | Received in revised form: 2025-06-08 | Accepted: 2025-08-18 | Published online: 2025-06-22

◆ How to cite: Vahidi Mehrjerdi, Shahaboddin(1404SH): Individual and Social Impediments to Benevolence from the Perspective of the Holy Qur'an, *quran and social sciences*, 2(18), p68-93, 10.22034/arq.2025.480367.1387

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری از دیدگاه قرآن کریم

شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی^۱ ID

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران | vahidi@meybod.ac.ir

چکیده

شیوه حل مسائل اجتماعی و عمومی یکی از موضوعات اولویت‌دار در حوزه‌ی پژوهش‌های کاربردی است. نیکوکاری از جمله مفاهیم ارزشمندی محسوب می‌شود که در آموزه‌های دینی، به‌ویژه در قرآن کریم، مورد توجه و سفارش قرار گرفته است. به صراحت قرآن کریم، مؤمنان واقعی کسانی هستند که همواره می‌کوشند خود را به صفات احسان و نیکوکاری آراسته سازند. نیکوکاری که انجام یک فعل خیر است، مصادیق بسیار گسترده‌ای دارد و در منابع اسلامی از آن با عنوان «احسان» یاد شده است. نمونه‌هایی از این مصادیق شامل کمک‌های مالی و مادی و همچنین ساخت بناهای عمومی و عام‌المنفعه است؛ از این رو مفهوم نیکوکاری کارکردهای فراوانی در زمینه‌های فردی، اجتماعی، فرهنگی و معنوی دارد. با این حال، همواره مسائلی وجود دارند که مانع انجام کار خیر می‌شوند. این عوامل بازدارنده گاه جنبه فردی و گاه جنبه اجتماعی دارند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در آموزه‌های دینی به‌ویژه قرآن کریم، عواملی مانند بخل، تکبر و فرومایگی به‌عنوان موانع فردی نیکوکاری معرفی شده‌اند و عواملی مانند تعریف نادرست نیکوکاری، عدم وجود فرهنگ اعتماد در بین افراد و نهادهای جامعه، اختلافات و تفرقه‌های اجتماعی و دینی به‌عنوان موانع اجتماعی معرفی شده‌اند. در مقاله‌ی حاضر این مسئله به‌عنوان یک پرسش اساسی، با استناد به قرآن کریم مورد کاوش قرار گرفته است. پژوهش پیش رو با بررسی منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و هدف آن، بررسی موانع اجتماعی و فردی نیکوکاری از دیدگاه قرآن است. **کلیدواژه‌ها:** نیکوکاری، احسان، خیر، قرآن، موانع فردی، موانع اجتماعی.



پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

◆ استناد به این مقاله: وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین (۱۴۰۴): «موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری از دیدگاه قرآن کریم»، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۲(۱۸)، ۶۸-۹۳ | [10.22034/arq.2025.480367.1387](https://doi.org/10.22034/arq.2025.480367.1387)

© ۲۰۲۵ نوع مقاله: پژوهشی ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. مقدمه

نیکوکاری ویژه‌ی انسان‌هایی است که مسیر هدایت الهی را طی کرده و با انفاق، همدلی و یاری‌رساندن به دیگران از صفات ناشایست و ناپسند مانند بخل و تکبر دوری گزیده‌اند. انسان برای برآوردن نیازهای خود ذاتاً گرایش به زندگی اجتماعی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۱۴). اگر در این اجتماع امر خطیر نیکوکاری اعم از فردی و اجتماعی وجود داشته باشد و افراد انسانی از حداقل امکانات زندگی برخوردار باشند، جامعه‌ای مبتنی بر آیات قرآنی شکل می‌گیرد. در قرآن نیز آمده است: « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... » (نحل: ۹۰)؛ خداوند امر می‌کند به عدل و احسان. عدل شهادت به لا اله الا الله است و احسان ایستادن و انجام واجبات و اعطا کردن به نزدیکان است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۱۸). مطابق با اصول اعتقادی و شریعت دینی در آیات قرآن درباره‌ی حقوقی برخی از مسلمانان بر برخی دیگر تأکید شده است؛ مانند برادری، تناصح، عدل، احسان، همدلی، نیکوکاری و کمک‌رسانی به دیگران اشاره کرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۵۸). در بیان ارزش، اعتبار و اهمیت احسان و نیکوکاری از نظر اجتماعی همین بس که پایه‌های استوار خانواده به‌عنوان بنیادی‌ترین نهاد اجتماعی بر این اصل بنا نهاده شده است و اجتماع نیز برای استقرار و استحکام خود به احسان نیازمند است. 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 (محمدی و صائمی، ۱۴۰۳: ۱۷).

بر این اساس، پاسخ به این پرسش ضروری است که موانع اجتماعی و فردی نیکوکاری از دیدگاه قرآن چیست؟ پژوهشگری که قصد دارد بر اساس قرآن راه‌حل‌هایی برای مسائل اجتماعی پیرامون خود اصطیاد کند، به این منابع مراجعه کرده و با تحلیل و سنجش آن‌ها به پاسخ مناسب دست می‌یابد. او در راستای توسعه و سازندگی جامعه، از توصیه‌ها و راهنمایی‌های قرآنی بهره می‌برد و هر یک از آن‌ها را به‌منظور ایجاد زندگی انسانی و اجتماعی مبتنی بر قرآن مورد توجه قرار می‌دهد.

سیر تاریخی نزول قرآن نشان‌دهنده این است که اولین تلاش‌های قرآن، ایجاد جامعه‌ای پویا بوده است که انسان را به تعالی و تکامل برساند. بدین منظور، قرآن به بیان اصولی پرداخته است که جامعه را به این هدف سوق داده و زمینه‌ساز تکامل انسانی می‌شود؛ مانند رسیدگی به نیازمندی‌های افراد و برآوردن آن‌ها (بقره: ۲۶۷؛ منافقون: ۱۰)، اعطای وام (حدید: ۱۱) و مهلت دادن برای ادای آن (بقره: ۲۸۰)، احسان و نیکوکاری (بقره: ۱۹۵) و بخشش محترمانه به محرومان و نه از سر ترحم و همراه با منت و اذیت و فخرفروشی (بقره: ۲۶۲ و ۲۶۴) بلکه از سر صاحب حق و شریک دانستن فقیران در ثروت خود (معارج: ۲۵-۲۴)، بوده است. به‌عنوان نمونه یکی از مبانی خاص تفسیر اجتماعی، «نقش عقل در فهم و تبیین و اجرای دیدگاه‌های اجتماعی قرآن کریم» است (احمدزاده، ۱۴۰۴: ۱۳۲).

توصیه‌های فراوان قرآن به امر نیکوکاری نشان‌گر اهمیت این موضوع است. به‌عنوان مثال درباره ضرورت و نیز تأثیر انفاق: «وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» (منافقون: ۱۰)؛ از آنچه روزی شما گردانیده‌ایم، انفاق کنید، پیش از آنکه یکی از شما را مرگ فرارسد و بگوید: پروردگارا، چرا تا مدتی بیشتر [اجل] مرا به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و از نیکوکاران باشم؟. در این زمینه، قرآن در آیات متعددی انسان را به این امر آگاه نموده است (بقره: ۲۶۷، حدید: ۱۱، بقره: ۲۸۰، معارج: ۲۴-۲۵، بقره: ۱۹۵ و ۲۶۷). می‌توان گفت: نیکوکاری به‌صورت یک مفهوم مبنایی در بعد اخلاق اسلامی نیز به‌کاررفته است. قرآن در این باره می‌فرماید: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء: ۷)؛ اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود [بد نموده‌اید]؛ زیرا انسان در این فرآیند به نیازهای روحی و معنوی خود پاسخ می‌دهد و در واقع خود را در کنار اجتماع می‌بیند و با جذب دل‌ها، از نقص به کمال می‌رسد و در کنار آن به خواسته‌های حیاتی و مادی خود نیز دست می‌یابد. اجتماع بدون ایجاد عناصر و مؤلفه‌های همگرایی، نوع‌دوستی، کمک و تعاون، گذشت و عفو، رعایت قوانین و محافظت بر آن، نه پدیدار می‌شود و نه پایدار می‌ماند؛

بنابراین اگر اکثریت افراد از این خصوصیات بهره‌مند و برخوردار نباشند، نه تنها واگرایی اجتماعی رخ می‌دهد؛ بلکه شاید بتوان گفت موجبات فروپاشی اجتماعی، جنگ و درنهایت نابودی جامعه خواهد شد. هدف پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، پاسخ به این پرسش است که چه علل و عوامل فردی و اجتماعی مانع از اقدام نیکوکارانه افراد می‌گردد؟ یافته‌های پژوهش به عواملی چون بخل، تکبر، فرومایگی، خودخواهی عدم وجود فرهنگ اعتماد و تعریف نادرست از نیکوکاری اشاره دارد.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی نیکوکاری و شیوه‌های آن به‌طور اخلاقی، مطالب فراوانی نگاشته شده است اما تحقیقات انجام‌شده در این حیطه، عموماً از نشریات عمومی‌اند که جنبه تبلیغی و ترویجی دارند و تحقیقات جدی درباره‌ی موانع نیکوکاری صورت نگرفته است. به‌عنوان مثال می‌توان به این مقالات اشاره کرد:

فجری (۱۳۹۳) در مقاله «احسان و نیکوکاری در قرآن و سنت» به جنبه‌ی تبلیغی احسان و نیکوکاری پرداخته و مسئله‌ی موانع، مدنظر آن نیست. احمدی (۱۳۹۹) در مقاله «شرح و تفسیر احسان و نیکوکاری از منظر قرآن و روایات» نیز صرفاً درباره‌ی احسان و نیکوکاری مطالبی عمومی عرضه کرده و به ریشه‌یابی عواملی که باعث منع نیکوکاری می‌شوند، پرداخته است. حسین زاده (۱۳۹۷) در مقاله «روش‌ها و مدل‌های احسان و نیکوکاری در قرآن» متمرکز بر شکل و صورت نیکوکاری است. اینکه به چه اشکالی می‌توان به این مهم پرداخت و مسئله‌ی مبنایی موانع نیکوکاری مدنظر نویسنده نیست. دبیریان (۱۴۰۱) در پایان‌نامه «بررسی مؤلفه‌های معناشناختی مفاهیم مرتبط با مددکاری، مددجویی و نیکوکاری در قرآن» گرچه مستقلاً بحث نیکوکاری و مددجویی را در قرآن و روایات پی گرفته است؛ اما ابعاد فردی و اجتماعی که مانع از انجام کار خیر می‌شود، مورد اشاره قرار نگرفته است. با توجه به پیشینه، تحقیق پیش رو تلاشی است تا با نگاه قرآن به موانع فردی و اجتماعی نیکوکاری پرداخته شود.

۳. مفهوم شناسی نیکوکاری

در قرآن از نیکوکاری با واژه‌ی «احسان» یاد می‌شود. این کلمه در نگرش قرآنی، چنان معنای گسترده‌ای دارد که تمام خیرها را در برمی‌گیرد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۲: ۱۶) احسان برگرفته از «حسن» است که در دو معنای نعمت بخشیدن به دیگری و احسان در کار و عمل، کاربرد دارد. راغب اصفهانی در کتاب مفردات خود این دو معنا را برای احسان ذکر کرده است: بخشش و انعام بر غیر و دیگران مثل عبارت - أَحْسِنُ إِلَىٰ فُلَانٍ: به او نیکی کرد؛ و دیگر: احسان در کار و عمل به این معنی که کسی علم نیکوئی را بیاموزد یا عمل نیکی را انجام دهد و بر این اساس است کلام علی (ع) که «النَّاسُ أُنْبَاءُ مَا يُحْسِنُونَ»؛ یعنی مردم به کارهای شایسته و نیکی نسبت داده می‌شوند که می‌آموزند یا به آن عمل می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۲۳۵).

مشتقات این واژه در قرآن به صورت حَسَن، حَسَنَه، حَسَنَات، حُسْنی، محسن، أَحْسَن به کاررفته است. این واژه به معنای انجام دادن کار نیک. در آیاتی، عاملان آن را به‌عنوان محسن موردستایش قرار داده است مانند «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَآظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۴)؛ همانا که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرومی‌برند و از مردم درمی‌گذرند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد. از این آیه به دست می‌آید که احسان و نیکی کردن، فعلی است که افراد قادر به انجام آن هستند و هر کس نعمتی در اختیار دارد می‌تواند، بخشی هرچند اندک از آن را به دیگری ببخشد بی‌آنکه انتظاری داشته باشد یا منتی بر او گذارد، چنان که می‌تواند با گذشت نسبت به حقی از خود نیز به دیگران احسان کند.

احسان در ذهن عموم مردم جامعه، همان کمک مالی و نیز انفاق و صدقه است؛ اما تعریفی که در آیات متعدد قرآن از احسان بیان شده است دایره‌ی گسترده‌تری را شامل می‌شود؛ که با بیان مصادیق مختلف نیکوکاری در موضوعات ذیل روشن‌تر خواهد شد.

۴. مصادیق نیکوکاری

مصادیق نیکوکاری در قرآن کریم به صورت‌های مختلف بیان شده است، مانند احسان به والدین (احقاف: ۱۵ و بقره ۸۳) و احسان به مسکینان (بقره: ۸۳) و همچنین انفاق (آل عمران: ۱۳۴)، زکات (لقمان: ۳ و ۴) و تأمین کردن زندگی محرومان (ذاریات: ۱۶ و ۱۹). امیدواری به خدا (مائده: ۸۴ - ۸۵)، ایمان (کهف: ۳۰)، تقوا و پرهیزگاری (یوسف: ۹۰؛ رسالات: ۴۱ - ۴۴)، تواضع و فروتنی (مائده: ۸۲ - ۸۴)، شب‌زنده‌داری و جهد برای عبادت و تفکر (ذاریات: ۵۱ / ۱۶ - ۱۷)، جهاد در راه خدا و تحمّل سختی‌های آن (توبه: ۱۲۰ و عنکبوت: ۶۹)، خیرخواهی برای خدا و حضرت رسول (ص) (توبه: ۹۱)، دعا و نیایش (مائده: ۸۳ - ۸۵ و اعراف: ۵۶)، دعوت به توحید (صافات: ۱۲۵ - ۱۳۱)، دوستی اهل بیت پیامبر (ع) (شوری: ۲۳)، صبر در امور (یوسف: ۹۰)، صلح و سازگاری (نساء: ۱۲۸)، عفو و گذشت و بخشش از خطای مردم (آل عمران: ۱۳۴ و مائده: ۱۳)، انجام وظیفه و امثال امر الهی (صافات: ۱۰۲ - ۱۰۵)، نماز (هود: ۱۱۴ و ۱۱۵؛ لقمان: ۳ و ۴)، عمل صالح (کهف: ۳۰)، رعایت حال کهن سالان (یوسف: ۷۸)، تأمین محرومان (ذاریات: ۱۶ - ۱۹)، پاسخ به پرسش دیگران و تعبیر رؤیا (یوسف: ۳۶)، پرداخت زکات و واجبات مالی (لقمان: ۳ و ۴). در بیان ابعاد و مصادیق نیکوکاری (اعم از مادی یا معنوی) یادآوری این نکته لازم است که معیار و روش ما برای استخراج و بیان این مؤلفه‌ها بر اساس آیات قرآن و معانی‌ای است که از احسان و نیکوکاری به ذهن متبادر می‌شود. ابعاد و مصادیق نیکوکاری که در آیات قرآن بر آن تأکید شده است می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) انفاق

انفاق از ریشه «ن-ف-ق» است و راغب آن را به معنی «کم‌شدن» بیان کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۰۲). در قرآن به معنی بخشش مال به فقیران برای کسب رضای خداست: «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَدَىٰ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره: ۲۶۲)؛ کسانی که اموالشان را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس منت و آزاری به دنبال انفاقشان نمی‌آورند، برای آنان نزد پروردگارشان پاداشی شایسته و مناسب است و

نه بی‌می بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند.

علامه طباطبایی انفاق را جزو حق‌الله و حق‌الناس می‌داند و بر دودسته می‌شمارد: انفاق واجب مانند زکات، خمس و کفاره گناهان و انفاق مستحب مانند صدقات، بخشش‌ها و وقف‌ها که واجب نیستند. او دلایل اصلی تأکید بر انفاق را تعدیل ثروت‌ها، کم کردن فاصله طبقاتی و ایجاد برادری بین مسلمین می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۵۸۴). سوره‌ی مبارکه «انسان» که سند عظمت و شکوه ائمه‌ی اهل بیت (ع) است، رمز این عظمت را در انفاق آنچه موردعلاقه‌ی آنان بود، معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان: ۸) و غذای (خود) را با اینکه به آن علاقه (و نیاز) دارند به «مسکین» و «یتیم» و «اسیر» می‌دهند. اطعام اهل بیت (ع) اقدامی ساده و معمولی نبود بلکه همراه با ایشار در شرایط نیاز شدید صورت می‌گرفت. از سوی دیگر، این اطعام محدود به گروه خاصی نبود، بلکه طیف گسترده‌ای از نیازمندان، از جمله مسکین، یتیم و اسیر را در برمی‌گرفت. بدین ترتیب، رحمت و بخشش آنان عام و خدمتشان بسیار گسترده بود. ضمیر در «حُبِّهِ» به طعام بازمی‌گردد، یعنی در عین اینکه علاقه به طعام دارند آن را انفاق می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۵: ۳۵۳-۳۵۲)؛ و همچنین آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران: ۹۲)؛ هرگز به نیکوکاری نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید. دو واژه‌ی اطعام و صدقه در این پژوهش به علت هم‌پوشانی با واژه‌ی انفاق تحت عنوان انفاق بیان می‌شوند. بخشندگی و نیکوکاری مالی همچنین می‌تواند در قالب اطعام صورت پذیرد.

ب) ایشار

واژه ایشار از ریشه «ا ث ر» به معنای مقدم شمردن دیگری بر خود در کسب سود و منفعتی یا پرهیز از ضرر و زیانی است که نهایت برادری و دوستی بین دو نفر را نشان می‌دهد (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱: ۷۰)؛ ترجیح دادن نفع دیگری یا دیگران بر نفع خود و مقدم شمردن دیگری بر خود در کسب سود و منفعتی یا پرهیز از ضرر و زیانی است که نهایت برادری و دوستی بین دو نفر را نشان می‌دهد

(مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ۵: ۱۶۷). ایشار یکی دیگر از مصادیق نیکی است که علاوه بر جنبه‌ی مادی، جنبه‌ی معنوی هم دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۹)؛ و هرچند در خودشان احتیاجی [مبرم] باشد، دیگران را بر خودشان مقدم می‌دارند. قرآن انجام عمل شایسته ایشار و فداکاری را این چنین بیان می‌دارد: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يَحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يوقْ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر: ۹)؛ و [نیز] کسانی که قبل از [مهاجران] در [مدینه] جای گرفته و ایمان آورده‌اند هرکس را که به‌سوی آنان کوچ کرده دوست دارند و نسبت به آنچه به ایشان داده‌شده است در دل‌هایشان حسدی نمی‌یابند و هرچند در خودشان احتیاجی [مبرم] باشد آن‌ها را بر خودشان مقدم می‌دارند و هر کس از خست نفس خود مصون ماند ایشان‌اند که رستگاران‌اند. کلمه‌ی «خصاصة» در این آیه به معنای فقر و حاجت است. مراد آن است که باآنکه خودشان نیازمند بودند ولی باز ایشار می‌کردند؛ بنابراین ایشار حکایت از بخششی دارد که شخص خود بدان محتاج است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۵۷).

ج) نیکی‌های ماندگار

در قرآن هر عملی که در آن وجه الهی عمل مراعات شده باشد، حتی قدرت و ثروت به‌عنوان نیکی‌های ماندگار مطرح می‌شود: «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلًا» (کهف: ۴۶)؛ مال و پسران زیور زندگی دنیایند و نیکی‌های ماندگار از نظر پاداش نزد پروردگارت بهتر و از نظر امید [نیز] بهتر است. هرچند که دل‌های بشر علاقه به مال و فرزند دارد و همه مشتاق و متمایل به‌سوی آن‌اند و انتظار انتفاع از آن را دارند و آرزوهایشان بر اساس آن دور می‌زند؛ ولی زینتی زودگذر و فریبنده هستند که آن منافع و خیراتی که از آن‌ها انتظار می‌رود ندارند و همه‌ی آرزوهایی را که آدمی از آن‌ها دارد برآورده نمی‌سازند. مراد از «نیکی‌های ماندگار» اعمال نیک است؛ زیرا اعمال انسان،

برای انسان نزد خدا محفوظ است. اعمال آدمی برای آدمی باقی می ماند. اگر صالح باشد «باقیات الصالحات» خواهد بود و این گونه اعمال نزد خدا ثواب بهتری دارد، چون خدای تعالی در قبال آن به هر کس که آن را انجام دهد، جزای خیر می دهد و نیز نزد خدا بهترین آرزو را متضمن است، چون آنچه از رحمت و کرامت خدا در برابر آن عمل انتظار می رود و آن ثواب و اجری که از آن توقع دارند بی کم و کاست و کاست به آدمی می رسد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۱۸-۳۱۹).

۵. موانع فردی نیکوکاری

از موانع فردی نیکوکاری در آیات قرآن می توان به موضوعاتی چون: فرومایگی، تکبر، تفاخر و بخل اشاره کرد.

الف) فرومایگی

فرومایگی و پستی یکی از رذایل اخلاقی است که در برخی از انسانها وجود دارد. از دیدگاه قرآن از نشانه های افراد فرومایه زیاد سوگند خوردن است، «وَلَا تُطْعَمُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ» (قلم: ۱۰). از هر فرومایه ای که بسیار سوگند می خورد، پیروی مکن؛ و دیگر این که مانع از نیکوکاری افراد می شوند و مردم را از کار نیک باز می دارند؛ «مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ» (قلم: ۱۲). به شدت بازدارنده [مردم] از کار خیر و متجاوز و گنهکار است و علاقه بسیار به مال و ثروت اندوزی دارند «وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸) و همانا او نسبت به ثروت و مال سخت علاقه مند است. افراد فرومایه به دست آوردن مال را هدف نهایی خلقت خود می دانند و به خاطر حرص و ولع به مال و دوستی مال و ثروت، کرامت، ارزش و عواطف انسانی برای آنها هیچ معنایی ندارد و تنها چیزی که برای آنها ارزش محسوب می شود و آن را به رسمیت می شناسند مال و ثروت است. «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰) و سخت فریفته و مایل به مال دنیا می باشید (و به ثواب آخرت هیچ نمی پردازید). در جامعه قرآنی، اصل بر آن است که افراد سخاوتمند و نیکوکار باشند، نه فرومایه و بخیل - این که نیکوکاری و کمک، مادی باشد یا غیرمادی تفاوتی نمی کند -

با این حال، در جوامع انسانی افرادی هستند که برخلاف این اصل قرآنی، بخیل و فرومایه‌اند. «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء: ۳۷). همان گروه که بخل می‌ورزند و مردم را به بخل وادار می‌کنند و آنچه را که خدا از فضل خود به آن‌ها بخشیده (از آیات و احکام آسمانی) کتمان می‌کنند و ما برای کافران عذابی خوارکننده مهیا داشته‌ایم. «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸) و همانا او نسبت به ثروت و مال سخت علاقه‌مند است. این فرومایگی یکی از موانع اصلی نیکوکاری به شمار می‌رود؛ زیرا ارزش هر کس به کاری است که انجام می‌دهد. انسان‌های نیک به اعمال و رفتار پسندیده‌شان و انسان‌های بد به رفتار و منش ناپسندشان شناخته می‌شوند؛ اما رفتارهایی که از انسان‌ها سر می‌زند، منشأ درونی دارد. رفتار جوانمردانه و همراه با از خودگذشتگی و ایثار و تواضع، نشان از ویژگی درونی و بزرگواری آن فرد دارد و برعکس رفتارهای ناپسند حکایت از ضعف وجودی او دارد؛ بنابراین می‌توان گفت اگر کسی دست به انجام عمل نیکویی بزند، وسعت نظر و گستره وجودی و نفسانی دارد و انسان‌های فرومایه به علت مال دوستی بیش از حد معمولاً کار نیک انجام نمی‌دهند؛ چون از نابودی و کم شدن مال خود می‌ترسند.

ب) تکبر و تفاخر

تکبر و تفاخر بر طبق برخی آیات قرآن از موانع فردی نیکوکاری به حساب می‌آید. واژه تکبر به معنای خودبزرگ‌پنداشتن آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ۴۷) و آن را حالتی نفسانی دانسته‌اند که شخص متکبر دیگران را در برابر خود حقیر و خوار می‌شمارد؛ حالتی که در گفتار و رفتار شخص نمود پیدا می‌کند (نراقی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۸۰) تکبر را از نتایج عجب و غرور که حالتی شخصی است دانسته‌اند؛ زیرا شخص مغرور بدون مقایسه خود با دیگران صرفاً در نفس خود احساس بزرگی و عظمت می‌کند (نراقی، ۱۳۶۶، ۱: ۳۸۰). واژه تفاخر به معنای تفاخر از ریشه «ف-خ-ر» به معنای فخر فروختن، خودبزرگ‌بینی، به خویش بالیدن، خودستایی کردن به ویژگی‌های خاص (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۵: ۴۸) و

مباهات کردن و فخرفروشی به مکارم و مناقبی چون اصل و نسب، عظمت و بزرگی و شرافت و غیر آن (حسینی زبیدی، ۱۳۸۵ ق، ۷: ۳۴۱؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۷۰-۳۶۹). برخی تفاخر را مخصوص مباهات به امور بیرون از ذات انسان مانند مال، جاه و اولاد دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۷۶): بنابراین می‌توان فخور را کسی دانست که مناقب و خوبی‌های خود را برای خودنمایی برمی‌شمرد. قرآن رعایت نکردن حقوق دوستان، خویشاوندان، پدر و مادر، یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان (نساء: ۴ و ۳۶ و ۳۸)، تحقیر مردم و بی‌اعتنایی به عزت و کرامت انسان‌ها (کهف: ۱۸ و ۳۴) را از پیامدهای خودستایی دانسته‌اند.

انسان متکبر و خودخواه خود را از دیگران برتر می‌داند و همه‌چیز را برای خود می‌خواهد و به این دلیل جایی برای نیکی کردن به زیردست خود نمی‌بیند. قرآن کریم تکبر و تفاخر را مانع از انجام نیکوکاری می‌داند: «وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا» (نساء: ۴ و ۳۶): خدا را بپرستید و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر نیکی کنید و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و هم‌نشین و در راه مانده و بردگان خود [نیکی کنید] خدا در این باره می‌فرماید: خدا کسی را که متکبر و فخرفروش است دوست نمی‌دارد. با توجه به این آیه می‌توان گفت انسان‌های متکبر فخور با نعمت‌هایی که خداوند به آنان ارزانی داشته است با فخرفروشی و تکبر خود بر دیگران مانع از نیکی کردن به پدر و مادر و دیگران می‌شود.

ج) بخل

بخل عبارت است از خسیس بودن درجایی که باید خرج کرد و ندادن آنچه را که باید داد و آن‌طرف تفریط است و افراط آن، اسراف است که عبارت است از: خرج کردن آنچه نباید خرج کرد و این دو طرف، مذموم است و وسط آن‌ها که صفت جود و سخا بوده باشد پسندیده و محمود است. (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ۱۱: ۴۷). راغب اصفهانی نیز می‌گوید: بخل، نگه‌داشتن دارایی‌ها از جاهایی

است که حبس از آن، شایسته نیست [و در آنجاها باید مصرف شود]. مقابل آن، بخشش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۰۹). بخل، یکی از صفاتی است که انسان را از انجام عمل نیک و کمک به دیگران محروم می‌کند. برخی بر این باورند که اگر از مال خود به دیگران کمک کنند، خود تنگدست می‌شوند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «الشَّيْطَانُ يُعِدُّكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُّكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۸۶)؛ شیطان، شما را (به هنگام انفاق) وعده فقر و تهیدستی می‌دهد؛ و به فحشا (و زشتی‌ها) امر می‌کند؛ ولی خداوند وعده «آمرزش» و «فزونی» به شما می‌دهد و خداوند، قدرتش وسیع و (به هر چیز) داناست. (به همین دلیل، به وعده‌های خود، وفا می‌کند).

در آیه‌ی دیگری از قرآن در باب بخل می‌فرماید: «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء: ۳۷)؛ همان کسانی که بخل می‌ورزند و مردم را به بخل وامی‌دارند و آنچه را خداوند از فضل خویش بدان‌ها ارزانی داشته پوشیده می‌دارند؛ و برای کافران عذابی خوارکننده آماده کرده‌ایم. در این آیه به دو ویژگی انسان بخیل اشاره دارد یکی این که افراد را با زبان دعوت به بخل می‌کند و دیگر این که با عمل افراد را به بخل وامی‌دارد. علامه طباطبایی درباره بخل ورزیدن و وادار کردن مردم به بخل می‌گوید: «منظور از این جمله این نیست که فقط با زبان به مردم می‌گویند بخل بورزید بلکه با روش عملی خود مردم را به بخل وادار می‌سازند، حال چه اینکه به زبان هم دعوت بکنند یا سکوت نمایند، چون این طایفه همواره دارای ثروت و اموال‌اند و طبیعتاً مردم به کاخ و زندگی آن‌ها تقرب می‌جویند و از دیدن زرق‌وبرق زندگی آن‌ها حالت خضوع و دلدادگی پیدا می‌کنند، پس عمل افراد بخیل خود دعوت‌کننده مردم به بخل است، به بخل امر می‌کند و از انفاق منع می‌نماید و مثل این است که با زبان امر و منع کنند: «الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا» (نساء: ۳۷)؛ همان گروه که بخل می‌ورزند و مردم را به بخل وادار می‌کنند و آنچه را که خدا از فضل خود به آن‌ها بخشیده (از آیات و احکام آسمانی) کتمان می‌کنند

و ما برای کافران عذابی خوارکننده مهیا داشته‌ایم. بر طبق این آیه افراد بخیل در مواردی که باید انفاق کنند، تظاهر به فقر می‌کنند چون از درخواست مردم جهت کمک کردن سخت ناراحت می‌شوند و از سوی دیگر می‌ترسند اگر از دادن مال، خودداری کنند، مردم خونشان را بریزند یا آرامش زندگی‌شان را سلب کنند، برای این که مردم متوجه آنان نشوند، ثروت و اموال لباس پاره می‌پوشند و غذای نامطلوب می‌خورند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۵۶۳-۵۶۴).

درواقع انسان بخیل در مورد سرمایه و اموالش چنین تصویری دارد که بر اساس تلاش و کوشش به این دارایی رسیده و آن را از آثار فضل و رحمت و عطای الهی نمی‌داند. چنانکه در قرآن بیان می‌دارد: «وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ فَيَقُولُ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» (منافقون: ۱۰)؛ و از آنچه روزی شما گردانیده‌ایم انفاق کنید پیش از آنکه یکی از شما را مرگ فرارسد و بگویند پروردگارا چرا تا مدتی بیشتر [اجل] مرا به تأخیر نینداختی تا صدقه دهم و از نیکوکاران باشم.

انسان بخل بر این باور است که با بخشیدن مال و رسیدگی به حوائج مادی و ضروری مردم، از دارایی او کم شده و خود فقیر و محتاج می‌شود. خداوند در مورد کسانی که این تفکر دارند و به دنبال این عقیده در اموال خود بخل می‌ورزند در این آیه چنین بیان می‌دارد: «وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ» (لیل: ۸-۱۱)؛ و اما آنکه بخل ورزید و خود را بی‌نیاز دید و [پاداش] نیکوتر را به دروغ گرفت، بزودی راه دشواری به او خواهیم نمود و چون هلاک شد، [دیگر] مال او به کارش نمی‌آید.

۶. موانع اجتماعی نیکوکاری

از دیگر موانع نیکوکاری می‌توان به موانع اجتماعی نیکوکاری اشاره کرد. این موانع به عواملی اشاره دارد که در سطح جامعه یا ساختارهای اجتماعی وجود دارند و این عوامل باعث می‌شود تا افراد را از مشارکت در فعالیت‌های خیریه و کمک به دیگران بازدارد. شاید بتوان گفت که اغلب این موانع ناشی از

شرایط فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و یا ساختاری جامعه است. برخی از این موانع عبارت‌اند از:

الف) عدم وجود فرهنگ اعتماد

انسان‌ها در هیچ برهه‌ای از تاریخ به‌تنهایی قادر به زندگی نبوده‌اند و بنابراین چاره‌ای جز زندگی اجتماعی نداشته و ندارند. انسان‌ها به‌واسطه نیاز و برآوردن نیازهای خود به دیگر هموعان خود، باید به‌صورت جمعی زندگی کنند و بدین‌وسیله آسایش و آرامش خود را تأمین کنند. این نیازها می‌توانند در قالب نیازهای اجتماعی، روانی، اقتصادی، سیاسی و ... باشند؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌کس مستغنی از تعامل اقتصادی با گروهی دیگر نیست و هیچ‌مردم و حکومتی بی‌نیاز از تعامل با یکدیگر نیستند؛ اما سؤال اینجاست که حلقه مشترکی که باعث می‌شوند این تعاملات با رنگ و قالب‌های گوناگون محقق شوند چیست؟ در جواب باید گفت این «اصل اعتماد» است که اجازه می‌دهد که انسان‌ها بتوانند با هم مشارکت و همکاری داشته باشند. اگر این اصل از زندگی انسان‌ها حذف شود، دیگر هیچ زن و مردی زیر بار زندگی زناشویی با یکدیگر نمی‌روند و هیچ سرمایه‌گذاری دست به کار تولیدی نمی‌زند، مردم به دولت خود در تحقق اهدافش کمک نمی‌کنند و دولت نیز جرئت مشارکت با مردم را ندارد. این اصل در محافل فکری امروز به‌شدت مورد توجه واقع شده و ذهن‌های زیادی در مورد اعتماد و جنبه‌های مختلف آن سرمایه‌گذاری کرده‌اند (پانتام، ۱۳۸۴: ۲۰۳) اعتماد به‌عنوان یکی از عناصر سرمایه اجتماعی (احمدی، ۱۳۸۵: ۲۳۳) در هر مقطعی که باشد می‌تواند اقدام جمعی را تسهیل کند. (پانتام، ۱۳۸۴: ۳۲) به اعتقاد برخی، افزایش سرمایه اجتماعی به سطح بالاتر اعتماد (سیاسی) شهروندان به حکومت یا دیگر مقامات نهادهای اجتماعی بستگی دارد. (پانتام، ۱۳۸۴: ۳۵) در عالم اقتصاد نیز وضع به همین منوال است (پانتام، ۱۳۸۴: ۲۷۷).

قرآن در جامعه سازی قرآنی با بیان آیات متعدد انسان‌ها را دعوت می‌کند تا به کسانی که به کمک مالی نیاز دارند، اعتماد کرده و آن‌ها را از طریق قرض و وام دادن یاری کنند: به‌عنوان مثال: «مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيضَاعِفَهُ

لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (حدید: ۱۱)؛ کیست که به خدا وامی نیکو دهد تا خدا آن را برای او دوچندان کند و او را پاداشی نیکو و باارزش باشد؟ در آیه دیگر آمده است «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ لَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ» (بقره: ۲۶۷)؛ ای اهل ایمان! از پاکیزه‌های آنچه [از راه داد و ستد] به دست آورده‌اید و آنچه [از گیاهان و معادن] برای شما از زمین بیرون آورده‌ایم، انفاق کنید و برای انفاق کردن دنبال مال ناپاک و بی‌ارزش و معیوب نروید؛ درحالی که اگر آن را به‌عنوان حق شما به خود شما می‌دادند، جز [با] چشم‌پوشی [و دلسردی] نمی‌گرفتید و بدانید که خدا، بی‌نیاز و ستوده است. آیه دیگر «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۸۰)؛ و اگر [بدهکار] تنگ‌دست بود [بر شماست که] او را تا هنگام توانایی مهلت دهید؛ و بخشیدن همه وام [و چشم‌پوشی و گذشت از آن در صورتی که توانایی پرداختش را ندارد] اگر [فضیلت و ثوابش را] بدانید برای شما بهتر است. همچنین در آیه دیگر در مورد انفاق از آنچه خداوند به شما داده است چنین بیان می‌دارد: «وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» (منافقون: ۱۰)؛ و از آنچه روزی شما کرده‌ایم انفاق کنید، پیش از آنکه یکی از شما را مرگ در رسد و بگوید: چرا مرا تا مدتی نزدیک مهلت ندادی تا صدقه دهم و از شایستگان باشم؟

در جامعه‌ای که مردم به یکدیگر اعتماد نداشته باشند، اعمال خیرخواهانه کمتر اتفاق می‌افتد به‌عنوان مثال اگر مردمان یک سرزمین یا نیکوکاران جامعه‌ای به مؤسسات خیریه آن جامعه یا سرزمین اعتماد نداشته باشند، هرگز حاضر نمی‌شوند به آن سازمان‌ها یا مؤسسات کمک مالی کنند. اگر مراکزی که جشن‌های نیکوکاری یا جشن عاطفه‌ها را برگزار می‌کنند، نتوانند اعتماد مردم را جلب کنند، قطعاً نمی‌توانند در کارها و اقدامات بزرگ نیکوکاری موفق شوند. به‌عنوان مثال اگر شخص نیکوکاری بخواهد به یتیمان یا نیازمندان یک مدرسه کمک مالی کند یا در تعمیر و ساخت بخشی از مدرسه مشارکت نماید. روشن است که زمانی شخص نیکوکار حاضر به کمک مالی خود به مدرسه می‌شود

که به مدیر و مسئولین اجرایی این کار، اعتماد کافی داشته باشد وگرنه حاضر نمی‌شود کمک مالی خود را در اختیار این افراد قرار دهد. قرآن در جامعه سازی قرآنی در این گونه موارد انسان نیکوکار را امر می‌کند تا به برادر دینی خود اعتماد کند. تا بر اساس آن عمل نیکوکارانه صورت گیرد.

ب) اختلافات و تفرقه‌های اجتماعی - مذهبی

اختلافات اجتماعی و دینی یا مذهبی یکی دیگر از مواردی است که مانع نیکوکاری فردی و اجتماعی می‌شود. اگر سرزمینی دچار یک بلای طبیعی شده باشد، انسان‌های زیادی خود را مسئول بهبود و رفع مشکلات آنان می‌دانند؛ مانند آتش‌سوزی یا زلزله که انتظار می‌رود مناطق متعدد بنا به وظیفه انسانی خود در حد توان به آن منطقه کمک کنند؛ اما در این میان کسانی با اختلافات عقیدتی یا اجتماعی که با مردمان آن منطقه دارند مانع از کمک کردن یا کمک‌رسانی می‌شوند. اختلافات اجتماعی و مذهبی می‌تواند مانع و سد راهی برای انجام اعمال نیکوکارانه شود درحالی‌که انسان‌ها بنا به وظیفه اخلاقی و انسانی خود بایست، مستمندان را دستگیری و نیازمندان را یاری و مساعدت نمایند. قرآن در انجام نیکوکاری و خدمت به نیازمندان، کرامت انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا فَضِيلًا» (اسرا: ۷۰)؛ به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم و به آنان از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم، و آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم.

در قرآن آمده است که برای انجام دادن کار نیک باید بدون در نظر گرفتن اجتماع یا دین و مذهب باشد: «...وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده: ۸)؛ و نباید دشمنی با گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نورزید؛ عدالت کنید که آن به پرهیزکاری نزدیک‌تر است؛ و از خدا پروا کنید؛ زیرا خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. در آیه‌ای دیگر خداوند به پیامبرش می‌گوید با اهل کتاب به‌واسطه یک محور

و کلمه واحد به نام «الله» متحد شوید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو: «ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.» پس اگر [از این پیشنهاد] اعراض کردند، بگویید: «شاهد باشید که ما مسلمانیم [نه شما].»

علامه طباطبایی ذیل تفسیر این آیه می‌نویسد: «در حقیقت دعوت به این است که همه بر معنای یک کلمه متفق و مجتمع شویم، به این معنا که بر مبنای آن کلمه واحده عمل کنیم و اگر نسبت را به خود کلمه داده، برای این بوده که بفهماند کلمه نامبرده چیزی است که همه از آن دم می‌زنند و بر سر همه زبان‌ها است، در بین خود ما مردم هم معمول است که می‌گوییم: مردم در این تصمیم یکدل و یک‌زبان‌اند و این می‌فهماند که در اعتقاد و اعتراف و نشر و اشاعه آن‌همه متحدند، در نتیجه معنای آیه مورد بحث چنین می‌شود: بیایید همه به این کلمه چنگ بزنیم و در نشر و عمل به لوازم آن دست‌به‌دست هم دهیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۸۹)

اجتماع انسانی مجموعه‌ای معنادار، قابل فهم و بالقوه برای رشد است که کیفیت تعامل و روابط با افراد دیگر در تعالی آن نقش مؤثر و مهمی ایفا می‌کند (موسوی و فتاحی زاده، ۱۴۰۴: ۱۴۸). خداوند در جامعه مبتنی بر قرآن می‌خواهد انسان‌ها به واسطه محور واحد (نام او)، اختلافات را کنار نهاده و به وظایف الهی و انسانی خود عمل کنند. در واقع قرآن با این طرز استدلال به ما می‌آموزد، اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف مقدس با شما همکاری کنند، بکوشید لاقلاً در اهداف مهم مشترک همکاری آن‌ها را جلب کنید و آن را پایه‌ای برای پیشبرد اهداف مقدس‌تان قرار دهید. قرآن به همه اهل کتاب اعلام می‌کند: ما و شما در اصل توحید مشترکیم، بیایید دست‌به‌دست هم داده این اصل مشترک را بدون هیچ پیرایه‌ای زنده کنیم و از تفسیرهای نابجا که نتیجه آن شرک و دوری از توحید خالص است خودداری نماییم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۵۹۴)؛

جعفری، بی تا، ۲: ۱۵۰)؛ بنابراین ماسوای هرگونه اختلافی که در باور و دین با سایر امت‌ها داریم، بایست به واسطه اشتراکمان در باور به خداوند یکتا، به وظایفی که او از ما خواسته گردن نهاده و تکالیف الهی و انسانی خود را انجام دهیم. از جمله تکالیف الهی و انسانی که در قرآن به آن سفارش شده است، همین مسئله احسان و نیکوکاری است و انسان‌ها نباید به واسطه این اختلافات از این وظیفه الهی غافل بمانند؛ و در مورد اختلافات درون دینی نیز هشدار می‌دهد و انسان‌ها از این اختلافات که مانع نیکوکاری و کمک‌رسانی به دیگر برادران دینی می‌شود باز می‌دارد (آل عمران: ۱۰۳).

در قرآن علاوه بر این که نیکوکاری یک فعل اخلاقی و مطلوب شمرده می‌شود به آن امر و سفارش هم می‌شود. در اولویت این نیکی بیان می‌دارد که نخست به کسانی باید نیکی کند که به وی نزدیک‌تر هستند؛ مانند احسان به همسر (نساء: ۱۲۸ و بقره: ۲۲۹ و ۲۳۶، والدین (احقاف: ۱۵ و بقره: ۸۳ و نساء: ۳۶)، احسان به خویشان (بقره: ۸۳ و نساء: ۳۶ و نحل: ۹۰) و احسان به همسایگان دور و نزدیک (نساء: ۳۶). نکته بسیار مهم در مورد آیات فوق این است که گرچه تأکید و سفارش به احسان و نیکوکاری بیشتری در حق برخی شده است اما در قرآن نامی از دین و مذهب و گرایش‌های فکری نبرده نشده است و این نشان‌دهنده آن است که در جامعه قرآنی باید به تمام نیازمندان رسیدگی کرد، بدون در نظر گرفتن قومیت، نژاد، مذهب و دین؛ زیرا اگر این موارد لحاظ گردد ممکن است نیکوکاری انجام نشود.

ج) محدود نمودن حوزه نیکوکاری

نیکوکاری دارای مصادیق و ابعاد بسیار زیادی است. یکی از مصادیق آن نیکوکاری مادی و مالی است که شامل موارد متعدد می‌شود، مانند پرداخت زکات، کمک مالی، سیر کردن گرسنه یا فقیر و محتاج، تهیه لباس برای جلوگیری از سرما و سرما، پل‌سازی، ایجاد معابر و راه‌های مورد نیاز افراد جامعه. همچنین ساخت مسجد، بیمارستان، مدرسه، خانه سالمندان و حتی تربیت فرزندان و دانش‌آموزان صالح و صدها مقوله دیگر از این موارد محسوب می‌شود؛ اما اگر نیکوکاری را به

یکی از موارد ذکر شده یا یکی از مصادیق کلی یا جزئی مذکور فرو کاهیم، قطعاً دچار مغالطه و سوء برداشت از مفهوم نیکوکاری شده ایم. این فرو کاهی به نوعی یک فقر فرهنگی و دینی به شمار می رود؛ به گونه ای که فهم نادرست آموزه های دینی و عدم آشنایی درست با مسائل دینی، مانعی بزرگ بر سر راه گسترش فرهنگ دینی و نیکوکاری به شمار می رود (اکبر نژاد، دالوند و حسنوندی، ۱۳۹۲: ۱۴).

قرآن کریم جامعه انسانی را به نیکوکاری امر کرده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری فرمان می دهد) (نحل: ۹۰) خداوند همچنین می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج: ۷۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید، باشد که رستگار شوید. توجه به این نکته ضروری است که دستور خداوند به انجام دادن کارهای نیک محدود به کاری خاص نیست بلکه دستور به «وَافْعَلُوا الْخَيْرَ» شامل هرگونه کار نیک می شود.

۷. نتیجه گیری

آنچه در این پژوهش به آن پرداخته شد تبیین موانع نیکوکاری در آیات قرآنی است که در این زمینه به عوامل بازدارنده ای که جنبه فردی یا اجتماعی دارند می پردازد از جمله موانع فردی فعل نیکوکاری می توان به مواردی مانند بخل، فرومایگی، تکبر و تفاخر اشاره کرد. قرآن بخل را به عنوان یک صفت رذیله نام می برد و آن را مهم ترین عاملی که مانع احسان و نیکوکاری می شود، ذکر می کند.

از دیگر موانع نیکوکاری در این تحقیق به موانع اجتماعی پرداخته شد. در این زمینه با استناد به آیات قرآنی به بیان مواردی چون تعریف نادرست نیکوکاری، عدم وجود فرهنگ اعتماد در بین افراد و نهادهای جامعه، اختلافات و تفرقه های اجتماعی و دینی و حتی فرقه ای پرداخته شد که مانع انجام اعمال نیکوکارانه می شوند. در نهایت برای برطرف کردن این موانع فردی و اجتماعی باید به آیات قرآنی که در توضیح و تبیین این موارد آورده شده مراجعه کرد و با درس آموزی از آن، جامعه ای بدون نیازمند، محقق ساخت.

فهرست منابع

- *قرآن کریم. ترجمه محمدمهدی فولادوند.
- ***نهج البلاغه**. (۱۳۷۹). تدوین سید رضی. ترجمه محمد دشتی. قم: نشر مشهور.
- ***صحیفه کامله سجاده**. (۱۳۸۵). ترجمه و نگارش: جواد فاضل. چاپ هجدهم. تهران: امیرکبیر.
- ابن عاشور، محمدبن طاهر. (۱۴۲۰ق). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۰۸ ق). *لسان العرب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- احمدزاده، سیدمصطفی. (۱۴۰۴). «مبانی تفسیر اجتماعی از جزء نگرایی تا سیستم گرایی». *قرآن و علوم اجتماعی*. (۱)۵. صص ۱۱۸-۱۴۵. Doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۲۲۱۸۹۱.arq/۲۰۲۵
- احمدی، محمدنبی؛ پوررحیم، عطاء. (۱۳۹۹). «شرح و تفسیر احسان و نیکوکاری از منظر قرآن و روایات». *سومین همایش ملی خیر ماندگار*. صص ۱-۲۰.
- احمدی، یعقوب. (۱۳۸۵). «سرمایه اجتماعی، جامعه مدنی و دموکراسی». *مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی*. شماره ۲۲۵ و ۲۲۶. صص ۲۳۲-۲۴۵.
- اسدی، علی. (۱۳۸۹). «سیمای مهر: مفهوم شناسی و مصادیق احسان در قرآن». *مجله معرفت اخلاقی*. سال اول. شماره چهارم. صص ۹۵-۱۱۴.
- اکبرنژاد، مهدی؛ دالوند، فاطمه؛ حسنونندی، محسن. (۱۳۹۲). «کنکاشی پیرامون موانع توسعه فرهنگ دینی با تکیه بر قرآن و حدیث». *نشریه مهندسی فرهنگی*. سال هشتم. شماره ۷۶. صص ۱۰-۲۳.
- پاتام، رابرت و دیگران. (۱۳۸۴). *سرمایه اجتماعی: اعتماد، دموکراسی و توسعه*. ترجمه افشین خاکباز و حسین پویان، به کوشش: کیان تاجبخش. تهران: نشر شیرازه.
- جعفری، یعقوب. (بی تا). *تفسیر کوثر*. هجرت: قم.
- حسین زاده، مریم. (۱۳۹۷). «روش ها و مدل‌های احسان و نیکوکاری در قرآن». *دومین همایش ملی خیر ماندگار*. صص ۱-۸.
- حسینی واسطی زبیدی، محمد بن محمد. (۱۳۸۵ ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالهدایه.
- خوانساری، آقا جمال الدین. (۱۳۶۶). *شرح غرر الحکم*. تهران: دانشگاه تهران.
- دبیریان، پروین. (۱۴۰۱). *بررسی مؤلفه‌های معنایی «مددکاری»، «مددجویی» و «نیکوکاری» در قرآن*. پایان نامه دوره کارشناسی ارشد. دانشگاه شیراز.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۲۴ ق). *ارشاد القلوب المنجی من عمل به من الیم العقاب*. چاپ دوم. تهران: دارالاسوه للطباعه و النشر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داودی. دمشق و بیروت: نشر دارالعلم الدار الشامیه.
- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ترجمه گروه مترجمان. تحقیق رضا ستوده. تهران: انتشارات فراهانی.

طریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
فجری، محمد مهدی. (۱۳۹۳). «احسان و نیکوکاری در قرآن و سنت». نشریه مبلغان، شماره ۱۷۶، صص ۳۳-۳۹.

فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
محمدی آشنائی، علی. (۱۳۸۶). «جامعه سازی دینی در سیره نبوی». مجله اندیشه تقریب. شماره ۱۰، صص ۱۹-۴۰.

محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۲). خیر و برکت از نگاه قرآن و حدیث. ترجمه جواد محدثی. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.

محمدی، حسین و صائمی، داود. (۱۴۰۳). مبانی الهیاتی تربیت اجتماعی از منظر قرآن با تأکید بر آموزه توحید ربوبی. قرآن و علوم اجتماعی. ۴(۴). صص ۱۰-۳۹. Doi: ۱۰/۲۲۰۳۴/۲۱۶۷۵۹/۲۰۲۴

مدرسی، سید محمد تقی. (۱۳۷۷). تفسیر هدایت. ترجمه مترجمان. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). دایرة المعارف قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰). تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب.

معین، محمد. (۱۳۸۲). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

موسوی، سعیده و فتاحی زاده، فتحیه. (۱۴۰۴). «ارزیابی رویکردهای روانشناختی رفتار جامعه پسند با محوریت آموزه‌های قرآنی». قرآن و علوم اجتماعی. ۵(۱). صص ۱۴۶-۱۶۹. Doi: ۱۰/۲۲۰۳۴/۲۲۱۸۹۵/۲۰۲۵

نراقی، مهدی. (۱۳۶۶). جامع السعادات. ترجمه: سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: حکمت.
نعیم آبادی، غلامعلی. (۱۳۸۵). احسان. تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
ورام، ابن ابی فراس. (بی‌تا). مجموعه ورام (تنبیه الخواطر). قم: نشر مکتبه فقیه.

References:

Holy Qur'an

Nahj al-Balāgha

Ṣahīfa Kāmila Sajjadiyya

Aḥmadī, Muḥammad-Nabī, and 'Aṭā' Pūrāḥīm. (2020). "Sharḥ va Tafṣīr-i Iḥsān va Nīkūkārī az Manẓar-i Qur'ān va Rivayāt." The Third National Conference on Enduring Good, 1–20.

Aḥmadī, Ya'qūb. (2006). "Sarmāye-i Ijtīmā'ī, Jāmi'e-i Madanī va Demokrāsī." Journal of Iṭtilā'āt-i Sīyāsī-Iqtisādī, no. 225–226: 232–245.

Aḥmadzādeh, Sayyid Muṣṭafā. (2005). "Mabānī-yi Tafṣīr-i Ijtīmā'ī az Juz'-Nigarī tā Sīstegarā'ī." Qur'ān wa 'Ulūm-i Ijtīmā'ī, 5(1): 118–145. doi: 10.22034/arq.2025.221891

Akbarnīzhād, Mahdī; Dālvand, Fāṭimeh; Ḥasanvandī, Muḥsin. (2013). "Kankāshī Pīrāmūn-i Mavānī'-i Towsī'e-i Farhang-i Dīnī bā Tekye bar Qur'ān va Ḥādīth." Journal of Muḥandīsī-yi Farhangī, 8, no. 76: 10–23.

Asadī, 'Alī. (2010). "Sīmā-i Mehr: Mafhūm-Shināsī va Maṣādiq-i Iḥsān dar Qur'ān." Ma'rifat-i Akhlāqī Journal, Year 1, no. 4: 95–114.

Dabirian, Parvin. (2022). Barresī Mu'allafeh-hā-i Ma'nā'ī "Madadkārī", "Madadjū'ī" va "Nīkūkārī" dar Qur'ān. M.A. thesis, University of Shiraz, Iran.

Daylamī, Ḥasan ibn Muḥammad. (2003). Irshād al-Qulūb al-Munjī man 'Amila bihi min Alīmīn 'Iqāb. Tehran: Dar al-Uṣweh for Printing and Publishing.

Fajrī, Muḥammad Mahdī. (2014). "Iḥsān va Nīkūkārī dar Qur'ān va Sunna." Journal of Mub-alighān, no. 176: 33–39.

Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1999). Mafātīḥ al-Ghayb. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ḥusaynī Wāsīṭī Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1966). Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs. Beirut: Dār al-Hidāya.

Ḥusaynzādeh, Maryam. (2018). "Ravesh-hā va Modelihā-i Iḥsān va Nīkūkārī dar Qur'ān." The Second National Conference on Enduring Good, 1–8.

Ibn 'Ashūr, Muḥammad ibn Ṭāhir. (1999). al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1988). Lisān al-'Arab. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ja'farī, Ya'qūb. (n.d). Tafṣīr-i Kawthar. Qom: Hijrat.

Khawānsārī, Āqā Jamāl al-Dīn. (1987). Sharḥ Ḥurur al-Ḥikam. Tehran: University of Tehran.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995). Tafṣīr-i Nemūneh. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.

Mudarrīsī, Sayyid Muḥammad Taqī. (1998). Tafṣīr al-Hidāya. Trans. Group of Translators. Mashhad: Aṣṭan Quds Razavī Islamic Research Foundation.

Muḥammadī Āshīnā'ī, 'Alī. (2007). "Jāmi'eh-Sāzī-i Dīnī dar Sīra-yi Nabavī." Andīshe-i Taqrīb Journal, 10: 19–40.

Muḥammadī Ray-Shahrī, Muḥammad. (2003). Khayr va Barakat az Nīgāh-i Qur'ān va Ḥādīth. Trans. Javād Muḥaddithī. Qom: Darul Hadith Publishing Organization.

Muḥammadī, Ḥusayn, and Dāvūd Ṣā'imī. (2025). "Mabānī-i Ilāhiyātī-i Tarbiyat-i Ijtīmā'ī az Manẓar-i Qur'ān bā Tākīd bar Āmūzeh-i Tawḥīd-i Rubūbī." Qur'ān va 'Ulūm-i Ijtīmā'ī, 4, no. 4: 10–39. doi:10.22034/arq.2024.216759

Mu'īn, Muḥammad. (2003). Farhang-i Fārsī. Tehran: Amir Kabir.

Mūsavī, Sa'īdeh, and Fathīyyeh Fatāḥizādeh. (2025). "Arzyābī-yi Rūvikardhā-i Ravān-shīnākhī-i Raftār-i Jāmi'eh-Pasand bā Miḥwariyyat-i Āmūzehā-i Qur'ānī." Qur'ān va 'Ulūm-i Ijtīmā'ī, 5, no. 1: 146–169. doi:10.22034/arq.2025.221895

Muṣṭafavī, Ḥasan. (2001). Tafṣīr-i Roshan. Tehran: Markaz-i Nashr-i Kitāb.

- Na'im Ābādī, Ghulām-'Alī. (2006). *Iḥsān*. Tehran: Mu'assisa-yi Intishārāt-i Amir Kabir.
- Narāqī, Mahdī. (1987). *Jāmi' al-Sa'ādāt*. Trans. Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥtabavī. Tehran: Ḥikmat.
- Phantom, Robert, et al. (2005). *Sarmāye-i Ijtimā'i: I'timād, Demokrāsī va Tawsī'e*. Trans. Afshīn Khākbāz and Ḥusayn Pūyān. Ed. Kīyān Tājbaksh. Tehran: Shirazeh Publications.
- Quran Culture and Education Center. (2003). *Dā'irat al-Ma'ārif-i Qur'ān-i Karīm*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1991). *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān*. Ed. Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Damascus & Beirut: Dār al-'Ilm, al-Dār al-Shāmiyya.
- Ṭabāṭabā'i, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995). *al-Mīzān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Trans. Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsavī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī Jāmi'eh-i Mudarrisīn-i Ḥawza-i 'Ilmiyya-yi Qom.
- Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1981). *Tarjume-i Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Trans. Group of Translators. Ed. Riḍā Sutūda. Tehran: Farāhānī Publications.
- Ṭāliqānī, Sayyid Maḥmūd. (1983). *Partuvī az Qur'ān*. 4th ed. Tehran: Sherkat-e Sahāmī-ye Intishār.
- Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn Muḥammad. (1996). *Majma' al-Baḥrayn*. Tehran: Kitābfurūshī-e Mur-tazavī.
- Warām, Ibn Abī Firās. (n.d). *Majmū'e-i Warām (Tanbīh al-Khawāṭir)*. Qom: Nashr Maktabat-i Faqīh.

| Extended Abstract |

Individual and Social Impediments to Benevolence from the Perspective of the Holy Qur'an

Shahaboddin Vahidi Mehrjerdi

Research Objective: This study aims to examine the individual and social impediments to benevolence from the perspective of the Holy Qur'an. Benevolence is regarded as one of the noble concepts emphasized and recommended in religious teachings, particularly in the Qur'an. According to the explicit statement of the Qur'an, true believers are those who constantly strive to adorn themselves with the attributes of *ihsān* and benevolence. Benevolence, understood as the performance of virtuous deeds, encompasses a wide range of manifestations and is referred to in Islamic sources, including the Qur'an, as *ihsān*. Examples of such manifestations include financial and material assistance, as well as the construction of public and charitable institutions. Thus, the concept of benevolence has extensive applications in individual, social, cultural, and spiritual domains. Nevertheless, there are always factors that hinder the performance of good deeds. These hindering factors may at times be individual in nature and at other times social. By drawing upon Qur'anic verses, this study seeks to explain why individuals in society may refrain from acts of benevolence, addressing this fundamental question through reference to the Holy Qur'an.

Research Methodology: The present research has been conducted using a descriptive-analytical method. At the first stage, Qur'anic verses that describe benevolence were collected. Subsequently, verses that indicate the causes, factors, and reasons for the absence of individual and social benevolence were selected. Finally, these verses were examined through description and analysis.

Findings: In response to the question of what individual and social factors hinder benevolent action, the findings demonstrate that the Qur'an addresses both dimensions. Among the individual factors that prevent benevolence are miserliness, arrogance, baseness, and selfishness. Among the social factors that hinder benevolence are the absence of a culture of trust among individuals and institutions of society, social and religious discord, and even sectarian strife.

Conclusion: The Qur'anic verses not only commend benevolent action but also explicate the impediments and deterrent factors of both individual and social nature. Among the individual impediments to benevolence, the Qur'an identifies miserliness, baseness, arrogance, and boastfulness. Miserliness, in particular, is described as a blameworthy trait and the most significant obstacle to *ihsān* and benevolence. Other impediments mentioned in the Qur'an include the misdefinition of benevolence, the lack of a culture of trust among individuals and institutions, and social, religious, and sectarian divisions. Ultimately, it may be concluded that overcoming these individual

and social impediments requires recourse to the Qur'anic verses that elucidate and explain these matters, thereby enabling the formation of a society free from want.

Keywords: Benevolence; Ihsān; Righteous Deed; Qur'an; Individual Impediments; Social Impediments

The Foundations of Chastity in the Qur'an and Ḥadīth: With an Emphasis on Its Individual and Social Functions

Razieh Sadeghi ¹, Fatemeh Dast Ranj ², Ali Hasan beygi ³

1. M.A. Student, Qur'an and Hadith Studies, Arak University, Arak, Iran sadeghi.r6654@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Studies, Arak University, Arak, Iran (Corresponding Author)
f-dastranj@araku.ac.ir

3. Professor, Department of Theology, Arak University, Arak, Iran a-hasanbagi@araku.ac.ir

Research Article



Abstract

Chastity, as one of the foundational values in the Islamic moral system, is a multidimensional concept rooted in Qur'anic teachings and ḥadīth traditions. This value, signifying self-restraint, purity, and adherence to divine limits, not only safeguards human dignity but also regulates social relations along healthy and ethically grounded lines. A chaste mode of life, as a balanced paradigm of living, has acquired particular significance in contemporary Islamic societies by fostering moral self-awareness and resistance against countercultural pressures. The article seeks to elucidate the Qur'anic and ḥadīth-based foundations of chastity and to examine its functions in individual and social life, with the aim of presenting a coherent framework for employing this value in addressing moral and social challenges, as well as proposing strategies for its reinforcement against cultural threats. Employing a descriptive-analytical method, the author concludes that the foundations of chastity in the Qur'an and ḥadīth consist of faith, God-consciousness (taqwā), self-restraint, self-knowledge, and purification of the soul. These foundations transform chastity into both an educational and a social strategy: on the individual level, it leads to psychological tranquility, reduction of anxiety, enhancement of self-esteem, and avoidance of high-risk behaviors; on the social level, chastity, by establishing clear behavioral boundaries, strengthens public trust and social security while reducing harms such as betrayal, harassment, and moral deviance. These findings demonstrate the pivotal role of chastity in sustaining the family, reinforcing cultural cohesion, and confronting challenges such as the penetration of non-Islamic cultures and the weakening of traditional institutions.

Keywords: Foundations of Chastity; Qur'an and Ḥadīth; Faith; God-consciousness (Taqwā); Self-Knowledge; Self-Restraint; Self-Purification

Received: 2025-04-29 | Received in revised form: 2025-07-25 | Accepted: 2025-08-18 | Published online: 2025-06-22

◆ How to cite: Sadeghi, Razieh, Dašt Ranj, Fatemeh, Hasan beygi, Ali (1404SH): The Foundations of Chastity in the Qur'an and Ḥadīth: With an Emphasis on Its Individual and Social Functions, *quran and social sciences*, 2(18), p94-121, 10.22034/arq.2025.519758.1472

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



arq.quran.ac.ir

مبانی عفاف در قرآن و روایات با تأکید بر کارکردهای فردی و اجتماعی

راضیه صادقی^۱ ID، فاطمه دسترنج^۲ ID، علی حسن بیگی^۳

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران | sadeghi.r6654@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران (نویسنده مسئول) | f-dastranj@araku.ac.ir

۳. استاد، گروه الهیات، دانشگاه اراک، اراک، ایران | a-hasanbagi@araku.ac.ir

بزو هشی



چکیده

عفاف یکی از ارزش‌های بنیادین در نظام اخلاقی اسلام، مفهومی چندبعدی است که ریشه در آموزه‌های قرآنی و روایات دارد. این ارزش که به معنای خودکنترلی، پاک‌دامنی و پابندی به حدود الهی است، نه تنها کرامت انسانی را حفظ می‌کند بلکه روابط اجتماعی را در مسیری سالم و اخلاق مدار تنظیم می‌نماید. زیست عیفانه، به‌عنوان الگویی متعادل برای زندگی، با تقویت خودآگاهی اخلاقی و مقاومت در برابر فشارهای ضد فرهنگی، در جوامع اسلامی معاصر اهمیتی ویژه یافته است. این نوشتار درصدد تبیین مبانی قرآنی و روایی عفاف و بررسی کارکردهای آن در زندگی فردی و اجتماعی است تا چارچوبی منسجم برای بهره‌گیری از این ارزش در حل مسائل اخلاقی و اجتماعی ارائه دهد و راهکارهایی برای تقویت آن در برابر چالش‌های فرهنگی پیشنهاد کند. نگارنده در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی به این نتیجه رسیده که مبانی عفاف در قرآن و روایات شامل ایمان، تقوا، خویش‌داری، خودشناسی و تهذیب نفس است. این مبانی، عفاف را به راهبردی تربیتی و اجتماعی تبدیل می‌کنند که در بعد فردی، آرامش روانی، کاهش اضطراب، افزایش عزت‌نفس و دوری از رفتارهای پرخطر را به دنبال دارد. در بعد اجتماعی، عفاف با ایجاد مرزهای روشن رفتاری، اعتماد عمومی و امنیت اجتماعی را تقویت کرده و آسیب‌هایی مانند خیانت، مزاحمت و ناهنجاری‌های اخلاقی را کاهش می‌دهد. این نتایج نشان‌دهنده نقش کلیدی عفاف در پایداری خانواده، انسجام فرهنگی و مقابله با چالش‌هایی مانند نفوذ فرهنگ‌های غیر اسلامی و تضعیف نهادهای سنتی است.

کلیدواژه‌ها: مبانی عفاف، قرآن و روایات، ایمان، تقوی، خویش‌داری، خودشناسی، تهذیب نفس.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

◆ استناد به این مقاله: صادقی، راضیه؛ دسترنج، فاطمه؛ حسن بیگی، علی (۱۴۰۴). «مبانی عفاف در قرآن و روایات با تأکید بر کارکردهای فردی و اجتماعی»، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۲(۱۸)، ۹۴-۱۲۱. 10.22034/arq.2025.519758.1472

۱. مقدمه

عفاف به‌عنوان یکی از ارزش‌های اخلاقی و دینی، جایگاه ویژه‌ای در آموزه‌های اسلامی دارد. این مفهوم در قرآن کریم و روایات معصومین (ع) به صورت گسترده مورد تأکید قرار گرفته و عاملی برای حفظ کرامت انسانی، استحکام خانواده و سلامت جامعه معرفی شده است. امام علی (ع) عفاف را راهی برای تهذیب نفس و حفظ عزت انسانی معرفی کرده‌اند (نهج البلاغه: ۱۹۱). روایات اسلامی نیز بر نقش عفاف در تقویت سلامت روانی و اجتماعی تأکید دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲: ۷۹؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ۸: ۲۷۰)؛ بنابراین عفاف یکی از ارزش‌های بنیادین در نظام اخلاقی اسلام، جایگاهی محوری در آموزه‌های قرآنی و روایی دارد و به‌معنای خودکنترلی، پاک‌دامنی و پابندی به حدود الهی تعریف می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۲: ۳۱۱). این مفهوم در آیات متعدد قرآن کریم، از جمله آیات ۲۴ الی ۳۰ سوره نور، ۵۹ سوره احزاب و ۲۰ سوره مریم، به‌عنوان اصلی برای حفظ کرامت انسانی و تنظیم روابط اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته است. علامه طباطبایی در *تفسیر المیزان*، عفاف را فضیلتی می‌داند که نه تنها به تعالی فرد کمک می‌کند بلکه از انحطاط اخلاقی جامعه جلوگیری می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۲: ۳۱۱).

عفاف در نظام تربیتی اسلام، فراتر از یک صفت فردی، به‌مثابه یک راهبرد اخلاقی و اجتماعی عمل می‌کند. قرآن کریم این مفهوم را به‌گونه‌ای تبیین کرده که هم جنبه‌های درونی (مانند خویش‌داری و تهذیب نفس) و هم جنبه‌های بیرونی (مانند رعایت حریم‌ها و تنظیم روابط اجتماعی) را در برمی‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۱۴: ۱۵۵). برای مثال، دستور به پایین آوردن نگاه و حفظ پوشش در سوره نور، عفاف را به‌عنوان یک اصل رفتاری معرفی می‌کند که روابط میان افراد را در جامعه اسلامی تنظیم می‌کند (قاضی‌زاده و احمدی سلمانی، ۱۳۸۶: ۹۰). همچنین، تأکید بر رعایت حدود الهی در سوره احزاب، عفاف را به‌عنوان ارزشی اجتماعی برجسته می‌سازد که به انسجام و سلامت جامعه کمک می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۲۸۷). این ویژگی‌ها نشان‌دهنده

نقش چندبعدی عفاف در تقویت سلامت روانی و اجتماعی است (حسینی، ۱۴۰۱: ۸۰).

در جهان معاصر، جوامع اسلامی با چالش‌های متعددی در حوزه اخلاق و رفتار مواجه‌اند که عفاف می‌تواند به‌عنوان یک راه‌حل تربیتی و فرهنگی به آن‌ها پاسخ دهد. گسترش سبک‌های زندگی غیرمتعارف، تضعیف نهاد خانواده و فروپاشی مرزهای اخلاقی از جمله این چالش‌ها هستند (احمدی، ۱۳۹۹: ۴۸؛ صبوری، ۱۳۹۸: ۲۵). تأثیر فرهنگ‌های بیگانه و رسانه‌های جهانی، ارزش‌های سنتی مانند عفاف را به حاشیه رانده و به افزایش آسیب‌های اجتماعی، نظیر کاهش اعتماد در روابط خانوادگی و شیوع ناهنجاری‌های رفتاری، منجر شده است (موسوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۵) برای مثال، ترویج مصرف‌گرایی و لذت‌جویی در رسانه‌ها، جوانان را از ارزش‌های اخلاقی مانند خودکنترلی دور کرده است (لیوینگستون و هلپر، ۱۳۹۶: ۶۷۵). در این شرایط، بازگشت به مفاهیم قرآنی مانند عفاف می‌تواند به تقویت خودآگاهی اخلاقی و مقاومت در برابر فشارهای فرهنگی کمک کند (رضایی و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۷).

عفاف نه تنها به حفظ فرد در برابر انحرافات اخلاقی کمک می‌کند بلکه به بهبود کیفیت روابط اجتماعی و کاهش آسیب‌های روانی منجر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۳، ۱۲۰). پژوهش‌های روان‌شناختی نیز نشان داده‌اند که خودکنترلی که عفاف یکی از مصادیق آن است با سلامت روان، موفقیت تحصیلی و روابط بین‌فردی بهتر ارتباط دارد (تنگنی، بامایستر و بون، ۱۳۸۳: ۲۸۰). در سطح اجتماعی، عفاف با تقویت حس مسئولیت‌پذیری، به کاهش تعارضات و افزایش اعتماد در جامعه کمک می‌کند (حسینی، ۱۴۰۱: ۸۲). برای مثال، تأکید قرآن بر خویش‌داری در روابط اجتماعی، به کاهش ناهنجاری‌ها و تقویت انسجام اجتماعی منجر می‌شود (قربانیان و فشارکی، ۱۳۹۴: ۳۵).

با توجه به اهمیت عفاف در نظام ارزشی قرآن، تبیین مبانی این مفهوم و کارکردهای آن در حوزه‌های فردی و اجتماعی ضرورتی علمی و عملی دارد. پژوهش‌های پیشین، اگرچه به جنبه‌های اخلاقی و تربیتی عفاف پرداخته‌اند، کمتر به تحلیل

نظام‌مند مبانی قرآنی آن و نقش آن در حل مسائل معاصر توجه کرده‌اند (عباسی، ۱۳۹۵: ۴۴؛ حق‌شناس، ۱۳۸۶: ۱۱۵). این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام مطالعه‌ای جامع برای شناسایی مبانی عفاف در قرآن و روایات و بررسی کارکردهای آن را برجسته می‌سازد. تبیین این مبانی می‌تواند چارچوبی برای استفاده از عفاف در حل مسائل اخلاقی و اجتماعی ارائه دهد و به سیاست‌گذاری‌های فرهنگی در جوامع اسلامی کمک کند (موسوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۸).

پژوهش حاضر با هدف تحلیل و تبیین مبانی عفاف در قرآن کریم و روایات بررسی کارکردهای آن در زندگی فردی و اجتماعی انجام شده است. پرسش اصلی پژوهش این است: «مبانی عفاف در قرآن کریم و روایات چیست و چه کارکردهایی در سطح فردی و اجتماعی ایفا می‌کند؟» اهداف پژوهش عبارت‌اند از:

۱. تحلیل مبانی قرآنی و روایی عفاف با تأکید بر جایگاه آن در نظام ارزشی اسلام.
۲. شناسایی کارکردهای فردی عفاف در تقویت خودآگاهی و سلامت روان.
۳. بررسی کارکردهای اجتماعی عفاف در بهبود روابط و کاهش آسیب‌های رفتاری.

این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. ابزار گردآوری اطلاعات شامل منابع کتابخانه‌ای، آیات قرآن کریم، تفاسیر معتبر (مانند تفسیر المیزان، تفسیر نمونه و تفسیر تسنیم) و متون روایی است. داده‌ها به گونه‌ای بررسی شده‌اند که آیات مرتبط با عفاف استخراج و با استفاده از تفاسیر و روایات تحلیل شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۱۴: ۱۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۲۸۰). این روش امکان فهم عمیقی از جایگاه عفاف در قرآن و ارائه تحلیلی نظام‌مند از کارکردهای آن را فراهم می‌کند.

انتظار می‌رود نتایج این پژوهش، با ارائه چارچوبی منسجم از مبانی قرآنی عفاف، به غنای ادبیات علمی در این حوزه کمک کند و راهکارهایی برای تقویت این ارزش در جوامع اسلامی ارائه دهد. این مطالعه می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های آینده در زمینه کاربرد عفاف در حوزه‌های تربیتی و جامعه‌شناختی باشد (رضایی و همکاران، ۱۴۰۱: ۶۰).

۲. پیشینه پژوهش

در حوزه مفاهیم اخلاقی اسلام، موضوع عفاف از جمله فضایل بنیادینی است که پژوهش‌های مختلفی بدان پرداخته‌اند. با این حال، اغلب این آثار به تحلیل مفهومی یا تربیتی عفاف محدود شده و کمتر به ساختار معنایی و کارکردهای فردی و اجتماعی آن در قرآن و روایات پرداخته‌اند.

در میان آثار بنیادین در حوزه اخلاق اسلامی، دو اثر مهم از شهید مطهری و آیت‌الله مکارم شیرازی جایگاه ویژه‌ای در بررسی مفهوم عفاف دارند. شهید مطهری در کتاب مسئله حجاب (۱۳۴۲: ۱۴۵) با نگاهی فلسفی و اجتماعی به تبیین عفاف و حجاب پرداخته و آن را نه صرفاً محدود به پوشش ظاهری، بلکه به‌عنوان پایه‌ای اساسی در نظام تربیتی و اخلاقی اسلام معرفی می‌کند. وی عفاف را نیروی درونی تعدیل‌کننده غرایز می‌داند که در پایداری خانواده، سلامت اجتماعی و تربیت اخلاقی انسان نقش محوری دارد. تمرکز وی بیشتر بر جنبه‌های کاربردی و آسیب‌شناختی حجاب در جامعه معاصر است. در سوی دیگر، آیت‌الله مکارم شیرازی در کتاب اخلاق در قرآن (۱۳۸۴: ۱۲۴) با رویکردی جامع‌تر به فضایل اخلاقی، عفاف را در بستر نظام اخلاقی قرآن تحلیل می‌کند و آن را از اصول کلیدی در تنظیم روابط انسانی می‌داند. او با دسته‌بندی موضوعی آیات، عفاف را در پیوند با مفاهیمی چون تقوا، حیا و پاک‌دامنی بررسی می‌کند و بر آثار روانی و اجتماعی آن در زندگی مؤمنانه تأکید دارد. با این حال، هر دو اثر علی‌رغم غنای محتوایی و جایگاه مرجع در ادبیات دینی، فاقد رویکرد روشمند در تحلیل زبان‌شناختی و ساختار معنانشناختی واژگان قرآنی مرتبط با عفاف هستند. پژوهش حاضر در تبیین مفهوم عفاف با تمرکز و استخراج کارکردهای فردی و اجتماعی این مفهوم در متن قرآن، رویکردی نوآورانه اتخاذ کرده و بدین ترتیب خلأ تحلیلی موجود در آثار پیشین را پوشش می‌دهد.

بهجت پور و احمدی بیغش (۱۴۰۳) در پژوهش خود با بررسی سیاست‌گذاری‌های قرآن کریم در جامعه‌پذیری عفاف و حجاب 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 پاک دامن‌ی- 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.

رضایی و همکاران (۱۴۰۱) در بررسی نقش تربیتی خانواده در حجاب دختران، به‌طور ضمنی به عفاف اشاره کرده‌اند، اما تمرکز اصلی آنان بر نهاد خانواده و پوشش ظاهری است. پژوهش حاضر در مقایسه، با تمرکز مستقل بر مفهوم عفاف و تحلیل کارکردهای آن در سطوح فردی و اجتماعی، نوآورانه محسوب می‌شود.

احمدی سلمانی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر زیست عقیفانه بر سلامت روان جوانان»، به‌طور مستقیم به بررسی ابعاد مختلف عفاف پرداخته‌اند و با تفکیک آن از حجاب، گستره این فضیلت را در زندگی انسانی نمایان ساخته‌اند. باین حال، پژوهش مذکور فاقد ساختار تحلیلی زبان‌شناختی و تمرکز بر کارکردهای اجتماعی است.

گچگینی (۱۳۹۸) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش تربیت دینی در نهادینه‌سازی زیست عقیفانه» با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی تأثیر عفت بر ساختار خانواده و سلامت جامعه پرداخته است. پژوهش حاضر، با ارائه رویکرد معناشناختی و تکیه بر محور عفاف در تحلیل واژگانی، گامی فراتر نهاده و چارچوب نظری دقیق‌تری ارائه می‌دهد.

پژوهش حاضر، با تمرکز بر مبانی قرآنی و روایی عفاف و تحلیل کارکردهای آن، خلأ روش‌شناختی مطالعات پیشین را پوشش داده و الگوی مفهومی تازه‌ای برای تفسیر این فضیلت اخلاقی ارائه می‌کند.

بررسی پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد که اغلب آثار مرتبط با عفاف، یا

رویکردی عمومی و اخلاقی به این مفهوم داشته‌اند، یا صرفاً به جنبه‌های تربیتی، فقهی یا پوششی آن پرداخته‌اند. گرچه آثاری همچون عفاف در آیات قرآن با نگاهی به روایات (قاضی زاده و احمدی سلمانی، ۱۳۸۶: ۴۵) و جایگاه اخلاقی عفت از منظر قرآن و روایات (نقیان، ۱۳۹۳) تلاش کرده‌اند ابعاد مختلف عفاف را در زندگی فردی و اجتماعی بررسی کنند؛ اما این مطالعات عمدتاً توصیفی بوده و فاقد چارچوب روشمند در تحلیل مفهومی هستند.

واعظی و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهش خود با موضوع «بررسی راهکارهای درمان هیستریک از منظر قرآن و روانشناسی» بیان می‌دارند یاد خدا و ایمان به او مهم‌ترین راهکار درمان هیستریک است توجه به خانواده و فرزندان نیز مانع بروز اختلالات هیستریکی می‌شود حجاب، حفظ نگاه نیز فرد را از تحریک و روحیه هیستریکی دور می‌کند. از ازدواج نیز می‌توان به‌عنوان یک عامل مهم درمان هیستریک نام برد. تقوای الهی و انجام عباداتی مانند روزه و نماز نیز از هیستریک می‌کاهد و فرد را به سمت رضای الهی و دوری از اعمال ناپسند مانند هیستریک سوق می‌دهد. توبه نیز دیگر عامل مهم در درمان هیستریک است که سبب آرامش در فرد نیز می‌شود و فرد را از هیستریک دور می‌کند. رجوع به پزشک روان‌درمان نیز یکی دیگر از راهکارهای درمان هیستریک است.

پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد زبان‌شناختی و تمرکز بر حوزه عفاف، به‌صورت نظام‌مند به واکاوی شبکه معنایی عفاف در قرآن و روایات پرداخته است. این پژوهش برای نخستین بار تلاش کرده است مفهوم عفاف را نه صرفاً به‌عنوان یک فضیلت فردی بلکه به‌عنوان سازوکار فرهنگی-اجتماعی در تنظیم روابط انسانی، تحلیل و تبیین کند.

از دیگر وجوه تمایز این پژوهش، تبیین کارکردهای عفاف در دو سطح فردی (مانند کنترل نفس، رشد اخلاقی و سلامت روانی) و اجتماعی (نظیر حفظ نظم اجتماعی، کرامت جمعی و پیشگیری از انحرافات رفتاری) است؛ موضوعی که کمتر در پژوهش‌های پیشین به‌صورت ساختارمند و مفهومی مورد توجه قرار گرفته است. در نتیجه، پژوهش حاضر با ارائه الگویی تلفیقی از تحلیل معناشناختی

مفاهیم و کاربردهای اجتماعی-اخلاقی، شکاف موجود در ادبیات پژوهش درباره جایگاه کاربردی عفاف در متون اسلامی را پر می‌کند.

۳. مفهوم‌شناسی

عفاف در لغت به معنای خویشتن‌داری، پاک‌دامنی و پرهیز از آنچه عقل و شرع ناپسند می‌دانند، است. در لغت‌نامه لسان‌العرب، «عفاف» از ریشه «عَفَّ» به معنای خودداری از حرام و حفظ نفس از تمایلات ناپسند تعریف شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۴۶۶). در اصطلاح دینی، عفاف به کنترل آگاهانه غرایز و امیال نفسانی در چارچوب عقل، شرع و اخلاق اشاره دارد که به رفتارهای سنجیده، پوشش مناسب و رعایت حریم در روابط اجتماعی منجر می‌شود (قاضی‌زاده و احمدی، ۱۳۸۶: ۹۱). این مفهوم، فراتر از ظاهر، نوعی خودمهارگری درونی و سبک زندگی اخلاق‌مدار را ترویج می‌کند که در آیات قرآنی، مانند سوره نور، به‌عنوان پایه‌ای برای حفظ کرامت انسانی و سلامت جامعه معرفی شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۱۴: ۱۵۵).

از منظر اهل بیت و علمای اخلاق، عفاف فضیلتی است که انسان را از انحرافات اخلاقی مصون می‌دارد و به تعالی معنوی هدایت می‌کند. در نهج‌البلاغه، امام علی (ع) عفاف را نشانه کرامت انسانی و راهی برای تهذیب نفس معرفی کرده‌اند (دشتی، ۱۳۸۸: ۴۹) همچنین علامه طباطبایی عفاف را عاملی برای حفظ عزت نفس و پیشگیری از انحطاط اخلاقی جامعه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۲: ۳۱۱).. زیست عقیفانه الگویی رفتاری است که فرد با تکیه بر ایمان و عقل، در مواجهه با انگیزش‌های جنسی، رسانه‌ای و فرهنگی، رفتارهایی متین و در چارچوب اخلاق دینی بروز می‌دهد (حسینی، ۱۴۰۱: ۸۰). این نوع زیست، هم کارکردهای فردی (مانند ارتقای سلامت روان و خودکنترلی) و هم کارکردهای اجتماعی (مانند کاهش آسیب‌های اخلاقی و تقویت انسجام فرهنگی) دارد (موسوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

تربیت عقیفانه فرایندی هدفمند است که از طریق نهادهای اجتماعی، مانند

خانواده و مدرسه، ارزش‌های عفاف را در فرد نهادینه می‌کند. این تربیت نه تنها به پیشگیری از انحرافات کمک می‌کند، بلکه راهبردی برای رشد معنوی و زیست اخلاق‌مدار در جوامع معاصر است (صبوری، ۱۳۹۸، ۲۵). برای مثال، آموزش حیا و خودکنترلی در خانواده، زمینه‌ساز نهادینه‌شدن عفاف در فرزندان می‌شود (رضایی و همکاران، ۱۴۰۱، ۶۴).

«مبانی» در لغت به معنای پایه‌ها و بنیان‌هایی است که چیزی بر آن استوار می‌شود. در *لسان‌العرب* «مبنا» به معنای اساس و ریشه تعریف شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۵۳). در اصطلاح علمی، مبانی به مجموعه اصول اعتقادی، اخلاقی و نظری اطلاق می‌شود که یک مفهوم یا رفتار بر آن‌ها مبتنی است (عباسی، ۱۳۹۵: ۴۴). در این پژوهش، مبانی عفاف به اصول قرآنی و روایی اشاره دارد که ضرورت و چگونگی زیست عقیفانه را تبیین می‌کنند. این مبانی شامل ایمان، تقوا، خویش‌داری، خودشناسی و تهذیب نفس هستند که در آیات قرآن و سنت نبوی ریشه‌دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ۳: ۱۲۰).

جمع‌بندی علمی مبانی عفاف روندی نظام‌مند را دنبال می‌کند که از تحلیل آیات قرآنی و تفاسیر معتبر آغاز شده و با استناد به منابع دست‌اول، مانند آثار علمای اخلاق و روایات، تکمیل می‌شود. این روند شامل شناسایی اصول قرآنی، تبیین نقش آن‌ها در شکل‌گیری عفاف و بررسی کارکردهای عملی آن‌ها در زندگی فردی و اجتماعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۱۰: ۲۸۷). استناد به منابع دست‌اول، مانند تفسیر المیزان، بحارالانوار و کتاب «خودشناسی برای خودسازی»، اعتبار علمی این تحلیل را تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۱۲: ۳۱۱؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ۲۷۰: ۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵).

مبانی عفاف در قرآن کریم و روایات

مبانی انتخاب شده برای تبیین مفهوم عفاف در این پژوهش، نه صرفاً بر اساس برداشت شخصی یا استقرای جزئی بلکه بر پایه تحلیل نظام‌مند متون قرآنی و روایی و با تکیه بر چارچوب معناشناسی واژگان دینی استخراج شده‌اند. در مرحله

نخست با تحلیل ساختار آیات مرتبط با عفاف، واژگان هم‌خانواده و مرتبط (نظیر غض بصر، حفظ فرج، تزکیه، تقوا، صبر، طهارت و غیره) بررسی شدند. به‌موازات این بررسی و تحلیل زبانی، از منابع معتبر تفسیری مانند تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۸: ۳۴۵)، تفسیر نمونه (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ۳: ۲۱۰)، تفسیر موضوعی جوادی آملی و آثار اخلاقی متأخر مانند آثار شهید مطهری و مصباح یزدی بهره گرفته شد تا مفاهیم بنیادینی که بیشترین بسامد و کارکرد معنایی را در رابطه با عفاف دارند، شناسایی شوند؛ در نتیجه این تحلیل تطبیقی، پنج مبنای اصلی استخراج شد:

- ایمان به‌عنوان شالوده ارتباط با خداوند و زمینه‌ساز التزام درونی به رعایت حدود عفاف،

- تقوا به‌مثابه پرهیز آگاهانه و سپری اخلاقی در برابر انحرافات،

- خویش‌داری به‌عنوان جلوه عملی عفاف در کنترل امیال و رفتار،

- خودشناسی به‌عنوان شرط آغازین برای آگاهی از گرایش‌های درونی و جهت‌دهی اخلاقی،

- و نهایتاً تهذیب نفس به‌عنوان فرایندی مستمر در اصلاح درونی، پالایش رفتاری و تثبیت فضایل اخلاقی.

انتخاب این مبانی با توجه به تکرار و تأکید آن‌ها در ساختار معنایی آیات، نقش آن‌ها در تحقق عفاف در دو سطح فردی و اجتماعی و تأیید آن‌ها در روایات و آثار علما صورت گرفته است. به‌عبارت‌دیگر، این پنج مؤلفه، شبکه‌ای معنادار از مفاهیم اخلاقی را شکل می‌دهند که به‌طور مستقیم در شکل‌گیری، تقویت و حفظ عفاف نقش دارند و از سایر مؤلفه‌های فرعی عفاف قابل تمایز و اولویت‌بندی هستند. بدین ترتیب، این مبانی هم برآمده از تحلیل نصوص دینی‌اند و هم با واقعیت‌های اجتماعی و اخلاقی قابل تطبیق‌اند و می‌توانند به‌عنوان ستون‌های نظری تحلیل و سیاست‌گذاری فرهنگی در باب عفاف مورد استفاده قرار گیرند.

سیاست‌های قرآن در این مرحله که تقریباً با دعوت علمی پیامبر (ص) همراه

است تثبیت ارزش گذاری بر عفت و رزق و تقویت نشاط و استقامت مؤمنان در عرصه پاک دامنی فاصله دادن هر چه بیشتر آنان از محیط های غیردینی و غیراخلاقی و تنظیم رابطه مناسب افراد با اکثریت اجتماع را مدنظر داشته است (بهجت پور، بیغش، ۱۴۰۳: ۱۴۹).

الف) تحلیل مفاهیم مبانی عفاف

برای تحلیل زیست عقیفانه، درک دقیق مفاهیم ایمان، تقوا، خویشترداری، خودشناسی و تهذیب نفس و تمایز آن ها ضروری است. این مفاهیم، هرچند در راستای تقویت عفاف هم افزایی دارند، از نظر ماهیت، سطح عمل و دامنه کاربرد تفاوت های مشخصی دارند. در ادامه، تعریف هر مفهوم، نقش آن در زیست عقیفانه و وجوه تمایز آن با سایر مفاهیم ارائه می شود.

خودشناسی: آگاهی درونی برای اصلاح نفس

خودشناسی، آگاهی از ضعف ها و توانایی های درونی، مقدمه ای برای اصلاح نفس و زیست عقیفانه است. قرآن کریم در آیه ۹ سوره شمس می فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا»؛ هر کس نفس خود را پاکیزه کرد، رستگار شد، همچنین امام علی (ع) می فرماید: «المعرفةُ بالنفسِ أنفعُ المَعْرِفَتَيْنِ»؛ خود شناسی، سودمندترین دو شناخت است. امام علی (ع) به دو نوع شناخت اشاره می دارند و خودشناسی را سودمندتر از آن دو می داند. عبدالواحد بن محمد آمدی، گردآورنده کتاب غررالحکم، این سخن را در کنار دیگر احادیث مشابه نقل کرده که نشان می دهد یکی از این دو شناخت، شناخت نفس است و دیگری یا شناخت خداوند (معرفت الله) یا شناخت بیرونی و جهان خارج است؛ از این رو خودشناسی در این بیان، یا به عنوان مقدمه ای برای خداشناسی مطرح می شود، یا برتر از شناخت های تجربی و بیرونی دانسته شده و به عنوان پایه ای برای تهذیب نفس و رشد معنوی معرفی می گردد (آمدی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۸۷). به گفته آیت الله مصباح یزدی، خودشناسی زمینه ساز فضایل اخلاقی، از جمله عفاف، است (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۵). خودشناسی، برخلاف ایمان و تقوا که به ترتیب به باور و عمل

مرتبطاند، بر شناخت درونی متمرکز است و پیش‌نیاز تهذیب نفس محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲۰: ۱۸۰)

ایمان: پایه اعتقادی زیست عقیفانه

ایمان، باور قلبی به خداوند و ارزش‌های الهی است که انگیزه‌ای درونی برای رعایت حدود الهی ایجاد می‌کند. قرآن کریم در آیه ۲۹ سوره انفال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَقْوَا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا کنید، برای شما [نیروی] تشخیص [حق از باطل] قرار می‌دهد. همچنین امام کاظم (ع) می‌فرماید: «الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ فِي الْجَنَّةِ»؛ حیا از ایمان است و ایمان در بهشت است. علامه مجلسی در کتاب بحار الانوار به نقل از امام کاظم (ع) بیان می‌دارد که این روایت نشان می‌دهد که حیا (یکی از پایه‌های عفاف است) سرچشمه‌اش از ایمان است؛ یعنی عفاف و پاک‌دامنی نه تنها عملی اخلاقی بلکه نتیجه‌ای طبیعی از ایمان عمیق محسوب می‌شوند. وقتی انسان ایمان داشته باشد، نفس او به‌طور خودجوش از فساد دوری می‌کند و در مسیر پاکی قرار خواهد گرفت؛ بنابراین، ایمان نقش زیربنایی و تنظیم‌گر زندگی عقیفانه را ایفا می‌کند (مجلسی، ۱۳۸۶، ۸: ۲۷۰). به گفته طباطبایی، ایمان با تقویت نیروی تشخیص اخلاقی، فرد را به زیست عقیفانه متعهد می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۸: ۳۴۵). ایمان به‌عنوان مبنای نظری عفاف عمل می‌کند و با نهادینه‌سازی تعهد به ارزش‌های الهی، از رفتارهای ناپسند پیشگیری می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۷۹) برخلاف سایر مفاهیم که جنبه عملی یا فرآیندی دارند، ایمان به‌طور خاص بر بعد اعتقادی و رابطه وجودی با خداوند متمرکز است.

تقوا: سپر آگاهانه در برابر لغزش

تقوا به معنای پرهیز آگاهانه از گناه و رعایت مرزهای الهی، نقش کلیدی در زیست عقیفانه دارد. قرآن کریم در آیه ۱۰۲ سوره آل‌عمران تأکید می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ»؛ از خدا آن‌گونه که شایسته است، پروا کنید. امام علی (ع) در حکمت ۴ نهج البلاغه می‌فرماید:

«الْعَجْزُ أَفَةٌ، وَالصَّبْرُ شَجَاعَةٌ، وَالزُّهْدُ ثَرْوَةٌ، وَالْوَرَعُ جُنَّةٌ، وَنِعْمَ الْقَرِينُ [الرِّضَا] الرِّضَى؛ و ناتوانی، آفت است و شکیبایی، دلیری است و زهد، توانگری است و پارسایی، چونان سپر است. بهترین هم‌نشین خشنودی است از خواست خداوند. ایشان در سومین جمله می‌فرماید: «وَالزُّهْدُ ثَرْوَةٌ»؛ زهد ثروت است. اشاره به اینکه انسان از ثروت آیا چیزی جز بی‌نیازی می‌خواهد و آدم زاهد قانع، از همه خلق بی‌نیاز است و چه بسا ثروتمندانی که جزء نیازمندان هستند؛ زهد همان بی‌اعتنایی به زرق و برق دنیا و مال و منال و شهرت و آوازه است. زاهد کسی نیست که فاقد این امور باشد بلکه زاهد کسی است که دل بسته و وابسته به این امور نباشد؛ خواه آن را داشته باشد یا نه! بلکه می‌توان گفت: زاهدان از ثروتمندان غنی‌ترند، چرا که ثروتمندان از یک سو باید پیوسته ثروت خود را حساب و کتاب کنند و از سوی دیگر مراقب باشند سارق و دشمنی آن را از دست آن‌ها نگیرد؛ در حالی که زاهدان از همه این‌ها بی‌نیازند. در حدیثی از رسول خدا (ص) می‌خوانیم که خطاب به علی (ع) فرمود: «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ قَدْ زَيَّنَكَ بِزِينَةِ لَمْ يُزَيِّنِ الْعِبَادَ بِزِينَةِ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنَهَا؛ زَيَّنَكَ بِالزُّهْدِ فِي الدُّنْيَا»؛ ای علی خداوند تو را به زینتی آراسته که هیچ بنده‌ای به زینتی بهتر از آن نزد خداوند آراسته نشده است تو را به زهد در دنیا آراسته است (مجلسی، ۱۳۸۶، ۷: ۲۹۷) و در حقیقت چنین است چون آراستگی به زهد انسان را به بسیاری از صفات دیگر از فضایل اخلاقی می‌آراید. به همین دلیل در حدیث دیگری از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «جُعِلَ الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي بَيْتٍ وَجُعِلَ مِفْتَاحُهُ الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا... حَرَامٌ عَلَيَّ قُلُوبِكُمْ أَنْ تَعْرِفَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى تَزْهَدَ فِي الدُّنْيَا»؛ تمام نیکی‌ها در خانه‌ای قرار داده شده و کلید آن زهد در دنیا است؛ سپس فرمود: «حلاوت ایمان بر دل‌وجان شما حرام است تا زمانی که دل‌هایتان زهد در دنیا پیشه کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۱۲۸) تقوا همچون سپری اخلاقی، فرد را از انحرافات حفظ کرده و خودکنترلی را تقویت می‌کند (جوادی آملی، ۱۰: ۲۸۷، ۱۳۸۹). این مفهوم، برخلاف ایمان که انگیزه درونی فراهم می‌کند، بر نظارت عملی و پیشگیرانه تمرکز دارد. همچنین، در مقایسه با خویشتن‌داری که به کنترل لحظه‌ای غرایز محدود است،

تقوا رویکردی کلی‌تر و پایدارتر دارد (حق‌شناس، ۱۱۵: ۱۳۸۶).

خویشتن‌داری: کنترل عملی غرایز

خویشتن‌داری به کنترل امیال و غرایز در چارچوب عقل و شرع اشاره دارد و مبنای عملی عفاف محسوب می‌شود. قرآن کریم در آیه ۳۰ سوره نور می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ»؛ به مؤمنان بگو دیدگان خود را [از نگاه حرام] فروگیرند و عفت خود را حفظ کنند. امام علی (ع) می‌فرماید: «الْعِفَّةُ تُضَعِفُ الشَّهْوَةَ»؛ خویشتن‌داری، شهوت را ناتوان می‌کند (آمدی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۱۵۲). خویشتن‌داری به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های مدرن، مانند رسانه‌های ترویج‌کننده لذت‌جویی، اهمیت دارد (قاضی‌زاده و احمدی، ۱۳۸۶: ۹۲). این مفهوم در مقایسه با تقوا، محدود به موقعیت‌های خاص و کنترل رفتارهای لحظه‌ای است و برخلاف تهذیب نفس، به تحول درونی بلندمدت نمی‌پردازد؛ به عبارتی دقیق‌تر دین اسلام حکم حجاب را به‌عنوان حکمی تکلیفی و ضروری برای زنان وابسته به جامعه اسلامی تعیین کرده است؛ چراکه عفت و پاک‌دامنی به معنای چیرگی عقل و مدیریت مهارقوای شهوانی به‌دست‌آمده آن است. این حالت اگر به شکل ملکه‌ای در نفس انسانی درآید شخص در حالتی قرار می‌گیرد که به‌سادگی تهییج نشده قوای شهوانی او نمی‌تواند سرکشی کرده او را به‌سوی گناه سوق دهد (بهجت پور و بیغش، ۱۴۰۳: ۱۶۰).

تهذیب نفس: پالایش درونی برای تعادل اخلاقی: تهذیب نفس، فرآیند پالایش روح از رذایل و تقویت فضایل اخلاقی، مبنای نهایی زیست عقیقانه است. قرآن کریم در آیه ۱۸ سوره فاطر: «مَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»؛ و هر کس [از آلودگی‌ها] پاک شود به سود خود پاک می‌شود و بازگشت فقط به سوی خداست. امام علی (ع) می‌فرماید: «إِنَّ النَّفْسَ لَجَوْهَرَةٌ ثَمِينَةٌ؛ مَنْ صَاتَهَا رَفَعَهَا وَمَنْ ابْتَدَلَهَا وَضَعَهَا»؛ همانا نفس گوهری گران‌بها است، هر که آن را نگه داشت بلندمرتبه‌اش گردانید و هر که از آن نگهداری نکرد پست و خوارش ساخت. این حدیث نمادی زیبا از تهذیب نفس است. امام علی (ع) نفس انسان را همچون گوهر نایابی می‌شناسد که نیازمند مراقبت است. حفظ

و پالایش درونی نفس، موجب تعالی اخلاقی و تقویت شخصیت می‌شود؛ اما بی‌توجهی و پیروی از هوس‌های نفسانی، نفس را تنزل داده و انسان را به سقوط اخلاقی و روانی می‌کشاند (آمدی، ۱۳۷۵ق، ۱: ۲۲۷). بر اهمیت تزکیه تأکید دارد تهذیب نفس با پرورش فضائلی مانند حیا و صبر، فرد را در برابر فشارهای فرهنگی مقاوم می‌سازد (مجلسی، ۱۳۸۶، ۲۰: ۲۷۰) این مفهوم، برخلاف خویشتن‌داری که به کنترل مقطعی رفتارها می‌پردازد، فرآیندی درازمدت و تحول‌آفرین است و نتیجه عملی خودشناسی محسوب می‌شود (احمدی، ۱۳۹۹: ۴۸).

نقاط هم‌پوشانی و تمایزهای مبانی عفاف: این مفاهیم در راستای زیست عقیفانه هم‌افزایی دارند، اما از نظر سطح و دامنه عمل متفاوت‌اند. ایمان و تقوا به ترتیب انگیزه اعتقادی و نظارت عملی فراهم می‌کنند، درحالی‌که خویشتن‌داری به کنترل لحظه‌ای رفتارها محدود است. خودشناسی آگاهی درونی ایجاد می‌کند و تهذیب نفس این آگاهی را به تحول اخلاقی تبدیل می‌کند. ایمان به‌عنوان پایه اعتقادی، تقوا به‌عنوان سپر عملی، خویشتن‌داری به‌عنوان ابزار رفتاری، خودشناسی به‌عنوان آگاهی درونی و تهذیب نفس به‌عنوان فرآیند تحول اخلاقی، هر یک نقش مکمل در زیست عقیفانه دارند. تمایز این مفاهیم امکان تحلیل دقیق‌تر و کاربردی‌تر عفاف را در چارچوب‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی فراهم می‌کند. برای پژوهش‌های آتی، پیشنهاد می‌شود کارکردهای این مفاهیم در زمینه‌های اجتماعی و فردی با رویکردهای میان‌رشته‌ای بررسی شود. جدول ۱ خلاصه‌ای از تمایزها را نشان می‌دهد:

جدول شماره ۱: خلاصه تمایزهای مبانی عفاف

مفهوم	سطح عمل	دامنه کاربرد	نقش در زیست عقیفانه	تحلیل تبیینی
ایمان	اعتقادی	رابطه با خدا	انگیزه درونی و تعهد به ارزش‌های الهی	ایمان زیربنای سایر مبانی عفاف است؛ چراکه بدون باور قلبی به خداوند و آخرت، انگیزه‌ای برای خویشتن‌داری و تهذیب باقی نمی‌ماند. ایمان، ریشه درونی اخلاقی دینی است.

مفهوم	سطح عمل	دامنه کاربرد	نقش در زیست عقیفانه	تحلیل تبیینی
تقوا	عملی پیشگیرانه	نظارت بر رفتار	پرهیز آگاهانه و پیشگیری از انحرافات	تقوا با فراهم آوردن خودآگاهی رفتاری، امکان مدیریت مستمر رفتار را فراهم می‌سازد. برخلاف خویشتن‌داری که مقطعی است، تقوا یک سامانه کنترلی پایدار درونی تلقی می‌شود.
خویشتن‌داری	عملی مقطعی	کنترل غرایز در موقعیت‌های خاص	مدیریت رفتارهای لحظه‌ای	خویشتن‌داری ظرفیت واکنشی عفاف است؛ برخلاف تقوا که نظام‌مند و پایدار است، خویشتن‌داری در لحظات خاص بروز می‌کند و نیازمند تمرین و آمادگی لحظه‌ای و آگاهی موقعیتی است.
خودشناسی	شناختی	آگاهی از ضعف‌ها و توانایی‌ها	مقدمه اصلاح نفس	خودشناسی، بستر خودآگاهی اخلاقی را فراهم می‌کند و اساس پذیرش مسئولیت فردی است. فرد بدون خودشناسی، نمی‌تواند منشأ خطاها را درک کند یا تصمیم به اصلاح بگیرد.
تهذیب نفس	فرآیندی درازمدت	پالایش روح و تقویت فضایل	تحول درونی و تعادل اخلاقی	تهذیب نفس وجه نهایی و ترکیبی عفاف است؛ نقطه تلاقی ایمان، تقوا و خودشناسی است که به مرور زمان، منش اخلاقی پایدار ایجاد می‌کند. این مبنا در سطح نهادینه‌سازی عمل می‌کند.

۵. کارکردهای فردی و اجتماعی عفاف

عفاف به‌عنوان ارزشی چندبعدی در نظام اخلاقی اسلام، از طریق مبانی خویشتن‌داری، تقوا و تهذیب نفس، تأثیرات عمیقی بر فرد و جامعه بر جای می‌گذارد. کارکردهای فردی به تأثیرات این ارزش بر سلامت روان، رفتار و رشد شخصی اشاره دارند، درحالی‌که کارکردهای اجتماعی نقش آن در انسجام اجتماعی، اعتماد عمومی و کاهش آسیب‌ها را نشان می‌دهند (باقری، ۱۳۹۸: ۱۲۰). این بخش با تکیه بر منابع معتبر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی فارسی، کارکردهای فردی و اجتماعی عفاف را با تمرکز بر سه مبنای کلیدی آن تحلیل می‌کند.

کارکرد فردی شامل تأثیرات یک ارزش بر سلامت روان، خودتنظیمی و تعادل عاطفی فرد است (نصرتی، ۱۳۹۷: ۱۴۵). کارکرد اجتماعی به نقش یک ارزش در تقویت روابط بین‌فردی، انسجام اجتماعی و کاهش ناهنجاری‌ها اشاره دارد

(شریفی، ۱۳۹۶: ۶۷). عفاف، به دلیل ماهیت چندوجهی خود، کارکردهای فردی و اجتماعی را به صورت توأمان ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که بهبود سلامت روان افراد به تقویت انسجام اجتماعی منجر می‌شود (حسینی، ۱۴۰۱: ۸۲).

الف) کارکردهای فردی

تقویت سلامت روان از طریق خویشتن‌داری: خویشتن‌داری، به‌عنوان کنترل‌امیال در چارچوب عقل و شرع، نقش مهمی در سلامت روان ایفا می‌کند. قرآن کریم در سوره نور بر حفظ عفت از طریق فرو بستن نگاه تأکید دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۵۵). از منظر روان‌شناسی، خودکنترلی با کاهش تعارضات درونی و احساس گناه، به تقویت عزت‌نفس و کاهش اضطراب کمک می‌کند (نصرتی، ۱۳۹۷: ۱۴۸). برای مثال افرادی که خویشتن‌داری را در مواجهه با محرک‌های لذت‌جویان تمرین می‌کنند، کمتر دچار استرس روانی ناشی از رفتارهای ناسالم می‌شوند (فراهانی، ۱۳۹۹: ۲۷۴).

تعادل عاطفی از طریق تقوا: تقوا، به‌عنوان پرهیز آگاهانه از گناه، به تعادل عاطفی و کاهش رفتارهای تکانشی منجر می‌شود. قرآن کریم در سوره آل‌عمران بر پروای الهی تأکید می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۱۰). از دیدگاه روان‌شناسی، تقوا با تقویت خودآگاهی و خودنظارتی، به افراد کمک می‌کند تا در برابر فشارهای عاطفی مقاوم‌تر باشند (گنجی، ۱۴۰۰: ۳۲۵). این ویژگی به‌ویژه در مواجهه با چالش‌های مدرن، مانند تأثیر رسانه‌های اجتماعی بر رفتارهای غیراخلاقی، به حفظ سلامت روان کمک می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

حجاب مانند دیگر احکام اسلام به‌عنوان نشانه‌ای از یک مکتب و ایدئولوژی به زنان با حجاب احساس ارزشمندی می‌دهد و تبرج و بدحجابی نشانه کمبود کرامت نفس یا همان عزت‌نفس است. برخی پژوهشگران بر این باورند که ریشه تبرج و بدحجابی احساس خلأ و کمبود عاطفی است و افراط در تبرج و خودنمایی عامل حقارت و تشدیدکننده آن است (واعظی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۷).

رشد شخصی از طریق تهذیب نفس: تهذیب نفس، فرآیند پالایش روح از رذایل و تقویت فضایل، به رشد شخصی و خودسازی منجر می‌شود. قرآن کریم در سوره شمس بر اهمیت تزکیه نفس تأکید دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۱۲). از منظر روان‌شناسی، تهذیب نفس با پرورش ویژگی‌هایی مانند صبر و حیا، به افزایش خودکارآمدی و حس معنای زندگی کمک می‌کند (شریفی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۷۱). این فرآیند افراد را قادر می‌سازد تا با اصلاح درونی، به سطح بالاتری از کمال روانی دست یابند (احمدی، ۱۳۹۹: ۴۸).

ب) کارکردهای اجتماعی

پایداری خانوادگی از طریق خویشن‌داری: خویشن‌داری با تحکیم روابط زناشویی و کاهش رفتارهای ناسالم، به پایداری خانواده کمک می‌کند. قرآن کریم در سوره نور، رعایت حدود الهی را عاملی برای حفظ عفت خانوادگی معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۵۵). از منظر جامعه‌شناسی، خودکنترلی در روابط، اعتماد و تعهد بین همسران را تقویت کرده و از آسیب‌هایی مانند خیانت و طلاق پیشگیری می‌کند (باقری، ۱۳۹۸: ۸۹). مطالعات نشان می‌دهند که خانواده‌هایی با ارزش‌های عقیفانه، نرخ پایین‌تری از فروپاشی دارند (موسوی و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۰۸).

انسجام اجتماعی از طریق تقوا: تقوا با ایجاد مرزهای روشن رفتاری، انسجام اجتماعی و اعتماد عمومی را ارتقا می‌دهد. قرآن کریم در سوره احزاب، رعایت پوشش را عاملی برای پیشگیری از آزار اجتماعی معرفی می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۴۵). از دیدگاه جامعه‌شناسی، تقوا به عنوان یک هنجار اخلاقی، سرمایه اجتماعی را تقویت کرده و احساس امنیت را در جامعه افزایش می‌دهد (شریفی، ۱۳۹۶: ۱۳۴). این ویژگی به کاهش ناهنجاری‌هایی مانند مزاحمت‌های خیابانی و جرائم اخلاقی کمک می‌کند (قربانیان و فشارکی، ۱۳۹۴: ۳۵).

کاهش آسیب‌های اجتماعی از طریق تهذیب نفس: تهذیب نفس با پرورش فضایل اخلاقی، به کاهش آسیب‌های اجتماعی مانند فساد اخلاقی و

رفتارهای ضداجتماعی منجر می‌شود. روایات اسلامی، تهذیب نفس را راهی برای زیست عقیفانه معرفی کرده‌اند (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۷۰: ۸). از منظر جامعه‌شناسی، افرادی که به پالایش درونی می‌پردازند، کمتر به رفتارهای ناهنجار تمایل دارند که این امر به کاهش جرائم و تقویت همبستگی اجتماعی کمک می‌کند (رجبی، ۱۳۹۷: ۷۲) این کارکرد به‌ویژه در جوامع مدرن با چالش‌های فرهنگی پررنگ‌تر است (حسینی، ۱۴۰۱: ۸۵).

از منظر روان‌شناسی، خویش‌داری، تقوا و تهذیب نفس به ترتیب با خودکنترلی، خودآگاهی و رشد شخصی مرتبط‌اند و به سلامت روان و تعادل عاطفی کمک می‌کنند (نصرتی، ۱۳۹۷: ۱۴۵؛ شریفی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۷۱). از دیدگاه جامعه‌شناسی، این مفاهیم با تقویت سرمایه اجتماعی، هنجارهای اخلاقی و انسجام اجتماعی، به کاهش آسیب‌ها و پایداری نهادهای اجتماعی مانند خانواده کمک می‌کنند (باقری، ۱۳۹۸: ۸۹؛ شریفی، ۱۳۹۶: ۱۳۴). این کارکردها نشان‌دهنده پیوند عمیق بین ابعاد فردی و اجتماعی عفاف است، به گونه‌ای که بهبود سلامت روان افراد به تقویت انسجام اجتماعی منجر می‌شود.

کارکردهای فردی و اجتماعی عفاف، از طریق خویش‌داری، تقوا و تهذیب نفس، نقش این ارزش را در ارتقای سلامت روان، تعادل عاطفی، رشد شخصی، پایداری خانوادگی، انسجام اجتماعی و کاهش آسیب‌های اخلاقی برجسته می‌کنند. این تحلیل میان‌رشته‌ای نشان می‌دهد که عفاف نه تنها به بهبود کیفیت زندگی فردی کمک می‌کند، بلکه به‌عنوان یک هنجار اخلاقی، بنیان‌های جامعه را تقویت می‌کند. پژوهش‌های آتی می‌توانند تأثیر این کارکردها را در زمینه‌های خاص، مانند تأثیر رسانه‌های اجتماعی یا سیاست‌گذاری اجتماعی، بررسی کنند.

جدول شماره ۲ کارکردهای فردی و اجتماعی عفاف

شرح کارکرد	بعد کارکرد	مبنای اخلاقی	سطح کارکرد
کاهش اضطراب، تعارض درونی و ارتقای عزت نفس با کنترل امیال و رفتار	سلامت روان	خویشتن‌داری	فردی
پرهیز از رفتارهای تکانشی، افزایش خودآگاهی و کاهش تأثیرات منفی عاطفی	تعادل عاطفی	تقوا	فردی
پرورش فضایل اخلاقی مانند حیا و صبر و دستیابی به خودسازی معنوی	رشد شخصی	تهذیب نفس	فردی
تقویت روابط زناشویی، افزایش وفاداری و کاهش نرخ طلاق و خیانت	پایداری خانوادگی	خویشتن‌داری	اجتماعی
ایجاد مرزهای رفتاری روشن، افزایش اعتماد عمومی و امنیت اجتماعی	انسجام اجتماعی	تقوا	اجتماعی
پیشگیری از فساد اخلاقی و جرائم رفتاری از طریق اصلاح درونی	کاهش آسیب‌های اجتماعی	تهذیب نفس	اجتماعی

۶. نتیجه‌گیری

- زیست عفیفا نه در آموزه‌های قرآن و روایات، الگویی چندلایه برای زیست اخلاق محور معرفی می‌شود که نه تنها بر پاک‌دامنی جنسی بلکه بر خودکنترلی، آگاهی اخلاقی، حفظ کرامت انسانی و انسجام اجتماعی تأکید دارد. تحلیل آیات با رویکرد معناشناختی در این پژوهش نشان داد که مفاهیم «ایمان»، «تقوا»، «خویشتن‌داری»، «خودشناسی» و «تهذیب نفس» به‌عنوان مبانی کلیدی عفاف در قرآن، چارچوبی منسجم برای ارتقای رفتار فردی و تنظیم روابط اجتماعی فراهم می‌کنند.

- در سطح فردی، یافته‌ها نشان دادند که زیست عفیفا نه به تقویت خودکنترلی، کاهش تعارضات درونی، ارتقای عزت نفس و پرورش فضایل اخلاقی همچون حیا، صبر و خودکارآمدی منجر می‌شود. این سبک زندگی، عاملی پیشگیرانه

در برابر تأثیرات منفی رسانه‌ها، گرایش‌های لذت‌جویانه و بحران هویت نسل جوان محسوب می‌شود.

- در سطح اجتماعی، عفاف نقش مهمی در تقویت انسجام خانوادگی، افزایش اعتماد بین‌فردی و کاهش آسیب‌های اخلاقی دارد. با ایجاد مرزهای رفتاری و تقویت هنجارهای ارزشی، زمینه برای سلامت اجتماعی و امنیت فرهنگی فراهم می‌گردد به‌ویژه در جوامع اسلامی که بانفوذ ارزش‌های غیربومی مواجه‌اند، زیست‌عقیفانه می‌تواند نقش هویتی و تمدن‌ساز ایفا کند.

- برای تحقق این الگو، راهکارهایی مانند آموزش ارزش‌های اخلاقی از سنین پایین، ترویج محتوای رسانه‌ای مبتنی بر عفاف، تسهیل ازدواج جوانان و تقویت فضاهای دیالوگ دینی پیشنهاد می‌شود. نقش نهادهای آموزشی، رسانه‌ای و فرهنگی در این زمینه حیاتی است و می‌توانند با برنامه‌ریزی هدفمند، زمینه‌ساز نهادینه‌سازی عفاف در جامعه باشند.

- درنهایت، زیست‌عقیفانه نه تنها به رشد معنوی و روانی افراد کمک می‌کند، بلکه با کاهش انحرافات اجتماعی، حفظ بنیان خانواده و تقویت سرمایه اجتماعی، نقش راهبردی در توسعه پایدار فرهنگی ایفا می‌نماید. این پژوهش بر ضرورت پرداخت علمی و کاربردی به مفهوم عفاف تأکید می‌کند و پیشنهاد می‌شود که در تحقیقات آینده، تأثیر این الگو در حوزه‌های سیاست‌گذاری فرهنگی، آموزش عمومی و پیشگیری از آسیب‌های اجتماعی به‌طور اختصاصی بررسی گردد.

منابع

*قرآن کریم.

- ابن منظور محمد. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. (ج ۱۱). بیروت: دارصادر
- ابن منظور محمد. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. (ج ۱۲). بیروت: دارصادر
- احمدی سلمانی، سید حمید. (۱۳۹۹). تأثیر زیست عقیفانه بر سلامت روان جوانان. *نشریه روان‌شناسی اسلامی*. ۳(۱۲). صص ۴۵-۶۰.
- احمدی، محمد. (۱۳۹۹). *اخلاق اسلامی و خودسازی*. تهران: انتشارات معارف.
- باقری، خسرو. (۱۳۹۸). *جامعه‌شناسی ارزش‌ها*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد بن عبدالواحد. (۱۳۷۵ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. (ج ۱). قم: دارالکتب الإسلامیة.
- بهجت پور، عبدالکریم؛ احمدی بیغش، خدیجه. (۱۴۰۳). «سیاست‌گذاری‌های قرآن کریم در جامعه‌پذیری عفاف و حجاب». *قرآن و علوم اجتماعی*. ۴(۴). (صص ۱۷۴-۱۷۵). Doi: 10.22034/10.2024/216763.arq
- تنگی، آیسون؛ بامایستر، روی؛ بون، جک. (۲۰۰۴م). *خودکنترلی و سلامت روان*. مجله شخصیت. ۲(۲). صص ۲۷۱-۳۲۴.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تفسیر تسنیم*. (ج ۱۰). قم: انتشارات اسراء.
- چگینی، محمد. (۱۳۹۸). *نقش تربیت دینی در نهادینه‌سازی زیست عقیفانه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- حسینی، سید علی. (۱۴۰۱). «نقش زیست عقیفانه در کاهش آسیب‌های اجتماعی». *مجله مطالعات اسلامی*. ۲(۲). صص ۷۸-۹۵.
- حق‌شناس، جمال. (۱۳۸۶). *حجاب در آیات قرآن با نگاهی به روایات*. فصلنامه مطالعات قرآنی. ۸(۴). صص ۱۱۲-۱۳۰.
- دشتی، محمد. (۱۳۸۰). *نهج البلاغه: ترجمه و شرح*. قم: انتشارات مشرقین.
- رجبی، محمد. (۱۳۹۷). *جامعه‌شناسی انحرافات اجتماعی*. تهران: انتشارات سمت.
- رضایی، صادق و امینی، ایمان و فخاریان، فاطمه و کرمی، شهریار احسان. (۱۴۰۱). «نقش تربیتی خانواده در حجاب دختران بر اساس آیات و روایات». *مجله تربیت اسلامی*. ۱۰(۲). صص ۷۰-۵۵.
- صبوری، محمدحسین. (۱۳۹۸). *نقش خانواده در ترویج زیست عقیفانه*. *نشریه مطالعات خانواده*. ۱(۷). صص ۲۲-۳۸.
- شریفی، اصغر. (۱۳۹۶). *سرمایه اجتماعی و توسعه*. تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
- شریفی، اصغر، و باقرزاده وشکی، زمان. (۱۳۹۸). *روان‌شناسی مثبت و رشد شخصی*. تهران: انتشارات ارجمند.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۲). *تفسیر المیزان*. (ج ۲۰، ۱۲، ۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- عباسی، داوود. (۱۳۹۵). *تکلیف اخلاقی از منظر قرآن در مقایسه با دیدگاه کانت*. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فراهانی، مصطفی. (۱۳۹۹). *روان‌شناسی سلامت*. تهران: انتشارات رشد.

- قاضی‌زاده، کریم، و احمدی، علی. (۱۳۸۶). «عفاف در آیات قرآن با نگاهی به روایات». *مجله علوم قرآنی*. ۹(۳). صص ۸۸-۱۰۵.
- قربانیان، مرتضی و فشارکی، سعید. (۱۳۹۴). انگیزه‌های خودمراقبتی از منظر آیات و روایات. *نشریه سلامت و دین*. ۶(۲). صص ۳۳-۵۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. (ج ۲). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- گنجی، حسن. (۱۴۰۰). *روان‌شناسی عمومی*. تهران: انتشارات ساوالان.
- لیوینگستون، سونیا؛ هلپر، ال. (۲۰۰۷ م). *گرایش‌های شمول دیجیتال: کودکان، جوانان و شکاف دیجیتال*، رسانه‌های جدید و جامعه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۶). *بحار الأنوار*. (ج ۷، ۸، ۲۰). قم: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۴۲). *مسئله حجاب*. تهران: انتشارات صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). *تفسیر نمونه*. (ج ۳، ۱۴، ۱۷ و ۲۶). قم: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). *اخلاق در قرآن*. ج ۳. قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). *خودشناسی برای خودسازی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی، سید ابوالفضل؛ مهرشاد، محمد؛ اخلاقی فیض آباد، سید هاشم؛ شهیدی مقدم، حمید. (۱۴۰۰). «زیست عقیقانه و سلامت اجتماعی». *نشریه مطالعات اجتماعی اسلامی*. ۱۳(۴). صص ۱۰۲-۱۲۰.
- واعظی، محمود، نبوی، سیدمجید؛ کمالی، لیلا. (۱۴۰۰). «بررسی راهکارهای درمان هیستریک از منظر قرآن و روانشناسی». *قرآن و علوم اجتماعی*. (۱). صص ۹-۲۶. Doi: ۱۰.۲۲۰۶۴/۲۰۲۱/۱۳۸۶۱۷.arq
- نصرتی، رؤیا. (۱۳۹۷). *روان‌شناسی خودکنترلی*. تهران: انتشارات ارجمند.
- نوروزی، علی. (۱۳۹۹). *روان‌شناسی اخلاق در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
- هاشمی، فرزانه. (۱۴۰۰). *جامعه‌شناسی خانواده و ارزش‌های اسلامی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- Livingstone, Sonia; Helsper, Ellen. (2007). Gradations in digital inclusion: Children, young people and the digital divide. *New Media & Society*, 9(4). pp 671-696.
- Tangney, June P.; Baumeister, Roy F.; Boone, Andrea L. (2004). High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. *Journal of Personality*. 72(2). pp 271-324.

References:

Holy Qur'an

- ‘Abbāsī, Dāwūd. (2016). *Taklīf-i Akhlāqī az Manzar-i Qur‘ān dar Muqāyiseh bā Didgāh-i Kānt*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy Press.
- Aḥmadī Salmānī, Sayyid Ḥamid. (2020). “Tāthīr-i Zīst-i ‘Afifāneh bar Salāmat-i Ravān-i Javānān”. *Ravān-shināsī-i Islāmī Journal*, 12(3), pp. 45–60.
- Aḥmadī, Muḥammad. (2020). *Akhlāq-i Islāmī va Khud-sāzī*. Tehran: Ma‘arif Publications.
- Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid. (1995). *Ghurur al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Bahjatpūr, ‘Abd al-Karīm; Aḥmadī Bīghash, Khadījeh. (2024). “Siyāsāt-gozārī-hā-i Qur‘ān al-Karīm dar Jāmi‘eh-pazīrī-i ‘Afāf va Ḥijāb”. *Qur‘ān va ‘Ulūm-i Ijtimā‘ī Journal*, 4(4), pp. 142–170. DOI: 10.22034/arq.2024.216763.
- Bāqirī, Khosrow. (2019). *Jāmi‘eh-shināsī-i Arzish-hā*. Tehran: University of Tehran Press.
- Cheginī, Muḥammad. (2019). *Naqsh-i Tarbiyat-i Dīnī dar Nahādīneh-sāzī-i Zīst-i ‘Afifāneh*. Master’s Thesis, University of Qom.
- Dashtī, Muḥammad. (2001). *Nahj al-Balāghah: Tarjumeḥ va Sharḥ*. Qom: Mashriqīn Publications.
- Farahani, Moṣṭafa. (2020). *Ravān-shināsī-i Salāmat*. Tehran: Roshd Publications.
- Ganjī, Ḥasan. (2021). *Ravān-shināsī-e ‘Umūmī*. Tehran: Savalan Publications.
- Ḥaq-shinās, Jamāl. (2007). “Ḥijāb dar Āyāt-i Qur‘ān bā Nigāhī bih Rivayāt”. *Moṭāla‘āt-i Qur‘ānī Quarterly*, 8(4), pp. 112–130.
- Hāshimī, Farzāneh. (2021). *Jāmi‘eh-shināsī-e Khānuvādeh va Arzish-hā-e Islāmī*. Tehran: University of Tehran Press.
- Ḥusaynī, Sayyid ‘Alī. (2022). “Naqsh-i Zīst-i ‘Afifāneh dar Kāhish-i Āsīb-hā-i Ijtimā‘ī”. *Moṭāla‘āt-i Islāmī Journal*, 15(2), pp. 78–95.
- Ibn Manzūr, Muḥammad. (1994). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Sādir.
- Javadi Amoli, ‘Abd Allah. (2010). *Tafsīr-i Tasnīm*. Qom: Isrā Publications.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (1987). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Livingstone, Sonia, & Helsper, Ellen. (2007). *Girāyish-hā-i Shumūl-i Dijītāl: Kudakān, Javānān va Shikāf-i Dijītāl, Rasānehā-i Jadīd va Jāmi‘eh*.
- Livingstone, Sonia; Helsper, Ellen. (2007). *Gradations in digital inclusion: Children, young people and the digital divide*. *New Media & Society*, 9(4), pp. 671–696.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (2007). *Bihār al-Anwār*. Qom: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.
- Makārim Shīrāzī, Nāshir. (2006). *Tafsīr-i Nemūneh*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Makārim Shīrāzī, Nāshir. (2008). *Akhlāq dar Qur‘ān*. Qom: Madrasah-i Imam ‘Alī ibn Abī Ṭālib Publications.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2011). *Khud-shināsī barā-yi Khud-sāzī*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mūsavī, Sayyid Abū‘l-Fazl; Mehrshād, Muḥammad; Akhlāqī Feyd Ābād, Sayyid Hāshim; Shahīdī Muqaddam, Ḥamid. (2021). “Zīst-i ‘Afifāneh va Salāmat-i Ijtimā‘ī”. *Journal of Moṭāla‘āt-i Ijtimā‘ī-i Islāmī*, 13(4), pp. 102–120.
- Mutahhari, Morteza. (1963). *Mas‘aleh-i Ḥijāb*. Tehran: Sadra Publications.
- Noṣratī, Ru‘yā. (2018). *Ravān-shināsī-e Khud-kontorolī*. Tehran: Arjomand Publications.
- Nowrūzī, ‘Alī. (2020). *Ravān-shināsī-e Akhlāq dar Islām*. Tehran: SAMT Publications.
- Qāzī-zādeh, Karīm, & Aḥmadī, ‘Alī. (2007). “Ifāf dar Āyāt-i Qur‘ān bā Nigāhī bi Rivayāt”. *Journal of Qur‘ānic Sciences*, 9(3), pp. 88–105.
- Qorbānīyān, Morteza, & Feshārakī, Sa‘īd. (2015). *Angīzeh-hā-e Khud-murāqibatī az Manzar Āyāt va Rivayāt*. *Journal of Salāmat va Dīn*, 6(2), pp. 33–50.

- Rajabī, Muḥammad. (2018). *Jāmi'eh-shināsī-i Inḥirāfāt-i Ijtimā'ī*. Tehran: SAMT Publications.
- Rizaeī, Šādiq; Amīnī, Īmān; Fakhārīyān, Fāṭimeh; Karamī, Shahriyār Iḥsān. (2022). "Naqsh-i Tarbiyatī-i Khānuvādeh dar Ḥijāb-i Dokhtarān bar Asās-i Āyāt va Rivayāt". *Tarbiyat-i Islāmī Journal*, 10(2), pp. 55–70.
- Šabūrī, Muḥammad-Ḥusayn. (2019). "Naqsh-i Khānuvādeh dar Tarvij-i Zīst-i 'Afifāneh". *Moṭāla'āt-i Khānuvādeh Journal*, 7(1), pp. 22–38.
- Sharīfī, Ašghar. (2017). *Sarmāyeh-i Ijtimā'ī va Tawsi'eh*. Tehran: Jāmi'eh-shināsān Publications.
- Sharīfī, Ašghar; Bāqirzādeh Vashkī, Zamān. (2019). *Ravān-shināsī-i Musbat va Rushd-i Shakhšī*. Tehran: Arjmand Publications.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (1993). *Tafsīr al-Mīzān*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Tangney, Allison; Baumeister, Roy; Boone, Jack. (2004). "Khud-kontrolī va Salāmat-i Ravān." *Journal of Shakhšiyat*, 72(2), pp. 271–324.
- Tangney, June P.; Baumeister, Roy F.; Boone, Andrea L. (2004). High self-control predicts good adjustment, less pathology, better grades, and interpersonal success. *Journal of Personality*, 72(2), pp. 271–324.
- Wā'izī, Maḥmūd; Nabavī, Sayyid Majīd; Kamālī, Leylā. (2021). "Barresī-e Rāhkarhā-e Darman-i Hištrik az Manzar-i Qur'ān va Ravān-shināsī". *Journal of Qur'ān va 'Ulūm-i Ijtimā'ī*, 1(1), pp. 9–26. DOI: 10.22064/arq.2021.138617.

| Extended Abstract |

The Foundations of Chastity in the Qur'an and Ḥadīth: With an Emphasis on Its Individual and Social Functions

Razieh Sadeghi, Fatimeh Dašt Ranj, Ali Hasan beygi

Research Objective: This research seeks to elucidate the Qur'anic and ḥadīth-based foundations of chastity and to examine its functions at both the individual and social levels. Chastity, as one of the fundamental values in the Islamic moral system, plays a pivotal role in preserving human dignity and regulating social relations. The present research seeks to answer the essential question: What are the Qur'anic and narrative foundations of chastity, and how can these foundations influence individual and social life? The subsidiary objectives of the study include: (1) analyzing the foundations of chastity in religious texts, (2) identifying its individual functions in strengthening mental health, and (3) examining the social effects of chastity in reducing moral harms.

Research Methodology: This study is qualitative in nature and has been conducted using a descriptive-analytical method. Data were collected from library sources, including verses of the Holy Qur'an, authoritative exegetical sources (such as al-Mīzān, al-Nemūneh, and Tasnīm), and narrative texts. Content analysis was employed to examine the verses and narrations related to chastity. In this process, key verses were extracted and analyzed with the aid of the exegeses and narrations in order to present a coherent framework of the foundations and functions of chastity. This method provides a deeper understanding of the position of chastity in the Qur'an and narrations, as well as its role in individual and social life.

Findings: The study identifies five key foundations of chastity in the Qur'an and narrations:

1. **Faith (īmān):** as the doctrinal basis generating inner motivation for observing divine boundaries.
2. **Piety (taqwā):** as a moral shield protecting the individual from deviation.
3. **Self-restraint:** as the practical regulation of desires and instincts within the framework of Sharī'ah.
4. **Self-knowledge:** as awareness of one's weaknesses and capacities for self-reform.
5. **Self-purification (tahdhīb al-nafs):** as the refinement of the soul and cultivation of moral virtues.

These foundations operate on both the individual and social levels:

Individual functions:

- **Mental health:** self-restraint reduces anxiety and inner conflict, thereby strengthening self-esteem.
- **Emotional balance:** piety increases self-awareness and diminishes impulsive behaviors.

• Personal growth: self-purification nurtures virtues such as modesty and patience, fostering self-discipline and spiritual elevation.

Social functions:

- Family stability: self-restraint promotes loyalty and trust, thereby preventing harms such as divorce.
- Social cohesion: piety establishes clear behavioral boundaries, enhancing public trust and social security.
- Reduction of social harms: self-purification curtails moral corruption and crime, contributing to societal well-being.

Conclusion: Chastity is presented in the Qur'an and narrations as a multidimensional model that contributes both to individual development and social cohesion. This study demonstrates that the foundations of chastity—including faith, piety, self-purification, self-restraint, and self-knowledge—provide a comprehensive framework for addressing moral and cultural challenges in contemporary societies. At the individual level, the findings show that living chastely enhances self-esteem and fosters moral virtues. At the social level, chastity plays a significant role in strengthening family cohesion and reducing moral harms. To realize a chaste lifestyle, strategies such as instilling moral values from an early age, promoting chastity-based media content, and reinforcing the family institution are recommended. This study underscores the necessity of considering chastity as an educational and social strategy and suggests that future research should investigate the impact of this concept on cultural policymaking and the prevention of social harms.

Keywords: Foundations of Chastity; Qur'an and Hadith; Faith; God-consciousness (Taqwā); Self-Knowledge; Self-Restraint; Self-Purification

Indicators of Social Capital from the Perspective of the Qur'an and Ḥadīth

Esmael Cheraghi Kotiani ¹

1. Assistant Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran
esmaeel.cheraghi@gmail.com

Abstract

Social capital constitutes one of the most significant assets of any society, contributing to its stability and vitality. Despite its importance in social life, this phenomenon has not been sufficiently institutionalized in contemporary society; this is evident in the rising rates of divorce and unstable marriages, the increasing prevalence of various crimes, widespread mistrust of others, and the dominance of individualistic culture. The necessity of social capital has led Islam, as a realist religion, to encourage members of the Muslim community to cultivate and strengthen this asset. In this article, an attempt has been made to address the most significant indicators of social capital from the perspective of the Qur'an. The method of data collection in this study is documentary and library-based, while their analysis is conducted through the ijtihādī method with a socio-exegetical approach. The findings indicate that the Qur'an and ḥadīth emphasize adherence to social trust, religious brotherhood, social cooperation, social solidarity, and social commitment as the most important indicators of social capital.

Keywords: Social Capital; Trust; Social Cooperation; Social Solidarity; Social Commitment

Research Article



Received: 2024-10-05 | Received in revised from: 2025-01-01 | Accepted: 2025-06-22 | Published online: 2025-08-18

Received: 2024-10-05 | Received in revised from: 2025-01-01 | Accepted: 2025-02-02 | Published online: 2025-06-22

◆ How to cite: Cheraghi Kotiani, Esmael(1404SH): Indicators of Social Capital from the Perspective of the Qur'an and Ḥadīth, *quran and social sciences*, 2(18), p122-153, 10.22034/arq.2025.481364.1390

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



 arq.quran.ac.ir

شاخصه‌های سرمایه اجتماعی از منظر قرآن و روایات

اسماعیل چراغی کوتیانی^۱ ID

۱. استادیار گروه جامعه‌شناسی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران | esmaeel.cheraghi@gmail.com

چکیده

سرمایه اجتماعی یکی از مهم‌ترین سرمایه‌های هر جامعه‌ای است که به پایایی و پویایی جامعه کمک می‌کند. علی‌رغم اهمیت این سرمایه در حیات اجتماعی، این پدیده در حدّ کافی در جامعه نهادینه نشده است؛ این امر از رشد آمار طلاق و ازدواج‌های کم‌دوام، میزان روزافزون انواع جنایت‌ها، بی‌اعتمادی به دیگران، سلطه فرهنگ فردگرایی و... به‌روشنی دریافت می‌شود. ضرورت وجود سرمایه اجتماعی سبب شده تا اسلام به‌مثابه دینی واقع‌گرا، احاد جامعه اسلامی را به تولید این سرمایه ترغیب کند. در این نوشتار تلاش شده است تا به مهم‌ترین شاخصه‌های سرمایه اجتماعی از منظر قرآن پرداخته شود. روش گردآوری داده در این پژوهش، اسنادی و کتابخانه‌ای و روش پردازش آن‌ها مبتنی بر روش اجتهادی با رویکرد تفسیری اجتماعی بوده است. یافته‌ها بیانگر آن است که قرآن و روایات پایبندی به اعتماد اجتماعی، اخوت دینی، تعاون اجتماعی، همبستگی اجتماعی و تعهد اجتماعی را به‌عنوان مهم‌ترین شاخصه‌های سرمایه اجتماعی مورد تأکید قرار داده است.

کلیدواژه‌ها: سرمایه اجتماعی، اعتماد، تعاون اجتماعی، همبستگی اجتماعی، تعهد اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۱۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

◆ استناد به این مقاله: چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۴۰۴): «شاخصه‌های سرمایه اجتماعی از منظر قرآن و روایات»، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۲(۱۸)، ۱۵۳-۱۲۲. [10.22034/arq.2025.481364.1390](https://doi.org/10.22034/arq.2025.481364.1390)

۱. مقدمه

ثروت و سرمایه هر جامعه‌ای را می‌توان بر چهار بخش تقسیم کرد: سرمایه مادی، سرمایه طبیعی، سرمایه انسانی و سرمایه اجتماعی. سرمایه مادی، به معنای دارایی مادی است که در خدمت کسب (مثلاً سود)، قرار می‌گیرد (راسخ، ۱۳۹۱، ۱: ۶۷۷). سرمایه طبیعی به منابع طبیعی و آنچه در محیط‌زیست برای پشتیبانی از حیات لازم است، گفته می‌شود (کشاورز و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۳۶). سرمایه فرهنگی به انواع گوناگون دانش و شناخت مشروع از جمله آموزشی، تربیتی و عقلانی و به‌طور کلی دارایی اجتماعی غیرمادی گفته می‌شود که کنشگر در اختیار دارد و در نظام مبادله‌ای خود جهت کسب قدرت و پایگاه اجتماعی به کار می‌برد (میرزایی، ۱۳۹۳: ۶۶۴). سرمایه انسانی به توانایی‌ها، استعدادها، قریحه‌ها، تخصص‌ها و قابلیت‌هایی دلالت دارد که افراد در فرایند تولید به کار می‌گیرند (همان: ۶۶۳). سرمایه اجتماعی نیز مفهومی است که به ارزش و جایگاه روابط و مناسبات اجتماعی و نیز نقش تعاملی، همکاری و اعتماد و مشارکت بین افراد و گروه‌ها برای کسب نتایج جمعی یا اقتصادی و انسجام اجتماعی اشاره دارد (همان: ۶۶۲). تفاوت بین سرمایه اجتماعی و سرمایه فرهنگی در این است سرمایه اجتماعی ناظر به کیفیت ارتباط بین اعضای جامعه و شبکه‌های اجتماعی است؛ درحالی‌که سرمایه فرهنگی به‌صورت ویژه بر شکل‌هایی از دانش، آموزش و مهارت‌ها متمرکز است. شامل مزیت‌های غیرمادی است که به دارنده آن اجازه می‌دهد که جایگاه و الاتری در جامعه را به دست آورد. سرمایه اجتماعی در کنار دیگر سرمایه‌ها، در مباحث مربوط به توسعه و پیشرفت در ساحت‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، مورد توجه اندیشمندان اجتماعی قرار گرفته است.

سرمایه اجتماعی از دیرباز یکی از مهم‌ترین سرمایه‌های زندگی بشر بوده است. در گذر تاریخ، در پرتوی سرمایه اجتماعی از یک‌سو، همبستگی و انسجام اجتماعی تحقق می‌یافت و از سوی دیگر در سایه گسترش این پدیده، جامعه می‌توانست به اهداف خود در عرصه‌های گوناگون زندگی، دست یابد. افزون بر این که سرمایه اجتماعی، روابط اجتماعی را آسان‌تر و لذت‌بخش‌تر کرده

و زمینه خوشبختی و سعادت این جهانی و آن جهانی را فراهم می‌آورد. نقش محوری سرمایه اجتماعی در بهره‌وری از دیگر سرمایه‌ها به میزانی است که می‌توان ادعا کرد در فقدان یا ضعف آن، قدرت اثربخشی دیگر سرمایه‌ها (فیزیکی، طبیعی و انسانی) از بین خواهد رفت؛ از این رو در دانش‌های گوناگون، از منظرهای مختلف به موضوع سرمایه اجتماعی و نقش آن در پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... پرداخته شده است.

با وجود اهمیت و جایگاه سرمایه اجتماعی در جامعه نوین، هنوز این پدیده در حدّ کافی در جامعه نهادینه نشده و عینیت نیافته است؛ زیرا آثار بی‌شماری مانند رشد آمار طلاق و ازدواج‌های کم‌دوام، میزان روزافزون انواع جنایت‌ها، از خودبیگانگی، بی‌اعتمادی به دیگران، چیرگی فرهنگ فردگرایی، کاهش میزان مشارکت و روابط اجتماعی وجود دارد که همگی وضعیت نهادینه بودن سرمایه اجتماعی را در جامعه به چالش می‌کشند. شواهد بسیاری بیانگر کاهش اعتماد اجتماعی در همه ابعاد و سوگیری عاطفی و خاص‌گرا در روابط کنشگران در تمام سطوح در جامعه ایران وجود دارد (چلبی، ۱۳۷۵: ۷۷).

اسلام به‌عنوان دینی جامع که برنامه‌های آن سازگار با همه نیازهای فردی و اجتماعی انسان، ساخت یافته است، موضوع سرمایه اجتماعی را در قالب‌های گوناگون، اخلاقی، حقوقی، فقهی و... مورد توجه قرار داده است. در این نوشتار تلاش می‌شود ضمن گذری بر رویکردهای جامعه‌شناختی به سرمایه اجتماعی، دیدگاه قرآن و روایات در خصوص شاخصه‌های سرمایه اجتماعی مورد بررسی قرار گیرد. این نوشتار در گردآوری داده‌ها و اطلاعات از روش اسنادی و منابع کتابخانه‌ای و در پردازش داده‌ها از روش اجتهادی بهره برده است. روش تفسیر اجتهادی به روشی گفته می‌شود که در آن تلاش می‌شود معانی آیات قرآن بر اساس شواهد و قراین و دلیل معتبر آشکار و بیان شود (بابایی، ۱۳۹۱، ۲: ۱۱) در این روش اعتماد بر تدبر و عقل را توأم با تقید به روایات تفسیری مورد استفاده قرار می‌دهد (عمید زنجانی، ۱۳۷۲: ۳۳۱). در روش اجتهادی استفاده از نیروی عقل در جمع‌بندی آیات (همراه با توجه به روایات، لغت ...) و استنباط از

آن‌ها برای روشن ساختن مفاهیم و مقاصد آیات به کار گرفته می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۹۱). در این نوشتار تلاش شد تا با تدبر و اندیشه ورزی بر آیات و روایاتی که گمان می‌شد بیانگر شاخصه‌های سرمایه اجتماعی هستند، به معانی آیات و تبیین شاخصه‌ها بر اساس آن‌ها دست‌یابیم.

۲. پیشینه پژوهش

اهمیت سرمایه اجتماعی و نقش آن در بهسازی و تسهیل روابط اجتماعی باعث شده تا این موضوع مورد توجه پژوهشگران قرار گیرد؛ از این رو، در پژوهش‌هایی چند به این موضوع پرداخته شده است. برخی پژوهش‌های انجام شده عبارت‌اند از: افسری (۱۳۹۱) در مقاله «سرمایه اجتماعی در اسلام» بر این باور است که سرمایه اجتماعی اسلامی در بعد شناختی، بر اساس اصول وحدت و اخوت و بسیاری از فضایل اخلاقی و در بعد ساختاری بر اساس اصولی نظیر تعاون، مصابره و مرابطه، مشورت، تکافل اجتماعی و جنبه اجتماعی بسیاری از دستورات اسلام شکل می‌گیرد.

علینی، غفاری و زهیری (۱۳۹۳) در مقاله «مبانی دینی سرمایه اجتماعی و رابطه آن با حکمرانی خوب» به این مسئله پرداخته‌اند آموزه‌های دین اسلام در ابعاد اعتقادی، اخلاقی و مناسکی آن منجر به پیدایی و تقویت سرمایه اجتماعی در شکل درون‌گروهی در مرحله اول و برون‌گروهی در مرحله بعد می‌گردد. همچنین میان حکمرانی خوب و سرمایه اجتماعی پیوند وثیقی وجود دارد. این مقاله در پی بیان ویژگی‌ها و مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی به گونه‌ای است که امکان شکل‌گیری حکمرانی خوب را فراهم سازد.

نصراللهی، مکیان و اسلامی (۱۳۹۴) در مقاله «سرمایه اجتماعی و مؤلفه‌های آن در اسلام» بر این باورند که آموزه‌های دینی به‌عنوان ارزش متعالی، سبب بسترسازی و تقویت سرمایه اجتماعی می‌شود. معارف و مفاهیم دینی از یک سو به‌عنوان نظامی جامع، از طریق ابعاد متعدد خود، فعلیت و انباشت سرمایه اجتماعی را محقق می‌سازد. نتیجه پژوهش این است که در اسلام برای تقویت سرمایه

اجتماعی راهکارهای مناسبی وجود دارد که ضروری است سیاست گذاران امور جامعه، برای تقویت و گسترش آن‌ها تلاش زیادی نمایند.

حمیدی زاده، ظفری و بابایی گواری (۱۳۹۸) در مقاله «سرمایه اجتماعی از منظر قرآن؛ مؤلفه‌ها، عوامل، راهبردها» بر این باورند که مهرورزی، تنش‌زدایی، حمایت اجتماعی، انسجام اجتماعی، هنجارگرایی و ... مهم‌ترین عواملی هستند که با توجه به آموزه‌های قرآن می‌توانند باعث افزایش سرمایه اجتماعی شوند.

وزینی افضل و همکاران (۱۳۹۹) در مقاله «راهکارهای تقویت سرمایه اجتماعی از دیدگاه نظام ارزشی اسلام» با این فرض که آموزه‌های اسلام به‌عنوان ارزش متعالی، سبب بسترسازی و تقویت سرمایه اجتماعی می‌شود؛ درصد ارائه راهکارهای تقویت سرمایه اجتماعی از دید نظام ارزشی اسلام برآمده‌اند.

پژوهش‌های پیش‌گفته برخی صرفاً به مبانی دینی و یا راهکارهای تقویت سرمایه اجتماعی از منظر اسلام پرداخته‌اند. دسته دیگر نیز که به مؤلفه‌ها پرداخته‌اند یا صرفاً با محوریت قرآن بوده یا به‌صورت گونه‌شناسی مؤلفه‌ها بدون تحلیل‌های کافی نگاشته شده است. برخی نیز با روشی متفاوت با روش این پژوهش به تحقیق پرداخته‌اند. در این نوشتار تلاش شده است تا نخست به چستی سرمایه اجتماعی از منظر جامعه‌شناسان و سپس به جایگاه و شاخصه‌های سرمایه اجتماعی در اسلام و بر پایه آیات و روایات و دیدگاه مفسران مسلمان پرداخته شود. افزون بر این که روش پژوهش در این نوشتار با دیگر نگاشته‌ها متفاوت است. در این نوشتار کوشیده‌ایم با کاربردی‌ترین روش اجتهادی و اتخاذ رویکردی جامعه‌شناختی به تحلیل این پدیده پردازیم.

۳. مبانی نظری

رویکردهای گوناگون علمی با تعبیرهای مختلفی از مفهوم سرمایه اجتماعی، تعریفی ارائه داده‌اند. در جامعه‌شناسی، سرمایه اجتماعی ویژگی‌هایی از یک جامعه یا گروه است که ظرفیت سازمان‌دهی جمعی و داوطلبانه برای حل مشکلات متقابل یا مسائل عمومی را افزایش می‌دهد (تاجبخش، ۱۳۸۴: ۵) در

این نگاه منظور از سرمایه اجتماعی، سرمایه و منابعی است که افراد و گروه‌ها از طریق برقراری تعاملات و مناسبات اجتماعی با یکدیگر به دست می‌آورند. از نظر پیر بوردیو^۱ و جیمز کلمن^۲ - دو نظریه‌پرداز سرمایه اجتماعی - سرمایه اجتماعی کالایی عمومی و نوعی دارایی جمعی است که در بلندمدت انباشته می‌شود. روبرت پتنام^۳ هم بر این نکته تأکید می‌کند که پیدایش سرمایه اجتماعی به بهبود کارایی از طریق سهولت در هماهنگی در عمل، افزایش ظرفیت‌های افراد و گروه‌ها برای دستیابی به اهداف نهایی منجر می‌شود (وزینی افضل و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۴۳). یکی از مهم‌ترین دلایل طرح موضوع سرمایه اجتماعی در حوزه جامعه‌شناسی در چند دهه اخیر، احساس خطر اندیشمندان از محدود شدن روابط نزدیک و صمیمی و خزیدن مردم در لاک فردگرایی افراطی بوده است (معیدفر و دربندی، ۱۳۸۵: ۲۳)؛ به‌رروی سرمایه اجتماعی با تأکید بر ارزش‌های جمعی، بر ظرفیت همگرایی در راستای حل مسائل اجتماعی تکیه می‌کند. سرمایه اجتماعی در یک چشم انداز کلی دارای دو بعد است:

۱. بعد عینی: این بخش بیانگر وجود چارچوب‌ها و ساختارهای شبکه‌ای عینی است که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در حقیقت نشان‌دهنده این واقعیت است که افراد در فضای اجتماعی با یکدیگر در ارتباط بوده و به زوایایی اشاره می‌کند که قابل مشاهده و عینی است. این جنبه‌ها شامل حوزه‌ها و مدارس اسلامی، آموزش و پرورش، رسانه ملی، مساجد، دانشگاه‌ها، سازمان‌های مردم‌نهاد و محافل کاری است که اهداف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، آموزشی و پرورشی را پیگیری می‌کنند.

۲. بعد ذهنی: این بعد به پیوندهای میان افراد که دارای ویژگی خاصی چون دوجانبه، قابل اعتماد و مستلزم جهت‌گیری مثبت باشد، اشاره دارد. از این رو شامل مقوله‌هایی از قبیل اعتماد، مشارکت، همکاری و تعاون، هنجارها و ارزش‌های مشترک، عقاید، الگوهای کنشی و باورهای مشترک در جامعه است

1 Pierre Bourdieu.

2. James Coleman.

3. Robert D. Putnam.

که به افزایش کنش‌های متقابل میان افراد و جامعه منجر می‌شود و افراد را به اقدامات جمعی ترغیب می‌کند (زارعی متین و همکاران، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۳).

در یک تقسیم‌بندی دیگر، سرمایه اجتماعی را می‌توان در سه سطح خرد، میانی و کلان مورد مطالعه قرار داد. در سطح خرد، سرمایه اجتماعی ناظر بر روابط میان افراد و خانواده‌هاست. سطح میانی شامل پیوندها و روابط عمودی است و روابط حاکم میان سازمان‌ها و گروه‌ها و همین‌طور روابط میان اعضای آن‌ها را در برمی‌گیرد. سطح کلان (نهادی) فراگیرترین جنبه سرمایه اجتماعی است که شامل رسمی‌ترین روابط و ساختارهای نهادی می‌شود. این بخش از سرمایه اجتماعی به محیط اجتماعی و سیاسی می‌پردازد که به ساختارهای اجتماعی شکل می‌دهد. رژیم سیاسی، سلطه قانون، نظام قضایی و آزادی‌های سیاسی و مدنی، نهادهایی هستند که از طریق آن‌ها سرمایه اجتماعی کلان شکل می‌گیرد (حسینی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۳).

۴. سرمایه اجتماعی در اسلام

مفهوم سرمایه اجتماعی در ادبیات علمی جهان، مفهومی نوظهور بوده و صرفاً در دهه‌های اخیر است که این اصطلاح به‌عنوان مفهومی تبیین‌گر در ادبیات علمی وارد شده است. مفهوم «سرمایه اجتماعی» در قرآن و روایات دیده نمی‌شود باین‌همه محتوای آن - که به روابط، پیوندها و مناسبات اجتماعی میان انسان‌ها و عوامل همکاری متقابل و تحکیم بنیادهای اجتماعی می‌پردازد- در آموزه‌های اسلام، به روشنی قابل رصد است. مفاهیم قرآنی و روایی چون اعتصام، تعاون، اخوت، وفای به عهد، حسن ظن، سوظن و... اشاره به سرمایه اجتماعی دارند. تعالیم دین اسلام - به‌مثابه دینی اجتماعی- بر اساس همبستگی و پیوستگی بین افراد شکل گرفته است. در افق نگاه اسلام، این سرمایه ارزشمند نخست در محیط خانواده و در تعامل با اهل خانواده و خویشاوندان شکل می‌گیرد و بعد در گستره‌ای وسیع‌تر به روابط و مناسبات با اعضای جامعه و نیز دیگر انسان‌ها، کشیده می‌شود. در این نگاه همان‌گونه که بر اساس «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ

بِهِ وَالْأَرْحَامِ» (نساء: ۱) صله رحم یک سرمایه اجتماعی است، تعاون و همکاری بین جامعه مؤمنان نیز بر اساس «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲) سرمایه‌ای اجتماعی است. در راستای اهمیت سرمایه اجتماعی، اسلام بر وحدت و همبستگی جامعه اسلامی، فعالیت‌های اجتماعی مفید و در چهارچوب هنجارهای دینی و گسترش روابط سالم میان مسلمانان با هدف همگرایی نیروهای آن‌ها و... سفارش زیادی دارد.

دین از دو سو بر سرمایه اجتماعی اثرگذار است: نخست از منظری بیرونی با حضور در مراکز مذهبی و کنش‌های اجتماعی و تثبیت روابط اجتماعی و دوم؛ از منظری درونی از مسیر اهمیت دادن فرد مؤمن به آموزه‌های دین که می‌تواند حس اعتماد، پیوند، هویت مشترک، همبستگی اجتماعی و روحیه همکاری و تعاون اجتماعی را در افراد ایجاد کند. این عناصر از پدیدارها و پیامدهای سرمایه اجتماعی شمرده می‌شوند.

۵. شاخصه‌های سرمایه اجتماعی از دیدگاه آیات و روایات

منظور از شاخصه معیاری است که برای ارزیابی، ارزشیابی، سنجش و اندازه‌گیری متغیرهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بکار گرفته می‌شود (نائینی، ۱۳۹۳: ۱۴۱). سرمایه اجتماعی، مفهوم گسترده‌ای است که با شاخصه‌های گوناگونی قابل‌شناسایی است؛ زیرا سرمایه اجتماعی شامل هر آن «چیزی» یا آن «پدیده‌های» است که در روابط میان انسان‌ها نهفته است و سبب پدید آمدن «حسن نیت» میان آن‌ها می‌شود؛ همدلی آن‌ها را نسبت به یکدیگر برمی‌انگیزد؛ آن‌ها را پیرو جمع می‌کند و بدین‌سان زمینه معاشرت بیشتر و روابط پایدار میان آنان را فراهم می‌آورد (اجتهادی، ۱۳۸۶: ۴)؛ یعنی همه اموری که افزایش یا کاهش آن‌ها بر میزان حسن نیت، همدلی و معاشرت‌های اجتماعی میان انسان‌ها اثر می‌گذارد، به‌نوعی بخشی از شاخصه‌های سرمایه اجتماعی را تشکیل می‌دهند. در ادامه به برخی از مهم‌ترین شاخصه‌های سرمایه اجتماعی از دیدگاه قرآن و روایات اشاره می‌گردد.

الف) اعتماد اجتماعی

یکی از مهم‌ترین و بلکه اصلی‌ترین شاخصه‌های سرمایه اجتماعی، اعتماد است (چلبی، ۱۳۷۵: ۱۲). تحقق زندگی سالم، پرنشاط و پیش‌رونده، درگرو وجود اعتماد و اطمینان در بین اعضای جامعه است. مفهوم اعتماد را به گونه‌های مختلفی تعریف کرده‌اند. در یک تعریف، اعتماد عبارت است از واگذاری منابع به دیگران با این انتظار که آن‌ها به گونه‌ای عمل خواهند کرد که نتایج منفی به حداقل ممکن کاهش یافته و دستیابی به اهداف میسر گردد (امیرکافی، ۱۳۸۰: ۱۰). این مفهوم به معنای حسن ظن و نیک گمانی نسبت به دیگران در تعاملات اجتماعی است. به طوری که هر دو طرف اعتماد از آورده مثبت آن بهره‌مند خواهند شد.

در جامعه‌شناسی از سطوح چندگانه اعتماد اجتماعی بحث می‌شود. در یک تقسیم‌بندی کلی اعتماد را می‌توان در چهار سطح بررسی کرد.

اعتماد بنیادین: ۱ در این گونه از اعتماد به نگرشی اشاره می‌شود که فرد نسبت به خود و هستی‌های پیرامون خود داشته و زمینه‌ساز تقویت این احساس می‌شود که افراد و امور زندگی قابل اعتماد و دارای ثبات و پیوستگی هستند (گیدنز، ۱۳۸۸: ۲۳). برخی روان‌شناسان چون اریکسون، معتقدند ریشه این نوع اعتماد در دوره نوزادی و نوع روابطی که پدر و مادر و افراد پیرامون با کودک برقرار کرده‌اند، ریشه دارد (جواهری، بالاخانی، ۱۳۸۵: ۴). ارتباط والدین با فرزند می‌تواند از طریق فرایند اجتماعی شدن، حس اعتماد یا بی‌اعتمادی به فرایندهای زندگی را به فرزند انتقال دهد.

اعتماد بین شخصی: ۲ به سنجی از اعتماد اطلاق می‌شود که در روابط رخ‌به‌رخ آشکار می‌شود. این نوع اعتماد با برطرف کردن موانع ارتباطی و کاستن از حالت دفاعی، بخش زیادی از مناسبات اجتماعی را تسهیل می‌کند (امیرکافی، ۱۳۸۰: ۱۴). ظهور روشن اعتماد بین شخصی را می‌توان در روابط بین

گروه‌های نخستین از جمله اعضای خانواده و دوستان مشاهده کرد. **اعتماد تعمیم یافته:** این گونه از اعتماد بیشتر در جوامع پیچیده و مدرن قابل مشاهده است. با گسترش روابط اجتماعی، شکلی دیگر از اعتماد اجتماعی پدیدار می‌شود که از گستره محدود گروه‌های نخستین چون خانواده و گروه همالان فراتر رفته و به ساحت تعاملات اجتماعی وارد می‌شود. علت این امر از سویی ضعف اعتماد بین شخصی در جهان مدرن و از سوی دیگر گسترش روزافزون روابط اجتماعی با افرادی بیشتری است که مشخصه ویژه آنان ناشناختگی و گمنامی است.

برخی اندیشمندان بر این باورند که این نوع از اعتماد ممکن است معطوف به متغیرهای اجتماعی مختلفی چون جنسیت (اعتماد به زنان و نه مردان یا بالعکس)، سن (اعتماد به پیران و نه جوانان)، نژاد، قومیت، مذهب و... باشد (زتومکا، ۱۳۹۱: ۸۰-۸۱).

اعتماد به نظام (سیستم): در جوامع نوین، نوع جدیدی از ارتباط شکل می‌گیرد که یک طرف فرایند ارتباط را نه کنشگران شخصی که کنشگران غیرشخصی شکل می‌دهند؛ از این رو در این نوع جوامع، گونه‌ای از اعتماد شکل می‌گیرد که متوجه ساختارهای غیرشخصی است. در این مورد، دو نوع اعتماد مدنی و اعتماد نهادی مورد توجه قرار می‌گیرد. اعتماد نهادی به نهادهای رسمی دولتی و اعتماد مدنی به نظام‌های تخصصی مربوط است (جواهری، بالاخانی، ۱۳۸۵: ۵). اعتماد به نظام در واقع اعتماد به این امر است که ساختارهای غیرشخصی این امکان را برای شخص فراهم می‌آورند که او آینده موفقیت آمیزی را برای خود پیش‌بینی کند (عسکری مقدم، ۱۳۸۲: ۴۷). این بدان معناست که از نظر کنشگر اجتماعی، نظام آن قدر قابل اعتماد است که می‌توان در چارچوب ساختارهای آن به کنشگری پرداخت و به اهداف خود دست یافت. هیچ انسدادی ساختاری در رسیدن به اهداف مشروع وجود ندارد. در رویکرد روان‌شناختی با اعتماد، بر ویژگی‌های فردی، احساسات، عواطف و ارزش‌های فردی تأکید می‌شود. بر این اساس اعتماد با اندیشه‌های

همکاری، صداقت، وفاداری، صمیمیت، امید و دگر خواهی ارتباط نزدیکی دارد (امیرکافی، ۱۳۸۰: ۱۳). در رویکرد جامعه‌شناختی اما اعتماد به‌مثابه ویژگی نظام اجتماعی صورت‌بندی می‌شود؛ یعنی به‌جای فرد بر ویژگی‌های جمعی تأکید دارد. در این سطح، به اعتماد بر ارزش‌ها، هنجارها و ساختارهای اجتماعی، تأکید می‌شود.

اعتماد اجتماعی دارای کارکردهایی است که در قالب تأمین نیازهای اجتماعی انسان به یکپارچگی و همگرایی جامعه کمک می‌کند. مهم‌ترین کارکردهای اعتماد را می‌توان ایجاد تراکم اخلاقی، درک و پذیرش دیگران، افزایش احساس امنیت، افزایش کنش و هویت جمعی و مصونیت از خطرات احتمالی برشمرد. در برابر، زوال اعتماد موجب افزایش خطرات و شکل‌گیری گرایش‌های تدافعی، بیگانگی و رقابت بیشتر در میان گروه‌ها و طبقات اجتماعی شده و جامعه را با خطر فروپاشی درونی مواجه می‌سازد (منصوری، ۱۴۰۲: ۳۹۵).

به جهت کارکردهای مثبت زیادی که اعتماد در مناسبات اجتماعی در بردارد، اسلام می‌خواهد که محیط و جوّ جامعه اسلامی بر اساس اعتماد متقابل و حسن ظنّ و بر اساس خوب‌گویی باشد نه بر اساس بی‌اعتمادی و بدگمانی (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۶: ۴۱۹)؛ زیرا آنجا که اعتماد و اطمینان نیست زندگی گوارا نیست، دائماً نگرانی است، ترس، اضطراب و دلهره است در این وضعیت انسان همیشه باید مواظب باشد که از ناحیه همان دوستان خود خیانت نبیند (مطهری، ۱۳۸۹، ۲۳: ۷۶۶). این وضعیت به‌نوعی ناامنی روانی و ذهنی در ساحت تعاملات اجتماعی دامن زده و در روند مناسبات کنشگران اجتماعی، اخلال ایجاد می‌کند. جامعه‌ای که کنشگران آن نتوانند به یکدیگر اعتماد کنند، از کارکردهای مثبتی چون همگرایی، هم‌فکری و همراهی هم‌دیگر محروم خواهند شد.

راز نهی از رفتارهایی چون سو ظنّ به دیگران، تجسس در امور دیگران و غیبت از دیگر اعضای جامعه در قرآن «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا» (حجرات: ۱۲) ایجاد و نگهبانی اعتماد در مناسبات اجتماعی است؛ زیرا هدف انسان‌ها از تشکیل جامعه، داشتن یک

زندگی اجتماعی و دستیابی به جایگاهی شایسته‌ای بود که بر پایه آن دیگران با او ارتباط بگیرند. او از خیر دیگران بهره‌مند و دیگران از خیر او برخوردار شوند؛ و رفتارهایی چون غیبت عامل مؤثری است برای اینکه او را از این منزلت ساقط کند و این هویت را از او بگیرد تا آنجا که در اثر گسترش غیبت تمامی افراد جامعه از صلاحیت زندگی اجتماعی ساقط شوند و سامان جامعه به نابسامانی مبدل گردد و آن وقت دیگر افراد جامعه باهم انس نگرفته و از یکدیگر ایمن نبوده و به یکدیگر اعتماد نمی‌کنند، آن وقت است که دواء که همان تشکیل جامعه از روز نخست بود، به صورت دردی بی دواء درمی‌آید» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸: ۴۸۵).

بنابراین، انسان هم در امور دنیا به دوستانی که مورد اعتماد باشند و در زندگی به وی کمک کنند احتیاج دارد و هم در امور اخروی به نصیحت، موعظه، پند و راهنمایی آن‌ها اعتماد داشته باشد. اگر انسان به هیچ کس اعتماد نکند، بیش از همه خودش ضرر می‌کند. چون به جهت بدبینی با هیچ کس نمی‌تواند رفاقت داشته باشد. وقتی با هیچ کس رفاقت نداشته باشد، از بسیاری از نعمت‌های دنیا محروم می‌شود؛ زیرا بخش زیادی از نعمت‌های دنیا - چه مادی و چه معنوی - در اثر رفاقت برای انسان پیدا می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۲: ۶۷)؛ از این رو عقل حکم می‌کند برای جلب منافع و دفع ضررها در زندگی، گاهی باید به دیگران اعتماد کرد تا نیازها برطرف و کارها پیش برود. از این رو حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لَا يَغْلِبَنَّ عَلَيْكَ سُوءُ الظَّنِّ فَإِنَّهُ لَا يَدَعُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ صَدِيقٍ صَفْحًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۷۴: ۲۰۷)؛ سوء ظن و بدگمانی بر تو چیره نگردد که میان تو و هیچ رفیقی جای صلح و صفا باقی نمی‌گذارد. منظور این است که انسان نباید نسبت به همه مردم و نسبت به هر چیز بدبین و بدگمان شود که اگر بدبینی روحیه غالب انسان شود دیگر نمی‌تواند نسبت به کسی صفا، صمیمیت، خوش‌بینی و گذشت داشته باشد. چون نسبت به همه و در تمام کارهایش سوء ظن دارد، دیگر جایی برای گذشت و صمیمیت و دوستی باقی نمی‌ماند. به هر روی از منظر اسلام بی‌اعتمادی به اعضای جامعه به دلیل ظن

و گمان ناپسند نه تنها کنشی گناه آور بلکه در اساس به معنای محروم کردن اعضای جامعه از بسیاری از مزایای زندگی اجتماعی است که پیامد آن بیش از آن که به دیگران برگردد، دامن خود کنشگر بی اعتماد را خواهد گرفت.

ب) اخوت و برادری دینی

جوامع انسانی اغلب بر بنیان روابط قبیله‌ای، عشیره‌ای، خویشاوندی خونی و نسبی، قومیت و نژاد و از این دست امور، شکل می‌گیرند. باین‌همه اما گاه جامعه در افقی معناگرایانه تر بر شالوده اندیشه و مکتب به وجود می‌آید. یکی از این بنیان‌های کارآمد و انسجام بخش، اخوت و برادری دینی است. توجه به این عامل به‌عنوان سرمایه‌ای اجتماعی و عاملی تأثیرگذار در همبستگی اجتماعی، از نوآوری‌های اسلام است. به تعبیر برخی اندیشمندان، اخوت اسلامی به‌طور جدی مورد عنایت و اهتمام شارع مقدس و از مهم‌ترین مقاصد اسلام بوده و قرآن، سنت و تاریخ اسلام گواه آن است (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۵:۲۵).

علامه طباطبایی در بررسی مفهوم اخوت بر این باورند که معنای اصلی اخوت به مشترک بودن دو نفر در انتسابشان به یک پدر است؛ اما بعدها در معنایش توسعه داده، در افراد مشترک در یک عقیده یا مشترک در صداقت و امثال آن نیز استعمال شده است. به‌طوری‌که گفته‌اند: بیشتر مورد استعمال اخوت، اشتراک در اعتقاد و امثال آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۹: ۳۶۵). از نظر قرآن کسانی که وحدت در عقیده، شیوه و روش داشته باشد، برادر بوده «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) و امت اسلامی را شکل می‌دهند؛ زیرا همه آنان در حقیقت از یک مادر تغذیه کرده و ریشه واحدی دارند؛ از این رو در قرآن غیر از برادری اسلامی، از برادری اهل کفر و نفاق (حشر: ۱۱)، برادری اهل کتاب (احزاب: ۱۸)، برادری دوزخیان (اعراف: ۳۸)، برادری شیطان (اعراف: ۲۰۱ و ۲۰۲)، برادری بهشتیان (حجر: ۴۵ و ۴۷) و... نیز سخن گفته است.

بر اساس یافته‌های تاریخی هیچ عاملی مهم‌تر از دین نتوانسته است در میان اعضای جامعه نقش ایفا کند و دین هم هرچه به تعلقات و خواسته‌های بشری

آغشته نشده بهتر توانسته است به ایفای نقش پردازد؛ لذا در جزیره العرب، باوجود قراردادهای اجتماعی گوناگون، هیچ‌کدام اما قادر نبودند وحدت و همبستگی را نهادینه کنند بلکه کارآمدترین عاملی که توانست تفرقه را از بین برده و مشارکت افراد را برانگیزد راهبرد اخوت و برادری بود (جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۲: ۴۳۳) این بدان معناست که قدرت انسجام بخشی دین حتی از همگرایی‌های مبتنی بر عشیره خواهی و قبیله گرایی به‌مثابه نیرومندترین عوامل انسجام بخش در جوامع سنتی، چیرگی برجسته‌ای داشته است.

اخوت دینی که توسط پیامبر اسلام (ص) به‌عنوان یک راهبرد در سپیده دم طلوع اسلام، پیشنهاد شد، در حقیقت تشکل یا نظام پیمان برادری با ابعاد متفاوت بود؛ زیرا این نظام از یک سو بر پایه فرد پی‌ریزی شده بود و هر فرد بدون در نظر گرفتن قبیله یا عشیره خود با فرد دیگری ارتباط می‌یافت؛ و از سوی دیگر، ارتباطی اجتماعی و روحی بود که بر اساس آن هر یک از مهاجرین، ارتباط و همبستگی عمیقی با مردم مدینه پیدا می‌کرد و از عزلت و تنهایی خود می‌کاست (العلی، ۱۳۸۱: ۷۶). این برادری تنها در مرحله تعارف و تشریفات ظاهری مثل احزاب و افراد همکار حزبی امروز نبود بلکه از مرحله برادری و برابری هم تجاوز کرد، به مرحله ایشار رسید، آیه «وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۹) در شأن آن‌ها نازل شد (مطهری، ۱۳۸۳، ۱۳: ۱۳۶).

به‌هرروی، مناسبات اجتماعی عرصه دادوستد اجتماعی است. این‌گونه تعاملات گاه با تضادها و تنش‌هایی روبرو می‌شود. تنش‌ها، زمینه‌ای مناسب برای واگرایی اجتماعی و درنهایت ایجاد مانع برای پایایی و پویایی اجتماعی است؛ اما برادری اسلامی به‌مثابه یک سرمایه اجتماعی تأثیرگذار، به برطرف کردن سو تفاهم‌ها و مشکلات کمک کرده و به همگرایی اجتماعی یاری می‌رساند. از نظر علامه طباطبایی، جمله «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات: ۱۰) قانونی را در بین مسلمانان مؤمن تشریح می‌کند و نسبتی را برقرار می‌سازد که قبلاً برقرار نبود و آن نسبت برادری است که آثاری شرعی و حقوقی قانونی نیز دارد. وی با اشاره به آثار اجتماعی اخوت بر این باورند که برادری و اخوت اثرات وضعی

دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸: ۴۷۰-۴۷۲) و هر برادری نسبت به برادر دیگر خود احساس مسئولیت می‌کند، هیچ‌یک از برادران به دیگری آسیب نمی‌رسانند و وقتی این همبستگی پایه‌ومایه ایمانی پیدا کرد و افراد خدا پرورایی را معیار کنش قرار دادند به این اطمینان می‌رسند که تا وقتی خلاف تقوای الهی رفتار نکرده‌اند از برادرش به او آسیب نمی‌رسد و در نتیجه احساس امنیت می‌کند. این «احساس امنیت» یک سرمایه اجتماعی بزرگ است. سرمایه‌ای که گاه از خود «امنیت» اثربخش‌تر بوده و به گسترش تعاملات اجتماعی در ساحت‌های گوناگون زندگی اجتماعی و بهره‌مندی از مزایای آن‌ها کمک می‌کند.

ج) تعاون اجتماعی

تعاون و همکاری با دیگر اعضای جامعه در پیشبرد اهداف و برنامه، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های سرمایه اجتماعی است؛ زیرا انسان با عقل خود درک می‌کند که به‌تنهایی قادر به تأمین نیازمندی‌های زندگی خویش نیست. هم در تأمین نیازهای مادی چون؛ لباس، مسکن و غذا و هم در تأمین نیازهای معنوی به همکاری دیگران نیاز دارد. تکامل معنوی و تأمین نیازمندی‌های مادی انسان درگرو زندگی اجتماعی است و اگر جامعه نباشد، علاوه بر تأمین نشدن نیازهای مادی فرد، تعلیم و تربیت و رشد معنوی و اخلاقی هم تحقق نمی‌یابد. بدین جهت، عقل به لزوم معاشرت با دیگران، پیوند دادن زندگی به زندگی دیگران و تعاون و همکاری با آنان در رفع مشکلات زندگی حکم می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۳۱). درواقع آنچه سبب‌ساز تعاون و همکاری و تقسیم‌کار بین انسان‌ها می‌شود، نیازهای متقابل آن‌ها به همدیگر است. زمانی که افراد جامعه احساس کنند که به همدیگر نیاز دارند، پایه‌های ارتباط را بر صمیمیت با هم بنا گذاشته و به همدیگر یاری می‌رسانند؛ زیرا اعضای این جامعه با به‌کارگیری سرمایه اجتماعی همکاری و تعاون با یکدیگر و تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی خود به پایایی و پویایی کمک کرده و سعادت را برای جامعه خود فراهم می‌آورند. اهمیت این سرمایه اجتماعی به میزانی است که هر چه

زندگی بشر پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر می‌شود، نه تنها از نیاز بشر به تعاون کاسته نمی‌شود بلکه روزبه‌روز انسان مدرن به تعاون و تقسیم کار محتاج‌تر می‌شود. به تعبیر برخی اندیشمندان درست است که انسان مدنی بالطبع است؛ ولی نیاز به تعاون و رابطه و ارتباطات با پیشرفت تمدن زیادتر می‌شود. امروز همکاری دسته‌جمعی بیش از هر زمانی لزوم دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۰۲: ۳)؛ از این رو هر چه جامعه انسانی مراحل مدرنیت را بیشتر پیماید و به ساخت ابزارهای پیشرفته برای آسان‌سازی حیات اجتماعی پردازد، هیچ‌گاه نمی‌تواند از ارتباط با انسان‌های دیگر، بی‌نیاز شود؛ زیرا با تنوع‌پذیری نیازها و تخصصی‌تر شدن فعالیت‌ها در جهان جدید، نیاز به تقسیم کار اجتماعی، بیش از گذشته نمود پیدا کرده و عاملی مهم در بقا و پیشرفت جوامع انسانی است.

رویکرد اسلام نیز به موضوع تعاون اجتماعی، رویکردی سرمایه‌انگارانه است. از این منظر یکی از اهداف بعثت پیامبران الهی، برقراری روابط حسنه میان افراد بشر، بر اساس عدالت و صلح و صفا و تعاون و احسان و عاطفه و خدمت به یکدیگر است (مطهری، ۱۳۷۸، ۱۸: ۱۵۲). از نگاه اسلام یکی از مسئولیت‌های اجتماعی آحاد امت اسلامی در برابر یکدیگر، تعاون و هم‌یاری در نیکی‌هاست. خداوند می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) بر اساس این آیه این‌طور نیست که هرگونه کمک‌گیری از غیر و اعتماد به دیگری امری نکوهیده باشد بلکه خداوند انسان را موجودی نیازمند به غیر خلق کرده؛ یعنی جامعه انسان‌ها این‌طور است که هرکس به دیگری محتاج است و اینکه در آموزه اسلامی پیوسته امر به تعاون می‌کنند نمایانگر همین حقیقت است؛ زیرا کلمه «تعاون» از ماده «عون» است. اگر استعانت از غیر در هیچ حدی جایز نبود پروردگار سفارش به تعاون نمی‌کرد بلکه می‌رساند: شما به یکدیگر محتاج هستید و لذا بایستی یکدیگر را مدد و یاری کنید (مطهری، ۱۳۹۰، ۲۶: ۱۰۷-۱۰۸) این بدان معناست که در نگاه توحیدی، استعانت از دیگران اگر به ارشاد الهی و در امتداد استعانت از خداوند باشد، نه تنها امری ناپسند نیست بلکه امری نیکو است. فلسفه تجویز استعانت از غیر

خدا در انجام کارها و نیز تشویق کنشگران به یاری رساندن به دیگر اعضای جامعه، تقویت روح همگرایی اجتماعی و بهره‌وری جامعه اسلامی از برکات آن است

نکته مهم دیگری که در این آیه در خصوص کاربست درست این سرمایه اجتماعی بر آن تأکید می‌شود این است که خداوند به مردم توصیه می‌کند که بر اساس برّ و تقوا با یکدیگر همکاری کنند، نه بر اساس گناه و ظلم؛ بنابراین، هر نوع همکاری، دارای ارزش نیست بلکه تعاون و تعامل، هنگامی ارزشمند است که بر محور تقوا و ارزش‌های دینی باشد و اگر بر ضد برّ و تقوا یا نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت باشد، هیچ ارزشی ندارد نه ارزش مثبت و نه ارزش منفی (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۱۰۴)؛ درواقع آیه بر این امر تأکید دارد که تعاون اجتماعی زمانی به معنای واقعی سرمایه اجتماعی پایدار است که در مسیر ارزش‌های الهی باشد. بر این اساس، همگرایی که در مسیر ارزش‌های الهی نباشد، هرچند ممکن است قدرت ایجاد همگرایی و همکاری در زمان و دوره مشخصی را داشته باشد؛ اما پایداری، پیوستگی و اثربخشی آن به میزان تعاون و همکاری بر محور دین‌داری و تقوا نیست.

بنابراین، باید روح تعاون و همکاری را در جامعه ایجاد کرد. امر به تعاون و همکاری، صرفاً امر به معاونت نیست، امر به ایجاد حس تعاون نیز هست. در این میان نقش نهادهای اجتماعی در ایجاد تعاون اجتماعی، نقشی مهم و چشمگیر است؛ زیرا ایجاد حس همکاری و رفاقت و تعاون نخست باید از خانه شروع شود، والدین باید مراقب جوانان و نوجوانان باشند که تنها رقیب یکدیگر نبوده بلکه باید برای ایجاد حس تعاون و احسان و پاداش نیک به کار نیک دادن از طرف یکدیگر تلاش کنند. باید به آن‌ها کارها و بازی‌هایی یاد دهند که در آن‌ها حس تعاون ایجاد شود و بفهمند که از کمک دادن به یکدیگر خیر می‌برند نه شر. بعد از خانه، مدرسه محل این کار است؛ یعنی وظیفه معلمین و مربیان است که حس تعاون و همکاری را در شاگردان ایجاد کنند و تنها آن‌ها را در جاده رقابت و شاگرد اول شدن و نمره بیشتر گرفتن

نیندازند. به هر حال کوشش برای ایجاد حس تعاون در افراد، از مسائل مهم تربیتی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۳، ۱۹۸: ۱۳-۱۹۹). از آنجا که همین کودکان و نوجوانان امروز، کنشگران اجتماعی فردا در ساحت ایفای نقش‌های خانوادگی و اجتماعی هستند؛ این نوع آموزش‌ها به نوعی تولید سرمایه اجتماعی و آماده کردن نسل آینده برای ایفای نقش‌های اجتماعی و مسئولیت‌پذیری آن‌ها در برابر اعضای دیگر جامعه است.

د) همبستگی اجتماعی

جامعه انسانی، گروهی از افراد انسانی است که با نژادها، اقوام، سلاطین و علائق گوناگون اما با یگانگی در باورها و ارزش‌ها و سبک زندگی، در کنار هم زندگی می‌کنند. این یگانگی در اهداف و روش‌ها زندگی، گونه‌ای از انسجام و همبستگی اجتماعی را در بین آن‌ها ایجاد می‌کند که به مثابه سرمایه اجتماعی به پیشبرد اهداف و سهولت تعاملات اجتماعی آنان کمک می‌کند. به بیانی روشن‌تر، همبستگی اجتماعی منشأ روابط عاطفی، تعهد عام و اعتماد اجتماعی است (چلبی، ۱۳۷۵: ۱۰۱). همبستگی اجتماعی احساس یگانگی در عین داشتن تفاوت‌های فردی، احساس متقابل و حس همکاری بالا در بین اعضای جامعه است (پهلوانی، ۱۴۰۲: ۱۱۷).

اهمیت سرمایه اجتماعی همبستگی، به میزانی است که از آن به عنوان یکی از علائم حیات یک جامعه یاد می‌شود (مطهری، ۱۳۷۸، ۲۵: ۴۲۶). در باور جامعه شناسان، هر نظام اجتماعی برای حیات و پویایی خود، باید دارای سازوکاری باشد که بتواند چهار کارکرد ضروری را انجام دهد: تطبیق نظام با محیط، دستیابی به هدف، یکپارچگی و سکون (نگه‌داشت الگو). منظور آن‌ها از کارکرد یکپارچگی، تنظیم روابط متقابل اجزای نظام است (ریتزر، ۱۳۸۰: ۱۳۱). این بدان معناست که همگرایی و پیوستگی با دیگر کنشگران اجتماعی، شرط حیات و پویایی جامعه است. از این منظر، واگرایی اعضای جامعه به معنای درخطر افتادن حیات جامعه و به نوعی آغازی بر مرگ جامعه است.

همبستگی اجتماعی به عنوان سرمایه‌ای اجتماعی، محصول و ناشی از عوامل بسیاری است. گاه یگانگی در نژاد، قوم، خون، ملیت، دشمن مشترک و... زمینه‌ساز همگرایی گروه‌های گوناگون اجتماعی است. با این همه قدرتمندترین عامل تأثیرگذار در همبستگی اجتماعی، دین و ایمان دینی است. دلیل برتری ایمان این است که برخلاف سایر محورها قوام ایمان به عقد قلبی و عقیده و عمل؛ یعنی، تمام ساحت‌های وجودی انسانی است. اسلام اساس همبستگی اجتماعی پیروان خود را ایمان مشترک آن‌ها قرار داده، میان آن‌ها پیوند ولایی و الهی برقرار کرده و از مفهوم «امت» برای معرفی آن‌ها استفاده کرده است: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (مؤمنون: ۵۲)؛ و در حقیقت، این امت شماست که امتی یگانه است و من پروردگار شمایم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۳: ۱۵۹).

بنابراین، در صورت گسترش فرهنگ توحیدی در جامعه، توجه پیوسته به خدا و یافتن سعادت ابدی در پرستش او، عامل بسیار مهمی برای وحدت میان افراد آن جامعه به وجود می‌آید. البته این بدان معنا نیست که در جامعه همبسته هیچ اختلافی وجود ندارد بلکه در سایه این وحدت، اختلاف‌های فرعی‌ای می‌تواند وجود داشته باشد؛ ولی به شرط این که به آن هدف اصلی آسیب وارد نسازد. از این رو خداوند اختلافات طبیعی و تکوینی را به رسمیت شناخته است: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات: ۱۳) و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قراردادیم تا یکدیگر را بشناسید. «بر اساس این آیه، وجود اختلافات تکوینی از سوی خدا بوده و خداوند این اختلافات را به وجود آورده است و اختلاف‌ها می‌تواند عاملی پیشران برای سعادت زندگی دنیا باشد؛ زیرا اسلام در تربیت انسان‌ها می‌کوشد به گونه‌ای آنان را پرورش دهد که با حفظ تمام اختلاف‌ها و تفاوت‌های فردی و گروهی، در یک جامعه بزرگ، بر اساس یک معیار متعالی، به نام دین، وحدت خود را حفظ کنند؛ بنابراین، نباید اجازه داد که ملی‌گرایی در جامعه، به حدی رشد کند که وحدت اسلامی را خدشه‌دار کند. هرچند که وحدت ملی و نژادی دارای اهمیت است، اما این امر مانع از آن نمی‌شود که تمام نژادها تحت یک حکومت و ملت واحد قرار گیرند. در چنین جامعه

همبسته‌ای افراد اجازه نمی‌دهند که اختلاف‌های دیگر، اعم از اختلاف‌های سلیقه‌ای، گروهی، نژادی و حتی مذهبی، مانع از حفظ وحدت اسلامی شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۱۳۰-۱۳۱). علت این همبستگی با محوریت ایمان این است که در سایه خداپرستی، الفتی میان مؤمنان به وجود می‌آید که دیگر اعضای جامعه را چون برادر خویش نگریده و تلاش می‌کنند که نیازهای آن‌ها را برآورده سازند. از این رو در قرآن از وضعیت همگرایانه امت اسلامی با عنوان نعمت یاد می‌شود (آل عمران: ۱۰۳). نعمت بودن در ادبیات قرآنی به معنای این است که آن پدیده، برای پایایی و پویایی جامعه ضرورت کارکردی دارد. از منظر قرآن، همبستگی اجتماعی، پدیده‌ای کارکردی است؛ بدین معنا که در سایه آن نیازهای اساسی جامعه - چه مادی و چه معنوی - تأمین می‌شود. برخی از مهم‌ترین کارکردهای همبستگی اجتماعی عبارت‌اند از: هدایت الهی (انعام: ۱۵۳، شوری: ۱۳)، پیروزی در عرصه گوناگون زندگی (انفال: ۴۵ و ۴۶، آل عمران: ۱۵۲)، نیل به تقوای الهی (انعام: ۱۵۳)، عزتمندی (انفال: ۴۶)، جلب محبت الهی (صف: ۴).

۵) تعهد اجتماعی

یکی از ارزش‌های مهم در حیات اجتماعی انسان، لزوم پایبندی به تعهد است؛ تعهد اجتماعی تمایل به میزان وفای به عهد، احساس مسئولیت و تکلیف در مقابل دیگران تعریف می‌شود (چلبی، ۱۳۸۱: ۱۴۶) هر جامعه‌ای با پیوندهای محکمی به هم پیوسته است که از فروپاشی و واگرایی افراد آن جامعه جلوگیری می‌کند. به گونه‌ای که فقدان این گونه پیوندها، پایه‌های جهان اجتماعی را سست کرده و از هم‌پاشیدگی، سرنوشت محتوم آن خواهد بود. در این میان پیمان‌ها و عهدهای اجتماعی که میان افراد جامعه بسته می‌شود، زمینه‌ساز استواری، استحکام و همگرایی بیشتر برای افراد جامعه می‌شود؛ زیرا وجود پیمان‌ها و تعهدات اجتماعی به معنای، درک ضرورت همکاری و همگرایی از سوی افراد آن جامعه است. بدین جهت واگرایی و گسست‌های اجتماعی زمانی

اتفاق می‌افتند که افراد جامعه با یکدیگر پیمان و عهدی را نبندند و گرایش به همکاری برای تأمین نیازها و خواسته‌ها کاهش یابد. اهمیت و ضرورت وجود تعهدات اجتماعی، زمانی به‌خوبی درک می‌شود که بدانیم بخش عمده‌ای از نظریه سرمایه اجتماعی مبتنی بر بحث اعتماد است. این بدان معناست که تحقق زندگی سالم اجتماعی درگرو اعتماد و اطمینان افراد جامعه به یکدیگر در تعاملات اجتماعی است. از سویی ریشه پیدایش اعتماد - به‌مثابه مهم‌ترین شاخصه سرمایه اجتماعی - وجود تعهدات و پیمان‌های اجتماعی است. زندگی اجتماعی بشر بر اساس محترم شمردن پیمان‌های اجتماعی، پایایی و پویایی خود را حفظ می‌کند. ازاین‌رو، اصلی‌ترین و عام‌ترین ارزش در زندگی اجتماعی، پایبندی انسان به قراردادهایی است که می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۵۲۴).

در آموزه‌های اسلام بر این سرمایه اجتماعی ارزشمند، تأکید شده است. در قرآن آیاتی که به موضوع تعهد اجتماعی پرداخته‌اند سه دسته‌اند: در دسته نخست، با تعبیرهای گوناگون به مسلمانان سفارش می‌کنند که به تعهدات خود در برابر دیگران پایبند باشند و در دسته دوم، افراد پایبند به عهد را می‌ستایند و از این طریق لزوم و رجحان پایبندی به عهد را به انسان‌ها یادآوری می‌کنند و در دسته سوم، افراد عهدشکن و بی‌توجه به پیمان‌های اجتماعی را نکوهش می‌کند.

قرآن در یکجا، کارهای نیک را برمی‌شمارد و افراد نیکوکار را به خاطر کارهای نیکشان ستایش کرده، می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا» (بقره: ۱۷۷) در این آیه، به وفای به عهد، به‌عنوان یکی از کارهای نیک اشاره می‌کند که پایبندی به آن، ستایش برانگیز است و باید مورد توجه باشد. در آیه دیگری خداوند با صراحت فرمان وفای به عهد می‌دهد و انسان را در برابر تعهدات خود مسئول دانسته، می‌فرماید: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسرا: ۳۴)؛ در برابر عهد (خود با دیگران) پایبند باش که مورد سؤال و بازخواست قرار می‌گیرد.

قرآن در دو آیه نیز در مقام معرفی مؤمن و بیان صفات لازم و برجسته او می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (مؤمنون: ۸)؛ (مؤمنان) آن کسانی هستند که امانت‌ها و عهد خود را رعایت کنند (و به آن‌ها پایبند باشند).

در این آیه علاوه بر عهد بر امانت هم تأکید شده است؛ زیرا امانت هم در واقع، مصداقی از مصادیق عهد است و شخص امانت‌دار با قبول امانت از شخص دیگر، در برابر او متعهد شده و با او قرارداد بسته است که تا هنگام مطالبه امانت، آن را نگهداری و از آن مراقبت کند؛ بنابراین قبول امانت به منزله عهد طرفینی است و ادای امانت، به منزله وفای به عهد و خیانت در امانت، به منزله نقض عهد خواهد بود.

برای دسته سوم نیز قرآن، در مذمت بنی اسرائیل می‌فرماید: «أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (بقره: ۱۰۰)؛ چرا هنگامی که عهدی می‌بندند گروهی از عهد کنندگان پیمان شکنی می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۳: ۱۸۵-۱۸۶).

فلسفه این همه تأکید بر حفظ تعهدهای اجتماعی از منظر اسلام، این است که تعهدپذیری و حفظ آن سرمایه‌ای اجتماعی است؛ زیرا قوام تمام منافع و مصالحی که بر زندگی اجتماعی مترتب می‌گردد، به وفای عهد است. اگر انسان‌ها به تعهدهای خود عمل نکنند، پایه زندگی اجتماعی را متزلزل کرده، در آینده پیامدهای ناپسند آن دامن گیر خود آن‌ها خواهد شد و بدین ترتیب، همه آن منافع و مصالح از دست خواهد رفت و زندگی اجتماعی نابود خواهد شد. چنین معارفی از عام‌ترین ارزش‌ها محسوب می‌شود که شرط درک آن‌ها و متعهد بودن بدان‌ها، دین‌داری، مسلمانی، تقوا، سن و نظایر این‌ها نیست بلکه هر انسان عاقلی فقط با بهره‌گیری از عقل می‌تواند آن‌ها را بفهمد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۵۲۳-۵۲۵)؛ این بدان معناست که اسلام به مثابه مکتبی واقع‌نگر و عقلانی، عمل به تعهد اجتماعی را نه به مثابه یک کنش اخلاقی و تعبدی بلکه در جایگاه یک امر عقلانی مورد تأکید قرار می‌دهد؛ زیرا عقل خود بنیاد انسانی نیز با تصور کارکردهای مثبت عمل به تعهد اجتماعی، به ضرورت عمل

بر اساس مقتضای آن، حکم خواهد کرد. افزون بر این که انسان‌های مؤمن در جایگاه انسان عاقل، ضرورت آن را پیش از دیگران درک می‌کنند. افزون بر این که وقتی این ویژگی معنوی در کنش مؤمنان ظهور یابد، آنان را محبوب خدا و خلق او می‌نماید؛ زیرا دیگر کنشگران از سوی چنین افرادی احساس خطر نکرده بلکه آرامش خاطر و خیال را از سوی آنان دریافت می‌کنند؛ و این چنین ادای امانت زمینه ارتباطی سازنده و مؤثر با یکدیگر را فراهم می‌آورد (کوهستانی و همکاران، ۱۴۰۲: ۲۱).

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین سرمایه‌های هر جامعه، سرمایه اجتماعی آن است. منظور از سرمایه اجتماعی منابعی است که افراد و گروه‌ها از طریق برقراری تعاملات و مناسبات اجتماعی با یکدیگر به دست می‌آورند. عمده‌ترین کارکرد این سرمایه ارزشمند، لذت‌بخش‌تر کردن و تسهیل روابط اجتماعی، کمک به دستیابی به اهداف و افزایش قدرت اثربخشی دیگر سرمایه‌هاست. در راستای اهمیت سرمایه اجتماعی، قرآن و روایات بر وحدت و همبستگی جامعه اسلامی، فعالیت‌های اجتماعی مفید و در چهارچوب هنجارهای دینی و گسترش روابط سالم میان مسلمانان با هدف همگرایی نیروهای آنها و... سفارش زیادی کرده است. عمده‌ترین مؤلفه‌های سرمایه اجتماعی از منظر قرآن و روایات، اعتماد و به یکدیگر، همبستگی اجتماعی، اخوت دینی، تعاون اجتماعی و احترام به پیمان‌های اجتماعی است.

با توجه به کارکردهای مثبت سرمایه اجتماعی از منظر آیات و روایات، برای پایایی و پویایی جامعه، افزایش سطح سرمایه اجتماعی بر پایه آموزه‌های قرآنی برای جامعه امری ضروری است. راهکار ایجاد و ارتقا سرمایه اجتماعی، گسترش و تقویت ارزش‌های دینی است. ارزش‌هایی چون اعتماد و خوش‌بینی اعضای جامعه ایمانی نسبت به همدیگر، اخوت و برادری دینی، تعاون و همکاری، همبستگی اجتماعی بین آحاد جامعه اسلامی و تعهدپذیری افراد در جامعه

ایمانی است؛ از این رو هم آحاد جامعه اسلامی و هم حاکمیت، هرکدام نسبت به فرصت‌ها، توانمندی‌ها و سطوح تأثیرگذاری، لازم است به ارتقا سطح این سرمایه سترگ همت گمارند. در این میان حاکمیت به دلیل قدرت و اقتدار بیشتر و در اختیار داشتن ابزارهای فرهنگ‌ساز، وظیفه‌ای مضاعف دارد. تلاش حاکمیت در دو سوی باید با جدیت دنبال شود: نخست در گسترش فرهنگ اعتماد، اخوت، تعاون، عمل به تعهد و همبستگی اجتماعی بین آحاد جامعه و در مرحله بعد افزایش سرمایه اجتماعی حاکمیت در اذهان اعضای جامعه. اعتمادهای دوسویه مردم با مردم و مردم با حاکمیت، از بزرگ‌ترین شاخصه‌های سرمایه اجتماعی پیشران جامعه است.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- اجتهادی، مصطفی. (۱۳۸۶). «سرمایه اجتماعی». پژوهشنامه علوم انسانی. ش ۵۳. صص ۱۲-۱.
- افسری، علی. (۱۳۹۱). «سرمایه اجتماعی در اسلام». پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم. دوره ۳. ش ۱. صص ۱۰۱-۱۱۸.
- امیرکافی، مهدی. (۱۳۸۰). «اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن». نمایه پژوهش. ش ۱۸. صص ۹-۴۲.
- بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۱). بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پهلوانی، مرتضی. (۱۴۰۲). واکاوای نقش و خصوصیات رفتاری مدیران دینی در تعالی بخشی اخلاق کاربردی اجتماعی از دیدگاه قرآن و حدیث. قرآن و علوم اجتماعی. (۲۳). صص ۱۱۰-۱۳۸. Doi: ۲۰۲۳/۱۸۱۹۳۷.arq/۱۰/۲۲۰۳۴
- تاج‌بخش، کیان. (۱۳۸۴). سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه. ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان. تهران: شیرازه.
- جمعی از پژوهشگران. (۱۳۹۲). حیات، حکمت و حکومت پیامبر اعظم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جواهری، فاطمه؛ بالاخانی، قادر. (۱۳۸۵). «رسانه جمعی و اعتماد، بررسی تأثیر رسانه‌های جمعی بر اعتماد اجتماعی، مطالعه موردی شهروندان تهرانی». مجله علوم اجتماعی. ش ۱. صص ۱-۲۹.
- چلبی، مسعود. (۱۳۷۵). جامعه‌شناسی نظم، تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی. تهران: نی.
- چلبی، مسعود. (۱۳۸۱). بررسی تجربی نظام شخصیت در ایران. تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- حسینی، سید امیرحسین، زهرا (میلا) علمی؛ شارع پور، محمود. (۱۳۸۶). «رتبه بندی سرمایه اجتماعی در مراکز استان‌های کشور». رفاه اجتماعی. ش ۲۶. صص ۵۹-۸۴.
- راسخ، کرامت‌الله. (۱۳۹۱). فرهنگ جامع جامعه‌شناسی و علوم انسانی. ج ۱. جهرم: دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم.
- رجبی، محمود. (۱۳۹۰). روش تفسیر قرآن. چاپ پنجم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲). درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ریترز، جورج. (۱۳۸۰). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.
- زارعی متین، حسن؛ مدرسی، سعید؛ محمدیان، بهزاد. (۱۳۹۵). مدیریت سرمایه اجتماعی. تهران: مهربان.
- زتومکا، پیوتر. (۱۳۹۱). اعتماد: نظریه جامعه‌شناختی. ترجمه غلامرضا غفاری. تهران: شیرازه.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عسکری مقدم، رضا. (۱۳۸۲). بررسی وضعیت اعتماد اجتماعی در کتاب‌های درسی دبستان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شهید بهشتی.

- العلی، صالح احمد. (۱۳۸۱). *دولت رسول خدا (ص)*. ترجمه هادی انصاری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- علینی، محمد، غفاری، غلامرضا؛ زهیری، علیرضا. (۱۳۹۳). «مبانی دینی سرمایه اجتماعی و رابطه آن با حکمرانی خوب». *علوم سیاسی*. سال ۱۷. ش ۶۷. صص ۱۳۳-۱۶۶.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۲). *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کشاورز، علی‌رضا؛ فرج زاده، زکریا؛ طرازکار، محمدحسن. (۱۴۰۰). «شاخص‌هایی برای سرمایه طبیعی: روند تغییرات و پیش‌بینی». *تحقیقات اقتصاد کشاورزی*. ش ۱. صص ۲۳۵-۲۶۰.
- کوهستانی، ام‌البنین؛ رضوی دوست، غلامرضا؛ موسوی، سید محمد حسین؛ زارعی، محمد. (۱۴۰۱). مهارت‌های ارتباطی انسان با هم‌نوعان در سبک زندگی توحیدی از منظر امام حسن عسکری (علیه السلام). *قرآن و علوم اجتماعی*. ۲(۴). صص ۹-۳۶. Doi: 10.22064/1107.arq/30729/2023. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸). *پیامدهای مدرنیت*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر مرکز.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). *بحارالانوار*. ج ۷۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۷). *بند جاوید*. ج ۲. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). *انسان‌سازی در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). *رسالت‌ترین دادخواهی و روشنگری (شرح خطبه فدکیه)*. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۴). *اخلاق در قرآن*. ج ۳. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸). *انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. ج ۱۸. (سیری در سیره ائمه اطهار(ع)). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*. ج ۲۵. (جلد دوم از بخش اجتماعی سیاسی) تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *یادداشت‌های استاد مطهری*. ج ۱۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. ج ۲۳. (جلد دوم از بخش اخلاق و عرفان) تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *یادداشت‌های استاد مطهری*. ج ۳. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*. آشنایی با قرآن. ج ۲۶. تهران: صدرا.
- معدفر، سعید؛ دربندی، علیرضا. (۱۳۸۵). «بررسی رفتار و نگرش جمع گرایانه شهروندان تهرانی». *مجله انجمن جامعه‌شناسی ایران*. دوره هفتم. شماره ۳. صص ۳۴-۵۸.
- منصوری، خلیل. (۱۴۰۲). *فلسفه و فقه اجتماعی در قرآن*. قم: نورالامین.
- میرزایی، خلیل. (۱۳۹۳). *فرهنگ توصیفی علوم اجتماعی*. تهران: فوژان.
- نائینی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۳). «شاخص‌ها». *نشریه نظریه‌های اقتصاد مالی*. ش ۴. صص ۱۷۷-۲۰۵.
- نوابخش مهرداد؛ فدوی، جمیله. (۱۳۸۷). «بررسی ابعاد سرمایه اجتماعی و نقش آن در توسعه شهری». *نوابخش مهرداد؛ فدوی، جمیله*. (۱۳۸۷). «بررسی ابعاد سرمایه اجتماعی و نقش آن در توسعه شهری».

پژوهش‌نامه علوم اجتماعی. دوره ۲. ش ۱. صص ۲۵-۴۷.
وزینی افضل، مجتبی، گائینی، بوالفضل؛ عبدالهی، محمدعلی. (۱۳۹۹). «راهکارهای تقویت سرمایه اجتماعی از دیدگاه نظام ارزشی اسلام». نشریه علمی مدیریت اسلامی. سال ۲۸. شماره ۳. صص ۱۴۱-۱۷۰.

References

Holy Qur'an

A Group of Researchers. (2013). *Ḥayāt, Ḥikmat va Ḥukūmat-i Payāambar-i A'zam*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.

Afsarī, 'Alī. (2012). "Sarmāyeh-i Ijtimā'ī dar Islām." *Miyān-reshteh'ī-i Qur'ān-i Karīm Journal*, vol. 3, no. 1, pp. 101–118.

al-'Alī, Šāliḥ Aḥmad. (2002). *Dawlat-i Rasūl Khudā (s)*. Trans. Hādī Anšārī. Qom: Ḥawzah and University Research Institute.

'Alīnī, Muḥammad; Ghafārī, Ghulām-Reza; Zuhayrī, 'Alī-Reza. (2014). "Mabānī-i Dīnī-i Sarmāyeh-i Ijtimā'ī va Rābiṭeh-i ān bā Ḥukūmranī-i Khūb." *Journal of 'Ulūm-i Sīyāsī*, vol. 17, no. 67, pp. 133–166.

'Amīd Zanjānī, 'Abbās-'Alī. (1993). *Mabānī va Ravesh-hā-i Tafsīr-i Qur'ān*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Amīrkāfī, Mahdī. (2001). "I'timād-i Ijtimā'ī va 'Awāmīl-i Mu'aththir bar Ān." *Namāyeh-i Pazhūhesh Journal*, no. 18, pp. 9–42.

'Askarī Muqaddam, Reza. (2003). *Barresī-i Waz'īyyat-i I'timād-i Ijtimā'ī dar Kitābhā-i Darsī-i Dabīstān*. M.A. thesis, Shahid Beheshti University.

Bābā'ī, 'Alī-Akbar. (2012). *Barresī-i Makātīb va Raveshhā-i Tafsīrī*, vol. 2. Qom: Ḥawzah and University Research Institute.

Chelabī, Mas'ūd. (1996). *Jāmi'eh-shināsī-i Nazm, Tashrīḥ va Taḥlīl-i Nazārī-i Nazm-i Ijtimā'ī*. Tehran: Ney Publications.

Chelabī, Mas'ūd. (2002). *Barresī-i Tajrībī-i Nizām-i Shakhshīyyat dar Īrān*. Tehran: Research Institute for Culture, Arts and Communications.

Giddens, Anthony. (2009). *Payāmadhā-i Modarnīyyat*. Trans: Moḥsen Thilāthī. Tehrān: Nashr-i Markaz.

Ḥusaynī, Sayyid Amīr-Ḥusayn, Zahrā (Mīlā) 'Ilmī; Shāri'pūr, Maḥmūd. (2007). "Rutbeh-bandī-i Sarmāyeh-i Ijtimā'ī dar Marākiz-i Ustān-hā-i Kishvar." *Journal of Rifāh-i Ijtimā'ī*, no. 26, pp. 59–84.

Ijtihādī, Muṣṭafā. (2007). "Sarmāyeh-i Ijtimā'ī." *'Ulūm-i Insānī Journal*, no. 53, pp. 1–12.

Javāhirī, Fāṭimeh; Bāla-Khānī, Qādir. (2006). "Risāneh-i Jam'ī va I'timād, Barresī-i Tāthīr-i Risānehā-i Jam'ī bar I'timād-i Ijtimā'ī, Muṭāla'ah-yi Mūrdī-i Shahrvandān-i Tehrānī." *Journal of 'Ulūm-i Ijtimā'ī*, no. 1, pp. 1–29.

Keshāvarz, 'Alī-Reza; Farajzadeh, Zakariya; Tarāzkār, Muḥammad-Ḥasan. (2021). "Shākhishā'ī barā-ye sarmāye-e ṭabī'ī: Ravand-e taghyīrāt va pīsh-bīnī." *Tahqīqāt-e Iqtisād-e Keshāvarzī*. No. 1, 235–260.

Kuḥīstānī, Umm al-Banīn; Rezavī-Dūst, Ghulām-Reza; Mūsavī, Seyyed Muḥammad-Ḥusayn; Zārā'ī, Muḥammad. (2022). *Mahārat-hā-ye irtibāfī-i Insān bā hamnū'ān dar sabk-i zindigī-i Tawḥīdī az manzar-i Imām Ḥasan 'Askarī ('alayh al-salām)*. *Qur'ān va 'Ulūm-i Ijtimā'ī*. 2(4). 9–36. DOI: 1022064/arq.2023.350729.1107

Majlisī, Muḥammad-Bāqir. (1982). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Manšūrī, Khalīl. (2023). *Falsafeh va Fiqh-e Ijtimā'ī dar Qur'ān*. Qom: Nūr al-Amīn.

Mīrzā'ī, Khalīl. (2014). *Farhang-e Tawṣīfī-e 'Ulūm-e Ijtimā'ī*. Tehran: Fūzhān.

Mīšbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (2008). *Pand-e Jāvīd*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Mīšbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (2009). *Insān-sāzī dar Qur'ān*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Mīšbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (2012). *Porsish-hā va Pāsokh-hā*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (2012). *Rosātarīn Dādkhāhī va Rowshangarī* (Sharḥ-e Khuṭbah al-Fadakiyya). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (2015). *Akhlāq dar Qurʾān*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad-Taqī. (2019). *Inqilāb-i Islāmī va Rīshehā-ye Ān*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Moeedfar, Saeed; Darbandi, Alireza. (2006). “Barresī-e raftar va nigārīsh-i jamʿ girāyāneh-e shahrvandān-e Tehrānī.” *Anjoman-i Jāmeʿi-shināsī-i Īrān Journal*. Series 7. No. 3. pp. 34–58.
- Motahhari, Morteza. (1999). *Majmūʿeh Āthār* Vol. 18. (A journey through the lives of the pure Imams (a.s.)). Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (1999). *Majmūʿeh Āthār* Vol. 25. (Volume 2 of the Socio-political Section). Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (2004). *Yāddāsh-t-hā-e Uṣṭād Motahhari*. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (2010). *Majmūʿeh Āthār* Vol. 23. (Volume 2 of the Ethics and Mysticism Section). Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (2010). *Yāddāsh-t-hā-e Uṣṭād Motahhari* Vol. 3. Tehran: Sadra Publications.
- Motahhari, Morteza. (2011). *Majmūʿeh Āthār. Āshināʿī bā Qurʾān* Vol. 26. Tehran: Sadra Publications.
- Nāʾīnī, Seyyed Muḥammad-Kāzīm. (2014). “Shākhiṣ-hā.” *Nazariyyeh-hā-e Iqtisād-e Mālī Journal*. No. 4. pp. 177–205.
- Navvābakhsh, Mehrdād; Fadavī, Jamīleh. (2008). “Barresī-e abʿād-e sarmāye-e ijtimāʿī va naqsh-e ān dar toseʿ-eh-e shahrī” *Quarterly Journal of ʿUlūm-e Ijtimāʿī*. Series 2. No. 1. pp. 25–47.
- Pahlevānī, Murteza. (2023). “Vākāvī-i Naqsh va Khuṣūsiyyāt-i Raftārī-i Mudīrān-i Dīnī dar Taʿālī-bakhshī-i Akhlāq-i Kārburdī-i Ijtimāʿī az Manẓar-i Qurʾān va Ḥadīth.” *Qurʾān va ʿUlūm-i Ijtimāʿī*, 3(2), pp. 110–138. doi: 10.22034/arq.2023.181937
- Rajabī, Maḥmūd. (2011). *Ravesh-i Tafsīr-i Qurʾān*. Qom: Hawzah and University Research Institute.
- Rāsikh, Karamat-Allāh. (2012). *Farhang-i Jāmiʿi-i Jāmiʿeh-shināsī va ʿUlūm-i Insānī*. Jahrom: Islamic Azad University, Jahrom Branch.
- Rezaeī Isfahani, Muḥammad-Ali. (2003). *Darsnāmeḥ-i Raveshhā va Girāyesh-hā-i Tafsīr-i Qurʾān*. Qom: World Center for Islamic Sciences Publications.
- Ritzer, George. (2001). *Nazariyeh-i Jāmiʿeh-shināsī dar Dawrān-i Muʿāṣir*. Trans. Muḥsin Thalāthī. Tehran: ʿIlmī Publications.
- Sztompka, Piotr. (2012). *Iʿtimād: Nazariyeh-i Jāmiʿeh-shinākhtī*. Trans. Ghulām-Riḍā Ghafārī. Tehran: Shīrāzeh Publications.
- Ṭabāṭabāʿī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (2011). *Tafsīr al-Mīzān*. Trans. Sayyid Muḥammad-Bāqir Mūsavī Hamadānī. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Tājibakhsh, Kiyān. (2005). *Sarmāyeh-yi Ijtimāʿī, Iʿtimād, Demokrāsī va Towseʿeh*. Trans. Afshīn Khākbāz and Ḥasan Pūyān. Tehran: Shīrāzeh.
- Vazīnī Afaal, Mojtaba; Gāʾīnī, Abufāzl; ʿAbdullahī, Muḥammad-ʿAli. (2020). “Rāhkārihā-ye taqvīyat-e sarmāye-e ijtimāʿī az didgāh-e nizām-e arzīshī-e Islām.” *Journal of ʿIlmī-e Mudīriyyat-e Islāmī*. Year 28. No. 3. pp. 141–170.
- Zarei Matin, Hasan; Mudarrīsī, Saʿīd; Mohammadian, Behzad. (2016). *Mudīriyyat-i Sarmāyeh-i Ijtimāʿī*. Tehran: Mihraban Publications.

| Extended Abstract |

Indicators of Social Capital from the Perspective of the Qur'an and Ḥadīth

Esmaeel Cheraghi Kotiani

Research Objective: This study examines and analyzes the characteristics of social capital from the perspective of the Noble Qur'an and its impact on the stability and vitality of Islamic societies. In view of current social conditions—such as the increasing rates of divorce, short-lived marriages, and the rise of crime—this research seeks to identify and elucidate the importance of institutionalizing social capital as a social necessity. Islam, as a comprehensive religion whose programs are structured in harmony with all individual and social human needs, has addressed the issue of social capital in various ethical, legal, and jurisprudential dimensions. In this article, while briefly reviewing sociological approaches to social capital, the Qur'anic and ḥadīth-based perspectives on the indicators of social capital are investigated. The principal aim of the study is to explicate the role of social components in fostering trust and cooperation among members of society from the perspective of the Qur'an and the narrations.

Research Methodology: This research employed a documentary and library-based approach for data collection, and it utilized an ijtihād-oriented exegetical method for analysis. Within this method, by relying on sound evidence and indicators, and by combining rational reflection with adherence to exegetical narrations, the meanings of the Qur'anic verses were discovered and explained. In the course of this study, the researcher, employing reason in conjunction with authentic narrations, the principles of Arabic grammar, the context of the verses, and the occasions of revelation, engaged in a systematic inference of the concepts and purposes of the Qur'anic verses. This approach has enabled a precise and well-substantiated reading of the indicators of social capital in Islamic sources. Accordingly, the verses and narrations pertinent to the subject of social capital were carefully examined, and through qualitative content analysis, the principal indicators were extracted.

Findings: The findings of this study demonstrate that the Qur'an and the Islamic narrations place particular emphasis on the key components of social capital. These components include social trust, religious brotherhood, social cooperation, social solidarity, and social commitment. These indicators are presented as the fundamental pillars of social capital in an Islamic society, and their role in strengthening collective spirit and mitigating social problems is both evident and significant. Taken together, these elements shape a society grounded in religious and moral principles, within which human values reach their highest realization. Furthermore, the application of these components, by fostering stronger relations among members of society, can provide an appropriate foundation for sustainable development, social cohesion, and psychological security.

Conclusion: In light of the positive functions of social capital as reflected in the Qur'anic verses and narrations, the enhancement of social capital based on Qur'anic teachings is indispensable for the stability and vitality of society. Social capital, which encompasses trust, solidarity, participation, and shared norms, serves as a powerful support for reinforcing social cohesion and sustainable development. The path to the creation and promotion of social capital lies in the expansion and strengthening of religious values across all individual and social domains. Therefore, both the members of the Islamic community and the governing authorities must undertake purposeful efforts toward the cultivation of this vital resource. In this regard, the educational role of families, the instructional function of schools and universities, and the formative influence of the media—as central instruments of culture-building—are especially crucial and effective. Among these, the governing authority, by virtue of its power, policymaking capacity, and broad executive instruments, bears an even greater responsibility in strengthening social capital.

Keywords: Social capital; Trust; Social cooperation; Social solidarity; Social commitment

An Analytical Study of the Cultural Strategies of the Noble Qur'an in Confronting Social Inequalities

Mohammad Azizi ¹, Fatemeh Masjedi ², Seyed Hossein Jafari Nasab ³

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Tehran University of Medical Sciences, Tehran, Iran rezaqom2014@yahoo.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Tehran University of Medical Sciences, Tehran, Iran (Corresponding Author) masjedi.fatemeh@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Tehran, Iran jafari8101@yahoo.com

Review Article



Abstract

Social inequality is a longstanding challenge in human societies, rooted in unequal access to power, wealth, and social status. Advances in science, industry, and social relations have rendered these inequalities more complex, leading to conflicts, crises, and injustices. The Noble Qur'an, as a source of divine guidance, provides cultural strategies for confronting such inequalities and outlines intellectual and practical frameworks for the formation of a more just and desirable society. The realization of such a society is unattainable without raising awareness, imparting knowledge, and transforming the cultural order. This study, employing Qur'anic data and a descriptive-analytical method, seeks to elucidate the cultural strategies of the Qur'an in addressing social inequalities. Accordingly, the key Qur'anic cultural strategies are as follows: cognitive reform, which entails focusing on correcting human perception and understanding of oneself. This includes emphasizing the intrinsic dignity of every individual, equality in the principle of creation, the purpose and wisdom of creation, and the equal rights of men and women. This approach rejects notions of racial or ethnic superiority. Value reform, in turn, signifies the transformation of the community's value system by replacing superficial criteria such as wealth and power with authentic Islamic values such as faith, piety, knowledge, and jihad, thereby fostering a just social hierarchy; and social reforms, which entail defining a proper outlook on power and wealth as instruments for serving humanity, combating corruption, and defending the oppressed, while also offering mechanisms for reducing wealth accumulation and ensuring its equitable circulation to prevent economic disparities. The findings suggest that social inequality in a monotheistic society arises from the lack of alignment between beliefs, values, and socio-political-economic structures with religious teachings and the aforementioned cultural strategies. Attaining an Islamic modern civilization and a just society requires nurturing individuals through cultural reforms and a fundamental transformation in their beliefs and values. The Qur'an's approach to equality does not entail absolute uniformity; rather, it acknowledges differences arising from talents and efforts while upholding justice and balance.

Keywords: Social reforms; Value reforms; Cognitive reforms; Cultural strategy; Qur'an; Social inequality

Received: 2024-12-28 | Received in revised from: 2025-08-01 | Accepted: 2025-08-18 | Published online: 2025-06-22

◆ How to cite: Masjedi, Fatemeh, Azizi, Mohammad, Jafari Nasab, Seyed Hossein (1404SH): An Analytical Study of the Cultural Strategies of the Noble Qur'an in Confronting Social Inequalities, *quran and social sciences*, 2(18), p154-183, 10.22034/arq.2024.477708.1409

©2025. Article type: Research Article Published by: University of Holy Quran Sciences and Education



 arq.quran.ac.ir

واکاوی راهبردهای فرهنگی قرآن کریم در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی

محمد عزیزی^۱، فاطمه مسجدی^۲ ID، سید حسین جعفری نسب^۳

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی آزاد اسلامی، تهران، ایران rezaqom2014@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

masjedi.fatemeh@gmail.com

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران jafari8101@yahoo.com

چکیده

نابرابری اجتماعی چالشی دیرینه در جوامع بشری است که ریشه در دسترسی نابرابر به قدرت، ثروت و منزلت دارد. پیشرفت علم، صنعت و روابط اجتماعی این نابرابری‌ها را پیچیده‌تر کرده و منجر به درگیری‌ها، بحران‌ها و بی‌عدالتی‌ها شده است. قرآن کریم به‌عنوان منبع هدایت، راهبردهای فرهنگی برای مواجهه با این نابرابری‌ها ارائه می‌دهد و چارچوب‌های فکری و عملی برای جامعه‌ای عادلانه و مطلوب ترسیم می‌کند. تحقق چنین جامعه‌ای بدون آگاهی‌بخشی، معرفت‌آموزی و دگرگونی نظام فرهنگی، امکان‌پذیر نیست. این پژوهش با استفاده از داده‌های قرآنی و روش توصیفی-تحلیلی با هدف تبیین راهبردهای فرهنگی قرآن در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی نگارش یافته است. بر این اساس راهبردهای کلیدی فرهنگی قرآنی عبارت‌اند از: اصلاحات بینشی به معنای تمرکز بر اصلاح نگرش و درک انسان نسبت به خود که شامل تأکید بر کرامت ذاتی هر فرد، برابری در اصل آفرینش، هدف و حکمت خلقت و حقوق برابر زن و مرد است. این رویکرد، مفاهیم برتری نژادی یا قومی را رد می‌کند؛ اصلاحات ارزشی به معنای اصلاح نظام ارزشی جامعه از طریق جایگزینی معیارهای سطحی مانند ثروت و قدرت با ارزش‌های اصیل اسلامی چون ایمان، تقوا، علم و جهاد. این امر به ایجاد سلسله‌مراتب اجتماعی عادلانه کمک می‌کند؛ اصلاحات اجتماعی به معنای تبیین نگرش درست به قدرت و ثروت به‌عنوان ابزارهایی برای خدمت به خلق، مبارزه با فساد و دفاع از مظلومان و نیز ارائه راهکارهایی برای کاهش انباشت ثروت و گردش عادلانه آن با هدف جلوگیری از ایجاد شکاف‌های اقتصادی. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت نابرابری اجتماعی در جامعه‌ی توحیدی ناشی از عدم هماهنگی بین باورها، ارزش‌ها و ساختارهای سیاسی-اقتصادی با آموزه‌های دینی و راهبردهای فرهنگی پیش‌گفته است. دستیابی به تمدن نوین اسلامی و جامعه‌ای عادلانه، نیازمند تربیت افراد از طریق اصلاحات فرهنگی و تحول بنیادین در باورها و ارزش‌های آنان است. رویکرد قرآن به برابری، به معنای یکسان‌سازی مطلق نیست بلکه تفاوت‌های ناشی از استعدادها و تلاش‌ها به رسمیت شناخته می‌شود و بر عدالت و تعادل تأکید دارد.

کلیدواژه‌ها: اصلاحات اجتماعی، اصلاحات ارزشی، اصلاحات بینشی، راهبرد فرهنگی، قرآن، نابرابری اجتماعی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

◆ استناد به این مقاله: مسجدی، فاطمه؛ عزیزی، محمد؛ جعفری نسب، سید حسین (۱۴۰۴): «واکاوی راهبردهای فرهنگی قرآن کریم در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی»، *قرآن و علوم اجتماعی*، ۲(۱۸)، ۱۸۳-۱۵۴، 10.22034/arq.2025.477708.1409

۱. مقدمه

پیشرفت علم و اندیشه و صنعت و گسترش روابط اجتماعی، سبب بروز تعارض خواست‌ها و ناسازگاری مطالبه‌ها، کشمکش‌ها و بحران‌ها و تبدیل جامعه به صحنه استثمار و بی‌عدالتی و فاصله طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی گردید؛ از این رو نابرابری‌های اجتماعی به معنای برخورداری نابرابر و ناهمسان بشر از سه منبع کمیاب قدرت، ثروت و منزلت، از کهن‌ترین و اساسی‌ترین منازعات زندگی اجتماعی بشر بوده است. با توجه به اینکه نابرابری‌های اجتماعی نه تنها موجب تضاد و تعارض در جامعه می‌شوند بلکه به تضعیف انسجام اجتماعی و توسعه پایدار نیز آسیب می‌رسانند، پرداختن به راهبردهای مقابله با این پدیده از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با وجود تلاش‌های متنوع بشری در طول تاریخ برای کاهش نابرابری‌ها، مکاتب فلسفی و سیاسی معاصر مانند لیبرالیسم و مارکسیسم نیز نتوانسته‌اند به راه‌حلی جامع و پایدار دست یابند. این ناکارآمدی‌ها، ضرورت بازگشت به منابع دینی را برای یافتن راهبردهای مؤثر و ریشه‌ای، بیش از پیش آشکار ساخته است. در این میان، نقش فرهنگ و نظام باورها به عنوان زیربنای شکل‌گیری رفتارها و مناسبات اجتماعی بسیار کلیدی است. اصلاح بینش‌ها و ارزش‌ها می‌تواند به عنوان راهبردی اساسی، زمینه‌ساز کاهش نابرابری‌ها و ایجاد جامعه‌ای عادلانه و توحیدی باشد. قرآن کریم به عنوان منبعی الهی و جامع، ضمن شناخت تفاوت‌های ذاتی انسان‌ها، به شدت با نابرابری‌های ناشی از عوامل موهومی مانند نژاد، جنسیت و قومیت مخالفت کرده و راهکارهای فرهنگی را برای اصلاح بنیادین نظام اجتماعی ارائه می‌دهد. از منظر قرآن، تحقق عدالت اجتماعی بدون اصلاح نظام فرهنگی و تغییر در باورها و ارزش‌های جامعه امکان‌پذیر نیست. در واقع، قرآن به عنوان یک نظام فکری و عملی، با ارائه چارچوب‌های جامع، مسیر تربیت انسانی و اصلاح ساختارهای اجتماعی را برای مقابله با نابرابری‌ها ترسیم می‌کند.

داده‌های این تحقیق از متون دینی، تفسیری و تاریخی به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری و به صورت توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش‌ها، تدوین شده

است که راهبردهای فرهنگی قرآن در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی چیست؟ شاخصه‌های قرآن برای اصلاح بینش‌ها و ارزش‌ها به جهت کاهش و حذف نابرابری‌های اجتماعی چیست؟ راهبرد قرآن برای مهار ثروت و قدرت به‌عنوان دو منبع تولید نابرابری اجتماعی چیست؟

از آثاری که به این موضوع پرداخته‌اند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

گلستانی و شرف‌الدین (۱۳۹۱) در مقاله «نابرابری اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم با تأکید بر تفسیر المیزان» به تبیین مواضع کلی قرآن، نه بیان راهبردها در موضوع نابرابری اجتماعی صرفاً از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته‌اند.

زهرا وافی (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی راهکارهای مقابله با ظلم اجتماعی از نگاه قرآن» به تبیین و توضیح راهکارهای فرهنگی، تقنینی و اجرایی مقابله با ظلم اجتماعی از دیدگاه قرآن، پرداخته است. هدف این مقاله استخراج راهکارهای مقابله با نابرابری‌هاست و سخنی از راهبردها و نگرش‌های کلان قرآن به میان نیاورده است.

سید حسین فخر زارع (۱۳۹۸) در مقاله «عدالت اجتماعی در قرآن» و رضا حق پناه (۱۳۸۰) در مقاله «عدالت اجتماعی در قرآن» بر اساس آموزه‌های قرآن به بررسی نقش عدالت در اصلاح اجتماع، نسبت آن با مفاهیمی چون حق و آزادی و زمینه‌های تحقق و موانع آن پرداخته‌اند؛ در این دو مقاله نیز راهبردهای مقابله با نابرابری‌های اجتماعی مورد پژوهش نیست. این پژوهش‌ها عمدتاً به تبیین کلیات عدالت اجتماعی و نابرابری‌ها پرداخته‌اند و کمتر به استخراج و تحلیل راهبردهای فرهنگی قرآن در این زمینه به‌صورت جامع و ساختاریافته توجه داشته‌اند.

مقاله پیش رو با پژوهش در آیات قرآن کریم و با نوآوری در استخراج راهبردهای فرهنگی آن در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی، به دنبال ترسیم آموزه‌های کلان فرهنگی قرآن کریم برای مقابله با نابرابری‌های موهومی است که اساس هویت جامعه توحیدی بدون طبقه را به خطر انداخته و ابزار شکل‌گیری جامعه‌ی غیرتوحیدی طبقاتی شده است.

۲. مفهوم شناسی

در ادامه ضروری است مفاهیم مهم و اساسی تحقیق تبیین شود که نقش مؤثری در تمایز این نوشتار با مفاهیم و پژوهش‌های مشابه دارد.

راهبرد: تصمیم یا تصمیماتی اساسی است که داری شاخص‌های گسترده‌تری شعاع اثر، افق زمانی بلندمدت و تازگی و نوآوری است و برای رسیدن به هدف طراحی می‌شود (ارجمندی، ۱۳۹۱: ۵۸). راهبردهای قرآن در مقابله با نابرابری‌ها شامل آن دسته از تصمیم‌ها و نگاه‌ها و آموزه‌های معرفتی، بینشی، ارزشی کلان و اندیشه‌های اصلاحی است که در پی آن است که به صورت بنیادین و ساختاری به حذف و طرد عوامل نابرابری‌ها بپردازد.

نابرابری اجتماعی: نابرابری اجتماعی^۱ اصطلاحی است که جامعه‌شناسان برای بیان نابرابری‌ها و تفاوت‌های اجتماعی استفاده کرده‌اند. همچنین وضعیتی است که در چارچوب آن انسان‌ها دسترسی نابرابری به منابع با ارزش، خدمات و موقعیت‌های جامعه دارند (لهسایی زاده، ۱۳۷۷: ۶). نابرابری، نزدیک به مفهوم قشربندی است که افراد جامعه در میزان برخورداری از ارزش‌ها و امتیازات کمیاب اجتماعی، همچون قدرت، ثروت و منزلت تفاوت دارند. این تفاوت، خود را در قالب قشرها و لایه‌های متفاضل و سلسله مراتبی متبلور می‌سازد (گلستانی، ۱۳۹۱، ۳: ۸-۷). می‌توان گفت قشربندی، نابرابری نهادینه‌شده و ساختاریافته است (لهسایی زاده، ۱۳۷۷: ۷).

۳. راهبردهای قرآن کریم در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی

اینک با توجه به شناخت مفاهیم، از رهگذر آموزه‌های قرآن به تبیین راهبردهای مقابله با نابرابری‌های اجتماعی در دو حوزه اصلاحات فردی و اصلاحات اجتماعی خواهیم پرداخت. شایان ذکر است که اصلاحات فردی شامل اصلاحات بینشی و اصلاحات ارزشی است.

الف) راهبردهای فردی

اصلاحات بینشی: بینش‌ها و باورها عناصر اصلی نظام فرهنگی یک جامعه است. زمانی فضیلت‌های انسانی در یک جامعه قوام و نظام می‌یابد که شاکله نظام فرهنگی و اجتماعی آن مبتنی بر بینش‌ها و ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب باشد که نقش کلیدی در حیات انسانی بر عهده دارد و اساساً مطلوب بودن یا نبودن جامعه به این عناصر اصلی وابسته است در واقع فرهنگ در کلیت خود چیزی جز عینیت یافتن باورها و هنجارها نیست که التزام به آن‌ها برای تعالی و تداوم و همبستگی اجتماعی ضروری است (نظری، ۱۳۹۵: ۱۳-۱۴)؛ از این رو قرآن در اولین گام فرهنگی، اصلاحات انسان‌شناختی به معنای تغییر در نگرش و بینش به انسان، به‌عنوان عنصر اصلی همه تحولات زندگی اجتماعی را دنبال کرده است.

انسان‌شناسی در مجموع با مباحثی چون بازشناسی هویت انسان، جایگاه انسان در نظام هستی، ابعاد وجود انسان، ارزش‌ها، توانایی‌ها، نیازها، خواسته‌ها و آگاهی‌های انسان و نظایر آن سروکار دارد (رهنمایی، ۱۳۸۸: ۷۴). یکی از مسائل زیربنایی علوم انسانی، شناخت دقیق و جامع چستی و هویت انسان است که درآمد ورود به همه علوم انسانی است. بی‌تردید نگرش‌های متفاوت به انسان، نتایج گوناگونی را در حوزه‌های مربوط به مساوات، عدالت، برادری و دیگر مفاهیم اجتماعی دارد؛ بنابراین مناسبات اجتماعی و نحوه تعامل و به‌طورکلی زیست جهان اجتماعی کسی که معتقد به برتری برخی انسان‌ها در اصل خلقت است بسیار متفاوت با کسی است که همگان را در اصل خلقت برابر می‌داند؛ چراکه نظام ارزشی و اخلاقی و هنجاری و حقوقی انسان‌ها ریشه در نظام شناختی آنان دارد. از این رو تبیین نگاه انسان‌شناختی قرآن، نقش مهمی در تبیین نظام اجتماعی مطلوب اسلام دارد؛ بنابراین مهم‌ترین شاخصه‌های انسان‌شناختی قرآن به شرح ذیل ارائه می‌گردد.

کرامت ذاتی: از دیدگاه اسلام انسان به ما هو انسان، مجرد از هر بدی، دارای مقام بالایی نسبت به دیگر موجودات است و به اصطلاح از کرامت ذاتی برخوردار است؛ این نوع کرامت، به‌طور تکوینی در پرتو نعمت‌ها و قابلیت‌های خاصی که خداوند به بنده‌اش اعطا کرده و در نهاد او به ودیعه گذاشته‌شده است و اختیار

انسان در کسب این مقام نقش ندارد. به واسطه این فضیلت، انسان در مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که برتر از دیگر موجودات است (سلطانی، ۱۳۸۵: ۳۳).

قرآن کریم می‌فرماید: «ما فرزندان آدمی را گرامی داشتیم و آنان در صحرا و دریا بر مرکب‌های راهوار سوار کردیم و از نعمت‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم» (اسراء: ۷۰). از این آیه استنباط می‌شود هر کمالی که در دیگر موجودات هست، حدّ اعلای آن در بشر وجود دارد. این کرامت یک وجه عمومی و کلی دارد که همه انسان‌ها را شامل می‌شود؛ از این رو حتی انسان‌های مشرک، کافر و فاسق از این نوع کرامت برخوردار هستند (طباطبایی ۱۴۱۷ ق، ۱۳: ۱۵۵).

مقام خلیفه‌اللهی (بقره: ۳۰)، علم به اسماء الهی (بقره: ۳۱)، مسجود فرشتگان (بقره: ۳۴)، حامل بار امانت الهی بودن (احزاب: ۷۲)، تسخیر زمین و آسمان برای انسان (یوسف: ۱۰۰) و اختیار و آزادی او (: بقره: ۲۵۶) از شاخصه‌های کرامت ذاتی انسان در اسلام است که پرداختن بدان از اهداف این مقاله نیست. بر اساس آموزه‌های قرآن، ایمان اجباری هیچ اهمیت و اعتباری ندارد بلکه به جهت حفظ کرامت انسان، گزینش اختیاری و آگاهانه افراد، یک اصل گریزناپذیر در آموزه‌های اسلام است و همچنین دین اسلام به‌منظور حفظ شرافت و عزت انسان، نگرش طبقاتی را نفی می‌کند و آن را با کرامت وی ناسازگار می‌داند. این کرامت منحصر به یک شخص یا گروه و یا نژاد خاصی نیست بلکه همه فرزندان آدم را شامل می‌شود (سلطانی، ۱۳۸۵: ۳۳).

در فرهنگ بومی شبه‌جزیره عربستان، نگرش تفاخر طلبی، آنقدر عمیق و گسترده بود که حتی آداب عبادی را هم دربرمی‌گرفت؛ با دقت در بعضی از آیات چنین به دست می‌آید که در اذهان پاره‌ای از اشراف که مسلمان شده بودند، این باورها (تعصبات طبقه‌ای) همچنان ریشه داشت و قرآن کریم در بسیاری از موارد این عقاید را مطرح کرده بر آن‌ها خط بطلان کشیده است، از جمله آن که در آداب برگزاری مراسم حج، اشراف در عرفات از منطقه‌ای که عموم مردم روانه می‌شدند، حرکت نمی‌کردند و این عمل را برخلاف شأن خود قلمداد می‌کردند قرآن به

آنان تذکر می‌دهد که این قبیل بینش‌های طبقاتی را کنار بگذارید (بقره: ۱۹۹). در جامعه طبقاتی، توده‌های مردم به‌عنوان افراد پست به شمار می‌آیند و یکی از عوامل گریز اشراف از پذیرش دین الهی آن بود که عموم مردم به این ادیان روی می‌آوردند (سلطانی، ۱۳۸۵: ۳۳). قرآن کریم دیدگاه جامعه اشرافی و طبقاتی را به موضوع دین‌باوری افراد عادی، چنین گزارش می‌دهد: «آیا به تو ایمان بیاوریم درحالی که افراد فرومایه از تو پیروی می‌کنند؟» (شعرا: ۱۱۱).

برابری در اصل آفرینش: قرآن کریم نمونه‌هایی از بینش و باورهای عمیق و کهن برخی جوامع، درباره خودبرتری قومی و نژادی را ارائه می‌کند و مردمی را که در کثرت مال و اولاد به همدیگر فخرفروشی می‌کردند، شدیداً توبیخ می‌کند (ر.ک: تکاثر: ۱). بی‌گمان این نگاه تبعیض‌آلود تاریخی، ریشه در فراموشی انسان از خلقت اولیه‌ی خود دارد و به‌تبع این فراموشی، ویژگی‌های قومی، قبیله‌ای، زبانی، جنسی و... عامل بنیادین در شکل‌گیری تمایزات و طبقه‌بندی‌های جوامع انسانی بوده است. از همین جهت قرآن در آیات متعددی (انعام: ۹۸؛ اعراف: ۱۸۹؛ لقمان: ۲۸؛ زمر: ۶) در پی توجه و آگاهی دادن انسان به برابری و وحدت در اصل خلقت و توجه به این حقیقت است که نسل حاضر بشر با همه انتشار و کثرتی که دارد منتهی به یک نفر است و آن آدم است که قرآن کریم او را مبدأ نسل بشر فعلی دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۷: ۲۸۸). همه افراد بشر با تنوع خلقت و خلق‌وخوی متفاوت و استعدادها و ذوق‌های مختلف، همه به یک ریشه بازمی‌گردد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۸۰).

قرآن در افقی گسترده از مساوات انسانی سخن می‌گوید و در تعبیری عجیب و بی‌نظیر کشتن و حیات دادن به یک انسان را به‌منزله کشتن و حیات دادن به همه انسان‌ها می‌داند و به رساترین و عام‌ترین وجه ممکن حقوق بشر و برابری همه انسان‌ها را اعلام می‌کند (مائده: ۳۲).

شکی نیست که انسان‌ها از نظر جسمی، روحی، فکری و اخلاقی با هم متفاوت‌اند بخشی از این تفاوت‌ها در ذات انسان‌هاست و زاییده‌ی اعمال اختیاری انسان نیست. قرآن کریم به جهت تحکیم و تقویت آگاهی انسان‌ها به

بیان فلسفه تفاوت‌های ذاتی انسان‌ها پرداخته است. از دیدگاه قرآن یکی از علل این تفاوت‌ها، امتحان و آزمایش انسان‌ها است: «وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلِؤَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (انعام: ۱۶۵). در آیتی دیگر اختلاف ذاتی انسان‌ها را صرفاً وسیله‌ای برای تعامل انسان‌ها و تسهیل روابط اجتماعی می‌داند (حجرات: ۱۳):

زیرا انسان، مدنی بالطبع است و احتیاج به هم‌نوع خود دارد (طیب، ۱۳۷۸، ۱۲: ۲۳۲). علامه طباطبایی در توضیح این آیه چنین می‌گوید: «ما شما را به صورت شعبه‌ها و قبیله‌های مختلف قراردادیم، نه برای اینکه طایفه‌ای از شما بر سایرین برتری داشت بلکه صرفاً برای این که یکدیگر را بشناسید و امر اجتماعتان و مواصلات و معاملاتتان بهتر انجام گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۱۸: ۳۲۶).

برابری انسان‌ها در حکمت و هدف خلقت: بنا بر آموزه‌های قرآنی همه عالم هستی به‌ویژه انسان بر اساس حکمت و هدف خلق شده‌اند (مؤمنون: ۱۱۵). علامه جعفری حکمت خلقت را چنین بیان می‌دارد: «حکمت خلقت، عبارت است از گسترش و اشراف «من انسانی» بر جهان هستی به جهت قرار گرفتن من، در جاذبه کمال مطلق، به وسیله تکاپوی‌های صادقانه در مسیر حیات معقول که به لقاءالله منتهی می‌گردد. این است معنای آن عبادتی که خداوند در قرآن آن را هدف خلقت جن و انس معرفی فرموده است (جعفری، ۱۳۶۹: ۲۷-۲۸)؛ و همه انسان‌ها در این هدف و حکمت مساوی‌اند. (ر.ک: ذاریات: ۵۶).

بدون برخورداری از شرایط و زمینه‌ها و استعدادهای ذاتی برابر، تحقق هدف همگانی خلقت، امری نامعقول بلکه ناممکن است. از این رو قرآن، در یک مرحله اصل خلقت اولیه همه انسان‌ها را بدون توجه به جنسیت و سایر تمایزات ظاهری، بر اساس فطرت الهی می‌داند (روم: ۳۰) و در جایی دیگر هدایت‌های اعطایی از ناحیه پروردگار را عمومی و همگانی می‌داند و نه ذکورت را شرط و نه انوثت را مانع برخورداری از آن قلمداد نموده است؛ بلکه انسان را مخاطب قرار داده و خود را «هدی للناس» (بقره: ۱۸۵) راهنما و هدایتگر مردم معرفی می‌کند.

برابری زن و مرد در حقوق و نفی نابرابری جنسیتی: اصالت جنسیت

و برتری جنس مرد، یا نابرابری جنسیتی یا قشربندی جنسیتی^۱ به معنای هرگونه رفتار، سیاست، زبان و دیگر کنش‌هایی است که نشان‌دهنده دیدگاه ثابت، فراگیر و نهادینه‌شده اعضای جامعه نسبت به زنان به‌عنوان موجوداتی فرودست باشد (Krammara, & Treicher, ۱۹۸۵: ۸۵). این تفکر از دیگر شالوده‌های فکری تبعیض آلود جامعه بشری بوده است و پیامد آن تحقیر جنس زن و مناسبات ظالمانه بی‌شماری است که در طول تاریخ بر زن روا داشته شده است.

نگاهی به تاریخ تمدن و فرهنگ جوامع بشری نشان می‌دهد که نابرابری جنسیتی همواره واقعیتی توجیه‌ناپذیر بوده و در طول تاریخ بشر به‌طور مستمر مطرح بوده است. چنان‌که اخبار متعدد تاریخی، اوضاع تاریک و فاجعه‌باری از زن در جاهلیت عرب ارائه می‌دهد. سخن خلیفه دوم گواه روشنی بر این امر است؛ او اعتراف می‌کند که زنان در جاهلیت هیچ به حساب نمی‌آمدند: «کنا فی الجاهلیة لانعد النساء شیاً» (بخاری، ۱۴۰۷ ق، ۶: ۶۹)؛ نفرت از دختران (جاحظ، ۱۹۶۸ م، ۱: ۱۶۳؛ ۳: ۲۵۰) و زنده‌به‌گور کردن آن‌ها، رواج ازدواج‌های ظالمانه و تحمیلی، نفی حق انتخاب در ازدواج، (صالح احمد العلی، ۱۹۸۱ م، ۵: ۵۴۴؛ واعظی، ۱: ۱۳۸۹) محرومیت از ارث و به ارث رفتن زن مانند دیگر کالاها (بغدادی، ۱۴۱۰ ق: ۳۲۴)، نمونه‌ای از وضعیت زن در نظام جاهلیت است (تیلا، ۱۳۷۱: ۱۴؛ دورانت، ۱۳۷۰ م: ۱۴). همچنین برخی آیات قرآن کریم مؤید این گزارش‌های تاریخی است. در این آیات، به‌طور مستقیم یا در ضمن بیان برخی از احکام، وضعیت آشفته و تعارضات و تضادهای بینشی و ارزشی و هنجاری را نسبت به زن در جاهلیت بیان می‌کند (نساء: ۲۳ - ۱۹؛ احزاب: ۳۳؛ نور: ۳۳؛ نحل: ۵۹ - ۵۸).

قرآن برای رفع هرگونه شبهه تفاضل در خلقت اولیه نوع بشر، از جمله تفاضل جنسیتی، مراتب متعددی از آفرینش انسان را بیان می‌کند. در آغاز به بیان ماده اولیه خلقت انسان می‌پردازد: «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص: ۷۱). سپس از تسویه و تکمیل و درست و نیکو کردن آن سخن می‌گوید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ» و در مرحله بعد، از دمیدن روح خودش در آن خبر می‌دهد: «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ص: ۷۲).

1. gender Inequality.

و در مرحله آخر سجد ملائکه در برابر خلقت جدید را بیان می‌کند. برآیند آیات مذکور، یکسان بودن همه انسان‌ها بدون هیچ استثناء در سرشت اولیه انسان و همه مراحل خلقت است.

قرآن در موارد دیگری هم با خطاب عام به همه مردم، اشتراک همه انسان‌ها را در یک پدر و مادر بیان می‌کند (حجرات: ۱۳) و هرگونه تمایز و تفاوت در سرشت اولیه زن و مرد را نفی می‌کند و در سخنی دیگر به صراحت از عدم تفاوت جنسیتی در بهره‌مندی از استعداد و ظرفیت برخوردارگی از تحصیل کرامت‌های انسانی و اخلاقی و ارزشی و زندگی پاک سخن می‌گوید: «وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل: ۹۷). بر اساس این آیه «انسان موجودی است که حقیقت او را، روح ملکوتی و خداگرای او تشکیل می‌دهد؛ روح ملکوتی «مجرد» است و موجود مجرد نه زن است و نه مرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۲).

بر اساس اشتراکات فراوان فطری و ذاتی زن و مرد که در مباحث پیش از آن سخن رفت می‌توان گفت که اصل، همسانی و هم‌ترازی زن و مرد در حقوق است همانند: حق حیات، حق آزادی عقیده، حق آزادی بیان، حق تعلیم و تعلم، حق مالکیت و استقلال مالی، حق ارث، حق وصیت و ... (بقره: ۱۸۰، بقره: ۱۹۵، بقره: ۲۱۷، نساء: ۱۲، مائده: ۱۰۶، احزاب: ۳۵، حدید: ۱۸، علق: ۴ و ۵).

در اسلام، زن در تمامی احکام عبادی و حقوق اجتماعی شریک مرد است و نیز مانند مردان می‌تواند مستقل باشد و هیچ فرقی با مردان ندارد. اندک تفاوت‌هایی که در برخی از موضوعات فقهی و حقوق وجود دارد مرتبط به مسئولیت‌ها و وظایف و نقش‌های اجتماعی است که هر یک بر اساس خصوصیات جنسیتی خود بر عهده‌دارند (نیلساز، ۱۴۰۴: ۱۷۶). این تفاوت‌ها که در آن ذکورت شرط است عمدتاً در موضوع حکومت، قضاوت، جهاد (جنگ و قتال) و ... است که هیچ انسان آگاهی آن‌ها را نشانه فضیلت و برتری مرد بر زن به شمار نمی‌آورد؛ آن‌ها بخشی از پایه نظام اجتماعی قرآن است و منطبق بر اصل عدالت است که قرآن در جهت تثبیت و نهادینه کردن آن‌ها کوشش نموده است مانند اعطای مسئولیت اقتصادی و مدیریت خانواده به مردان (نساء: ۳۴) که به معنای تعهد ایشان در برابر

زن و فرزندان نسبت به پرداختن هزینه‌های زندگی و پرداخت مهر و تأمین زندگی آبرومندان همسر و فرزند است. ناگفته پیداست که سپردن این وظیفه به مردان نه دلیل بالاتر بودن شخصیت انسانی آنها است و نه سبب امتیاز آنها در جهان دیگر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۷۱). گواه بر این مدعا آیه ۳۵ سوره احزاب است: «همانا مردان مسلمان و زنان مسلمان، مردان با ایمان و زنان با ایمان، مردان فرمان‌بردار خداوند و زنان فرمان‌بردار خداوند، مردان راست‌گو و زنان راست‌گو، مردان صابر و زنان صابر، مردان با خشوع و زنان با خشوع، مردان انفاق‌کننده و زنان انفاق‌کننده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاک‌دامن و زنان پاک‌دامن و مردانی که بسیار یاد خدا می‌کنند و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، خداوند برای آنان آموزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است».

اما دسته‌ای دیگر از تمایزات نیز به دلیل دربرداشتن ستم آشکار یا پنهان، غیر منطبق با نظام بینشی اسلام است. کلیشه‌های جنسیتی موهومی که به فرزند پسر، ارزشی بیش از فرزند دختر می‌دهند یا جرائم و تخلفات جنسی زن، در مقایسه با جرائم و تخلفات مشابه مرد، تنگ و رسوایی بیشتری برای او و خانواده‌اش اثبات می‌کنند و تفاوت زن و مرد در برخورداری از حق مالکیت، نمونه‌هایی از این قسم تمایزات‌اند که قرآن به شدت با آنها مبارزه کرده است (بستان، ۱۳۸۵: ۸۱).

اصلاحات ارزشی: چنان‌که بیان شد ایجاد نظام باورها و بینش‌ها زمینه‌ساز تولید و پذیرش ارزش‌ها و تسهیل تحقق هنجارهاست؛ بنابراین قرآن برای مقابله با نابرابری‌ها بعد از تغییر در نظام باورها به تغییر در ملاک‌های منزلت و ارزش‌گذاری توجه کرده است.

مجموعه‌ای از اهداف، نگرش‌ها، عقاید و اموری که مهم‌تر از سایر امور هستند و برای اکثریت اجتماع مطلوب تلقی می‌گردد را می‌توان جزو ارزش‌ها محسوب کرد. پس ارزش‌ها احساسات ریشه‌دار و عمیقی است که اعضای جامعه در آن شریک‌اند این ارزش‌ها اعمال و رفتار جامعه را تعیین می‌کند (کوئن، ۱۳۷۲: ۶۱) و البته نظام ارزشی جامعه، سازنده نظام منزلتی جامعه است.

واژه منزلت (اعتبار اجتماعی) در زبان انگلیسی از واژه‌ی لاتین Praestigia به معنای احترام، عزت و حیثیت است. منزلت به معنای تفاوت در میزان احترام یا شأن است که دیگران به افراد و گروه‌ها نسبت می‌دهند (گیدنز، ۱۳۷۳: ۴۱۳). منزلت را می‌توان از طریق کوشش فردی کسب کرد یا آنکه الزامات و شرایط آن را از طریق ارث صاحب شد پاداش و امتیازات مادی یا نمادین که به فرد داده می‌شود وجود منزلت فرد را تأیید و از وجود منزلت حکایت می‌کنند. در هر جامعه با توجه به ارزش‌های فرهنگی رایج در آن جامعه، برخی گروه‌ها دارای منزلت و با ارزش شناخته‌شده و برخی دیگر از لحاظ دارا بودن منزلت ناتوان و ضعیف، طبقه‌بندی می‌شوند. نابرابری منزلتی به معنای تراکم منزلت (پرستیژ، حیثیت، آبرو، نفوذ، عزت و احترام) در موقعیت‌های راهبردی همچون مناصب سیاسی کلان است.

به نظر می‌رسد در بین منابع «منزلت» سهم قدرت سیاسی از سایر منابع بیشتر است. به این دلیل ارباب قدرت، در فرایند اعمال قدرت و کسب سلطه پایدار، در توزیع مناصب سیاسی برخی افراد و گروه‌ها را از دست‌یابی به منابع و فرصت‌ها محروم و برخی را بهره‌مند می‌سازند و مناصب سیاسی به‌نوبه خود سبب دستیابی به سایر منابع کمیاب (ثروت، منزلت) اجتماعی می‌شود و این چرخه، پیوسته، تولید نابرابری می‌کند و گاه به انسداد اجتماعی و نافرمانی مدنی منتهی می‌شود.

در جوامع بهره‌مند از جهان‌بینی و ایدئولوژی مادی‌گرا ارزش‌یابی افراد بر پایه میزان قدرت و ثروت و مکنت و امتیازات اجتماعی آن‌ها است بی‌تردید طبقات پایین جامعه منزلت و اعتبار اجتماعی پایین‌تری خواهند داشت اқشار متمکن به استناد همین موقعیت برتر به خود اجازه می‌دهند تا فرهنگ و نظام ارزشی برخاسته از اعتقاد و احترام خویش را بر دیگران تحمیل کنند و معمولاً جز در مواردی که تأمین منافع آنان اقتضا کند از پذیرش و تمکین قوانین اجتماعی سرباز می‌زنند (گلستانی، ۱۳۹۱: ۱۹-۲۰)؛ اما قرآن منزلت‌ها و ارزش‌گذاری‌های مبتنی بر ثروت و قدرت را به شدت محکوم می‌کند (سبأ: ۳۵) و با توجه دادن مخاطبان به کرامت ذاتی و مقام خلیفه الهی انسان (بقره: ۳۰) سعی در اصلاح

نظام ارزشی و منزلتی جامعه دارد. بر این اساس، پروردگار، پیامبر را به حمایت از مؤمنان محروم از امتیازات اجتماعی و رد منش اشرافی گری دستور می‌دهد (انعام: ۵۲) و در کلامی دیگر تحقیر و استهزاء مؤمنان از طبقات پایین دست جامعه را به شدت مورد نکوهش قرار داده است؛ بر اساس همین آموزه‌های الهی، نوح از طرد مؤمنان فرودستی که در زمان او از طرف اشراف، فرومایه قلمداد می‌شدند امتناع کرد (هود: ۲۹). قرآن در تغییر ملاک‌های منزلت و ارزش‌گذاری جامعه علاوه بر بیان فلسفه تفاوت‌های اجتماعی انسان‌ها که از آن سخن رفت، ملاک‌های ارزش‌گذاری و منزلت اجتماعی نوینی به بشر ارائه می‌دهد؛ که اساسی‌ترین آن‌ها بدین شرح است:

ایمان به اصول بنیادی دین: از نظر قرآن، انسان‌ها به تناسب میزان و تقدم زمانی که از ایمان برخوردارند ارزش‌گذاری می‌شوند (واقعه: ۱۱ - ۱۰). نقش ایمان در دستیابی به منزلت اجتماعی (مجادله: ۱۱) و ایجاد استحقاق و اولویت در تصدی امور را می‌توان از آیات مختلف قرآن به دست آورد. از نظر قرآن افراد با ایمان با کافران و خاطیان و جرم‌پیشگان، برابر نیستند (سجده: ۱۸؛ قلم: ۳۵)؛ هرچند این آیات و آیات پیشین ناظر به پاداش‌های اخروی در روز قیامت است ولی علما از این آیات، اولویت اهل ایمان در تصدی نقش‌های مدیریتی و سیاسی را استخراج نموده‌اند (طوسی، بی‌تا، ۸: ۳۰۵؛ فصیحی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۹۷). شاید دلیل عمده ارزش‌گذاری انسان‌ها بر محور ایمان، به کارکردهای اجتماعی ایمان برمی‌گردد. ایمان، خاصه در مراتب عالی‌اش انسان‌ها را از هر فردیت، خودخواهی، قوم‌محوری و نژادگرایی و نگاه استثمار و اتخاذ و ایجاد مناسبات ستمگرانه نسبت به غیر بر حذر می‌دارد؛ پذیرش مسئولیت اجتماعی، مقدس شمردن عدالت، پرهیز از طمع و ایستادگی در برابر ستم، از کارکردهای ایمان دینی است (مطهری، ۱۳۸۸، ۲: ۴۷). رعایت عدالت، احسان و اولویت‌ها، تقدم دیگران بر خویش در تعاملات اجتماعی همه از کارکردهای اجتماعی ایمان توحیدی است. به همین دلیل قرآن کریم ایمان توحیدی را عامل رشد و پویایی انسان قلمداد کرده (بقره: ۱۸۶) و فقدان آن را مایه انحطاط می‌داند.

نتیجه اینکه ارزش‌گذاری و قشربندی مبتنی بر ایمان، در راستای مساوات و رفع نابرابری‌هاست؛ به همین دلیل قرآن هدف بعثت انبیاء الهی که بزرگ‌ترین منادیان و دعوت‌گران به ایمان توحیدی بوده‌اند را دادگستری می‌داند (حدید: ۲۵).

تقوی: بر اساس آنچه بیان گردید مردم از جهت انسانی همه با هم برابرند و هیچ اختلاف و فضیلتی در بین آنان نیست و کسی بر دیگری برتری ندارد. باین حال این فطرت و جبلت در هر انسانی است که به دنبال کمالی می‌گردد که با داشتن آن از دیگران ممتاز شود و در بین اقران خود دارای شرافت و کرامتی خاص گردد و از آنجایی که عامه مردم دل‌بستگی‌شان به زندگی مادی دنیا است قهراً این امتیاز و کرامت را در همان مزایای زندگی دنیا یعنی در مال و جمال و حسب و نسب و امثال آن جستجو می‌کنند و همه تلاش و توان خود را در طلب و به دست آوردن آن به کار می‌گیرند تا با آن به دیگران فخر بفرشند و بلندی و سروری کسب کنند؛ درحالی که این‌گونه مزیت‌ها، موهوم و خالی از حقیقت است و ذره‌ای از شرف و کرامت به آنان نمی‌دهد و او را تا مرحله شقاوت و هلاکت ساقط می‌کند. آن مزیتی که حقیقی است و آدمی را بالا می‌برد و به سعادت حقیقی‌اش که همان زندگی طیبه و ابدی در جوار رحمت پروردگار است می‌رساند، عبارت است از تقوی (حجرات: ۱۳). بر این اساس تقوی، ملاک ارزشی و منزلتی دیگری است که در نظام اجتماعی اسلام جایگاه، صلاحیت و برتری اشخاص با آن سنجیده می‌شود. در یک تعریف ساده تقوی در نظام اجتماعی اسلام، عبارت است از التزام عملی به هنجارها و احکام شرعی؛ در نظام اجتماعی اسلام کسانی که از این معیار، بهره بیشتری دارند از جایگاه و کرامت بالاتری برخوردارند و شایستگی بالاتری برای تصدی نقش‌های اجتماعی دارند چراکه این اصل نیرومند، مانع تعدی به حقوق دیگران و نقض هنجارهای اجتماعی می‌شود. بصیرت و روشن‌بینی (انفال: ۲۹) و توانایی بر حل مشکلات و غلبه بر بن‌بست‌ها (طلاق: ۲) از آثار تقوی شمرده شده است؛ بنابراین واگذاری امور به افراد داری تقوی، اولین و مهم‌ترین گام در تحقق مساوات اجتماعی است. پس نتیجه و ثمره تقوا اختصاص به فرد ندارد، بلکه تقوا ضابطه‌ای

است که سبب همیاری و هم‌نوایی عمومی با پابرهنگان و ستمدیدگان می‌شود؛ چراکه مبارزه با ظلم و نابرابری و تبعیض‌های ناروای اجتماعی و خیانت در اموال دیگران به‌ویژه بیت‌المال، نیز رعایت حقوق دیگران از مصادیق تقوی است. شاید به همین دلیل است که خداوند آبادانی دنیا و ریش‌رحمت الهی فراگیر الهی را مشروط به تقوی و پارسایی آدمیان کرده است (اعراف: ۹۶).

علم و آگاهی: از مواردی که بشر در زندگی جمعی، با آن مشکل فراوان داشته و مورد ظلم و تبعیض و سوءاستفاده بسیار قرار گرفته است فقدان آگاهی است. جهل، ویرانگر پایه‌های جامعه است و می‌تواند بسیاری بنیادهای فرهنگی و تمدنی را نابود سازد چنان‌که پیامبر فقر آگاهی و فرهنگی را شدیدترین انواع فقر و افراد و جامعه دچار چنین فقری را مرده واقعی می‌داند (طبرسی، ۱۳۸۸، ۲: ۷۲۵). قرآن کریم شاخص مهم جامعه عرب قبل از اسلام را که مشحون از انواع نابرابری‌ها و تبعیض‌ها بود، جهل می‌داند. «حمیه الجاهلیه»، «تبرج الجاهلیه»، «حکم الجاهلیه» و «ظن الجاهلیه» از ویژگی‌های جامعه عرب پیش از اسلام است که قرآن از آن سخن گفته است (احزاب: ۳۳؛ مائده: ۵؛ آل عمران: ۲۵۴؛ فتح: ۲۶). ستمگران و مستبدان به این دلیل بر جامعه مسلط می‌شوند که مردم به ژرفای حقیقت انسان، مبانی و معیارهای برتری انسان آگاه نبوده‌اند و سلطه‌گران سوار بر مرکب نادانی توده‌ها چه ستم‌ها و بی‌عدالتی‌ها رقم می‌زنند بسیاری از مردم در برخی فرهنگ‌ها و نظام‌های فکری و اجتماعی گاه بر اثر جهل فیلسوفان و نظریه‌پردازان تربیت‌شده به‌دوراز دامن وحی و گاه بر اثر القائات ناصحیح استعمارگران، خود را از اساس و ذات، بدبخت و برده و محروم و ناتوان می‌انگارند. چنان‌که ارسطو معتقد بود برخی به‌صورت فطرتی برده آفریده شده‌اند و باید در کارهای سطح پایین گماشته شوند. نگاه بسیاری از مستشرقان - که تئوری پرداز استعمارگران بوده‌اند - به جوامع غیر اروپائی به‌ویژه جوامع شرقی همین نگاه تحقیرآمیز بوده و هست (منتسکیو، ۴۱۵: ۱۳۵۵) و برخی دیگر با تکیه بر این انگاره‌ها، خود را نژاد برتر و سزاوار به امتیازات بالاتر می‌دانند. اسلام برای غلبه بر چنین کلیشه‌های نهادینه‌شده که تولید نابرابری

ساختارمند می‌کند به‌صراحت از برابری همهٔ انسان‌ها سخن گفته و پیامبر در توصیفی زیبا همهٔ انسان‌ها را همانند دانه‌های شانه، برابر و یکسان دانسته‌اند (حلوانی، ۱۴۰۸، ق: ۱، ۳۹).

قرآن در کنار تزکیه، تعلیم را از وظایف پیامبران شمرده و در آیه ۱۲۹ سوره بقره تعلیم را مقدم بر تزکیه آورده است از دیدگاه مفسران علت این تقدم، موقوف بودن تزکیه و طهارت، بر علم و آگاهی است چه تزکیه شخصی و چه تزکیه جامعه از هر نوع نابرابری و تضادهای طبقاتی (: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱: ۴۵۷).
سوی از نادانی توده‌ها، ناآگاهی حاکمان، به حقوق شهروندان و اختلاف در سازوکار و روش‌های دستیابی به حقوق یکسان، از دیگر معضلات جوامع بشری بوده است. از این رو یکی از مباحث پررونق در این عصر، مفاهیم عدالت، مساوات، معیارها و سازوکارهای مرتبط با اجرای آن است (ر.ک: رالز، نظریه عدالت). اگر ناآگاهی شهروندان به عدالت، می‌تواند زمینه‌هایی ایجاد کند که موجب ناعدالتی گردد، ناآگاهی حاکمان در این باره نقشی مهم و اساسی‌تر بازی می‌کند. از این رو در منابع دینی و در بن‌مایه‌های نظری اندیشه و فرهنگ دینی، از برتری و جایگاه و موقعیت برتر صاحبان علم و آگاهی سخن به میان می‌آید: «آنان که می‌دانند و آنان که نمی‌دانند، مساوی نیستند» (زمر: ۹)، «نابینا و بینا، مساوی نیستند» (انعام: ۵۰) و این برتری، هم در پاداش اخروی است هم در پیشداری و پیشگامی عالمان و اندیشمندان در تصدی امور جامعه است. در این صورت است که جامعه به سمت کاهش نابرابری‌ها و رفع بی‌عدالتی‌ها گام برمی‌دارد.

جهاد: مشکل ارتباط انسان‌ها با هم‌نوعان خود موضوعی است که باوجود حب ذات و خودخواهی‌ها در اشکال مختلف اجتماعی مانند حاکمیت تفرعنی، تعصبات قومی، منافع طبقاتی و امت‌ها ظهور می‌کند. بی‌تردید علم و آگاهی و تجربه به‌تنهایی نمی‌تواند به حل این مشکل بیانجامد. شهید «صدر» معتقد است علم درد را شناسایی می‌کند ولی درمان مسائل انسانی نیازمند انگیزه‌هایی است که با دانش به دست نمی‌آید چراکه برای رفع این مشکلات چه‌بسا با مصالح فردی و گروهی آنان (صاحبان قدرت و ثروت) در تزاخم باشد

(حکیم، ۱۳۸۸: ۹۹ - ۹۳؛ خیری، ۱۳۹۳: ۱۴۶). اسلام برای حل این مشکل، راه‌هایی پیش روی انسان نهاده است. یکی مبارزه با نفس خود که ریشه بروز مشکلات در روابط و مناسبات با هم‌نوعان خود است (جهاد اکبر) که دعوت به ایمان و تقوی در همین راستاست و دیگری رویارو شدن با کسانی که قصد بهره‌کشی و ظلم را دارند (جهاد اصغر).

از نظر صدر مقابله با زور مداران و ثروتمندان و پذیرفتن خطر رویارویی با آنان که بزرگ‌ترین عاملان و حامیان و نشر دهندگان نابرابری‌ها بوده‌اند بدون اعتقاد به آموزه‌های دینی حاصل نمی‌شود (حکیم، ۱۳۸۸: ۱۲۲ - ۱۲۱). بر این اساس، اسلام بابتی بنام «جهاد»، به روی انسان‌ها گشوده است که مرگ در این مسیر (شهادت) را برترین مرگ‌ها معرفی می‌نماید. (رک: کلینی، ۱۴۱۳ ق، ۲: ۳۴۸) بنابراین، آنان (مجاهدان) در قشر بندی اسلامی از ارزش و فضل و جایگاه برتری برخوردارند (نساء: ۹۵). خدای تعالی مجاهدان با مال و جان خود را بر نشستگان از حیث درجه برتری داده (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۴۵)؛ چرا که محو نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها بدون جهاد با مستکبران و استضعاف ممکن نیست و البته اسلام برای خروج از استضعاف، نقش مهمی را بر عهده خود محرومان و مستضعفان قرار داده است که با مبارزه و جهاد حقوق برابر خود را استیفا کنند (حکیم، ۱۳۸۸: ۲۰۲ - ۲۰۱).

ب) اصلاحات اجتماعی

نظام اجتماعی اسلام بر قاعده نظام فرهنگی برگرفته از دین استوار است بر این اساس در این نظام باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی، تعیین‌کننده روابط و مناسبات اجتماعی است. قرآن همگام و همسان با تلاش برای تربیت انسان از طریق تغییر در نظام باورهای وی، مدیریت جامعه و اصلاح نارسایی‌ها و کاستی‌های آن را به‌عنوان بستر شکل‌گیری و ظهور ناترازی‌ها و ناهمسانی‌ها دنبال کرده است. نابرابری سیاسی و اقتصادی در کنار نابرابری منزلتی دو ضلع دیگر نابرابری‌های اجتماعی است. قرآن کریم برای مهار و حذف این نوع از بی‌عدالتی‌ها، مواجهه فرهنگی با دو سازه‌ی اجتماعی قدرت و ثروت به‌عنوان

دو منبع کمیاب اجتماعی و محل نزاع انسان‌ها را از دیگر راهبردهای خود قرار داده است که در این بخش از نوشتار مورد واکاوی قرار خواهد گرفت.

اصلاحات نگرشی در سازه قدرت: جامعه‌شناسان در تعریف قدرت گفته‌اند: «توانایی متفاوت در کنترل منابع که موجب پیدایش روابط ساختاری و نامتقارن سلطه و فرمان‌برداری کنشگران اجتماعی شده است و قدرت به وسیله سه ابزار کلیدی: کنترل بر منابع مادی، مردم و عقاید، در نظام‌های اجتماعی به وجود می‌آید» (گرب، ۱۳۷۳: ۲۲۴). بسیاری از جامعه‌شناسان قدرت و چیرگی و سلطه سیاسی که یک شخص یا گروه آن را از راه زور به دست آورده عامل بسیار مهم در پیدایش و پراکنش نابرابری و تضاد و برخوردهای اجتماعی می‌دانند (کمالی، ۱۳۷۹: ۱۲۰-۱۲۱). به عقیده لنسکی حاکمان با توجه به سلطه‌ای که بر منابع کمیاب مثل دارایی و منزلت اجتماعی دارند می‌توانند نابرابری را افزایش و یا کاهش دهند (ملک، ۱۳۹۱، ۱۰۳). حتی افرادی چون برتراند راسل معتقدند که برابری قدرت مهم‌تر از برابری ثروت، شرط آزادی بشر است (عالم، ۱۳۷۳: ۸۸؛ راسل، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

اگر جامعه را به صورت هرم در نظر بگیریم، نسبت رأس هرم به میانه و قاعده آن، به لحاظ تعداد موقعیت‌ها و افراد از یک سو و مزایای اجتماعی از سوی دیگر، نسبت معکوس دارد؛ یعنی هرچه به رأس هرم نزدیک‌تر شویم، تعدد موقعیت‌های اجتماعی و افراد شاغل در آن کمتر و مزایای اجتماعی تخصیص یافته بیشتر است. در چنین وضعیتی معمولاً تحرک اجتماعی از نوع صعودی آن با محدودیت‌هایی مواجه خواهد بود و همواره برخی سطوح نابرابری به صورتی اجتناب‌ناپذیر تثبیت خواهند شد. شواهد عینی و یافته‌های تجربی، همه‌گویای آن است که معمولاً کسانی که در رأس هرم قدرت سیاسی - اجتماعی قرار دارند، گرایش مشهودی برای حفظ موقعیت خود دارند. این گرایش محافظه‌کارانه که منشأ روان‌شناختی دارد سبب می‌شود که دارندگان موقعیت‌های اجتماعی برتر، برای حفظ و استمرار جایگاه خویش از اهرم‌های مختلف سود جویند و از همه امکانات موجود برای فربه‌شدن هرچه بیشتر خود بهره‌گیرند و با هر وسیله ممکن در فرایند تحرک صعودی گروه‌های پایین‌تر اخلال کنند (گلستانی، ۱۳۹۱: ۲۰)؛ بنابراین در بحث

ساختار حکومت، یکی از مباحث مهم، کیفیت کنترل قدرت است. از نظر قرآن، استفاده از قدرت در راه خدمت به خلق و دفع فساد و دفاع از مظلومان و ایجاد زندگی سالم برای خود و دیگران، نه تنها امری شایسته بلکه بایسته و ضروری (کهف: ۹۵-۸۳؛ اعراف: ۱۰) و شرط لازم برای مبارزه با طغیانگران و رهبری سیاسی و اجتماعی است (طه: ۳۲-۲۹؛ بقره: ۲۴۷)؛ اما اگر قدرت و ثروت به‌دوراز کنترل‌های دینی و نظارت‌های اجتماعی در دست ناهلان قرار بگیرد اقتضائات طبیعی قدرت و ثروت یعنی برتری جوئی، رفاه‌طلبی و تفاخر، سبب شکل‌گیری فرهنگ اشرافیت در جامعه می‌شود. خودنمایی و تجمل‌گرایی اشراف، نه تنها زمینه فساد فزون‌تر در خود آنان می‌شود بلکه جامعه را به تباهی و فساد می‌کشاند. خداوند در قرآن، از این طبقات اجتماعی به‌عنوان مفسدان یاد می‌کند (اعراف: ۷۴).

قرآن برای پیشگیری از مفساد قدرت به‌ویژه تولید نابرابری، نخست، مشروعیت قدرت را از ناحیه‌ی خداوند دانسته است (انعام: ۵۷؛ مائده: ۵۵ و ۱۲۰). این آیات معنای روشنی دارد و آن اینکه: هرگونه فرمان در عالم آفرینش و تکوین و در عالم احکام دینی و تشریح به دست خدا است و بنابراین اگر پیامبر (ص) مأموریتی پیدا می‌کند آن‌هم به‌فرمان او است (مکارم شیرازی، ۵، ۱۳۷۳: ۲۶۵). همچنین بر اساس آیه ۵۹ سوره نساء هرگونه قدرت را منحصر به خداوند و به فرمان او پیامبر و جانشینان پیامبر دانسته و هر اراده و قدرت سیاسی خارج از این مبنا را نامشروع دانسته است و همه ارکان حکومت را موظف به برخورداری از ویژگی‌هایی همچون ایمان، دانایی و توانایی (یوسف: ۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۱۰)، عدالت و امانت‌داری دانسته است (نساء: ۵۸). از سوی دیگر بر مشارکت مردم در عرصه تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی، در قالب «شوری» (آل عمران: ۱۵۹) و «امر به معروف و نهی از منکر» (آل عمران: ۱۱۰) تأکید می‌نماید.

بی‌شک، سازوکارهای فوق، در صورت عمومیت و نفوذ در گستره و عمق جامعه، مانع تمرکز قدرت می‌شود و سبب می‌شود تا مناصب اجتماعی با معیارهای شایسته‌سالاری منطبق با شریعت توزیع شود و راه برای تحرک اجتماعی، اعم از

تحرك صعودی در مسیر ارتقای افراد واجد صلاحیت و تحرك نزولی برای پایین کشیدن و به حاشیه راندن افراد فاقد صلاحیت، فراهم شود و مانع شکل گیری و استمرار نظام قشر بندی ظالمانه و تبعیض های ناروا گردد (گلستانی، ۱۳۹۱: ۲۵). بی شک انتقال قدرت سیاسی پس از پیامبر، به کسانی که شایستگی لازم اعتقادی و ارزشی نداشتند سبب بسیاری از ناپایداری ها و نزاع های اجتماعی و در نتیجه، شکل گیری نظام مطلقه سلطنتی شد.

اصلاح نگرشی در سازه ثروت: برخی از جامعه شناسان رابطه و مالکیت اقتصادی را مهم ترین سازه در پیدایش نابرابری های اجتماعی می دانند (کوئن، ۱۳۷۲: ۳۹۳). برخی دیگر مجموعه ای از سازه ها که با یکدیگر رابطه متقابل دارند را سبب پیدایش و پراکنش نابرابری ها می دانند (کمالی، ۱۳۷۹: ۹). از دیدگاه قرآن تمرکز فراوان ثروت، عامل بسیاری از فساد های اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی همچون تفاخر (هود: ۱۰)، حسادت (ورام بن ابی فراس، ۱۳۶۹، ۱: ۱۲۷)، سرکشی (علق: ۸-۷) و ایستادگی در برابر فرستادگان و مصلحان الهی (سبأ: ۳۴) بوده است.

بر این اساس تمرکز ثروت علاوه بر اینکه خود، از نمود های بارز نابرابری های اجتماعی است زمینه و عامل نابرابر های مضاعف می شود. هم دستی و هم پیمانی ثروتمندان با صاحبان قدرت برای تحقیر و استخفاف توده ها و طبقات محروم و دست اندازی به ثروت های آحاد جامعه و در نتیجه ایجاد نابرابری های تصاعدی از پیامدهای سوء این تعامل شوم بوده است. بدین جهت بزرگ ترین فریادها علیه مالکیت های بزرگ، در طول تاریخ از طرف انبیاء صورت پذیرفته است (شاله، ۱۸۷۵ م: ۴۱).

راهبرد اساسی قرآن کریم برای مقابله با نابرابری اقتصادی تغییر در نگرش انسان ها به موضوع ثروت است. بر اساس آموزه های قرآن، مال و ثروت، فضل الهی به انسان ها است و فاقد ارزش ذاتی است (بقره: ۱۹۸؛ مائده: ۲؛ توبه: ۷۶). مال، زمانی ارزش و اهمیت دارد که در راستای تأمین سعادت ابدی به کار گرفته شود (توبه: ۱۱۱)؛ از این رو برخی از آیات قرآن، به رد نگرش کافران و مشرکان

به مال پرداخته است. از نگاه ایشان مال و ثروت همانند قدرت از ارزش ذاتی برخوردار است (فجر: ۱۵)؛ بنابراین از نظر مؤمنان ارزش مال و ثروت به میزان بهره‌گیری از آن در راستای اهداف آفرینش (بقره: ۲۱۵ و ۲۷۲ و ۲۷۳، کهف: ۹۵، حج: ۱۱، قصص: ۲۴، توبه: ۱۱۱) و کسب رضایت پروردگار، از جمله حمایت از فقیران و مسکینان و اطعام دهی به آنان و ایجاد عدالت از طریق بخشیدن حقوق مالی ایشان است (فجر: ۱۵-۱۸، معارج: ۲۴-۲۵).

از نظر قرآن، کسانی که مال و ثروت و زندگی دنیوی برای آن‌ها اصالت دارد و آن را به‌عنوان ارزش مطلق دانسته و ملاک سنجش و ارزش‌گذاری کرامت خود و دیگران در دنیا و حتی آخرت قرار می‌دهند تمام تلاش و همت خود را صرف مال‌اندوزی و جمع ثروت به هر شیوه‌ای می‌کنند (کهف: ۳۴؛ آل‌عمران: ۱۰-۱۱؛ توبه: ۶۸-۶۹؛ مسد: ۱-۲؛ قصص: ۷۶-۷۹؛ همزه: ۳-۴؛ بقره: ۲۴۷ و ...). این امر منجر به انباشت ثروت (تکثیر اموال) و تولید نابرابری می‌گردد.

قابل ذکر است که علاوه بر نگاه فرهنگی به موضوع ثروت و تلاش برای تغییر در نگرش به آن، قرآن معتقد است که ساختار اقتصادی باید به گونه‌ای باشد که اجازه انباشت ثروت را ندهد و اموال و دارایی‌های جامعه در تبادل و چرخش اقتصادی پیوسته باشد که منجر به شکل‌گیری گسل‌ها و فاصله‌های بزرگ اقتصادی نگردد.

البته بر اساس آیه هفتم سوره حشر، انفال و زکات و صدقات دیگر که در اختیار نهادهای نظام سیاسی ولایی است باید برای پر کردن شکاف طبقاتی و اصلاح وضعیت اقتصادی جامعه به کار گرفته شود. از این‌رو کاهش تمرکز ثروت و تعدیل آن، یک سیاست اقتصادی برای دولت اسلامی است که باید به‌وسیله حکومت اجرا شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ق: ۱۹، ۲۰۳-۲۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۳۹۲). ناگفته نماند که فرایند تعدیل ثروت با احترام به مالکیت خصوصی منافاتی ندارد. خداوند در آیات بسیار از جمله ۲۰۱ و ۲۰۲ سوره بقره و ۳۲ سوره نساء، همچنین آیه ۲ سوره مائده، از آزادی انسان در فعالیت‌های اقتصادی بدون تبعیض و تفاوت جنسیتی و مانند آن سخن به میان آورده است بلکه قرآن مراتبی از

نابرابری که ناشی از تفاوت انسان‌ها در استعدادها و قابلیت‌ها و نحوه به کارگیری این استعدادها است به رسمیت می‌شناسد (طباطبایی ۱۳۸۰، ۴: ۵۳۷). این در حالی است که لیبرالیسم و مارکسیسم نسبت به نابرابری‌ها، نظر افراطی و تفریطی دارند؛ متفکران نظام‌های لیبرالی، این نابرابری‌ها را طبیعی بلکه یک ضرورت اجتماعی برای تصدی مشاغل دون‌پایه جامعه می‌دانند و تلاش برای تغییر آن را ناصواب دانسته‌اند؛ نظریات مارکسیستی نیز هر نوع نابرابری را ناپسند، تحمیلی و ظالمانه می‌انگارند.

نتیجه‌گیری

راهبردهای فرهنگی قرآن کریم در مقابله با نابرابری‌های اجتماعی، با هدف ارائه‌ی چارچوب‌های فکری و نرم‌افزاری جامعه عادلانه و مطلوب، برای غلبه بر ناترازی‌ها و ناهمسانی‌ها و ناهمگونی‌های غیرعادلانه اجتماعی صورت پذیرفته است که هدف نهایی آن شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی است. بنابراین آنچه گفته شد نتایج نوشتار به شرح ذیل فهرست می‌شود:

۱. نابرابری‌های اجتماعی ریشه در نظام‌های فرهنگی، باورها و ساختارهای اجتماعی دارد که بدون اصلاح بنیادین آن‌ها، تحقق عدالت اجتماعی ناممکن است؛ بنابراین نابرابری‌های اجتماعی در جوامع توحیدی، محصول عدم هماهنگی بین باورها، ارزش‌ها و ساختارهای سیاسی و اقتصادی با آموزه‌های دینی و قرآنی است.

۲. ساخت تمدن نوین اسلامی و جامعه‌ای عادلانه و پاک از هرگونه کژی و ناراستی، مستلزم بازسازی فرهنگی و تربیتی انسان‌ها بر اساس آموزه‌های قرآن و تحول بنیادین در نظام باورها و ارزش‌های او است. از منظر قرآن کریم، تحقق تحول فوق درگرو اصلاحات بینشی، ارزشی و اجتماعی است.

۳. بینش‌ها و باورها اساس نظام فرهنگی هر جامعه را تشکیل می‌دهند و نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری رفتارها و مناسبات اجتماعی دارند. بر این اساس نگرش قرآن به کرامت ذاتی انسان، برابری در اصل آفرینش، هدف و

حکمت خلقت و برابری زن و مرد در حقوق، شاخصه‌های اصلاح بینشی را تشکیل می‌دهد. این اصلاح بینشی، زیربنای تغییر نظام باورها و ارزش‌های جامعه است.

۴. نظام ارزش‌ها و ملاک‌های منزلتی در هر جامعه، تعیین‌کننده‌ی جایگاه و اعتبار اجتماعی افراد و گروه‌ها هستند. در بعد ارزشی، قرآن با تغییر ملاک‌های ارزش‌گذاری و منزلت اجتماعی، مانند ایمان، تقوی، علم و جهاد، نظام منزلتی جامعه را اصلاح می‌کند و نابرابری‌های ناشی از معیارهای نادرست مانند ثروت و قدرت را نفی می‌نماید.

۵. نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی دو ضلع مهم دیگر نابرابری‌های اجتماعی هستند. نظام اجتماعی اسلام با تکیه بر آموزه‌های دینی، اصلاحات اجتماعی را در جهت کاهش نابرابری‌ها و فساد قدرت دنبال می‌کند. قدرت باید در خدمت جامعه و برابری و عدالت باشد و مشروعیت آن تنها از جانب خداوند است. کنترل دینی و مشارکت مردمی، ابزارهای اصلی پیشگیری از سوءاستفاده از قدرت و ثروت و ایجاد جامعه‌ای سالم و عادلانه‌اند. این دیدگاه، راهکاری جامع برای مقابله با نابرابری‌ها و حفظ توازن اجتماعی ارائه می‌دهد.

۶. قرآن مانند برخی از ایدئولوژی‌ها و مکتب‌ها، صرفاً ایده‌آل‌گرا نیست، بلکه در عین آرمان‌گرایی، به واقعیت انسان و جامعه می‌نگرد؛ از این رو در عین اهتمام تحقق عدالت، به تفاوت‌های انسان‌ها در استعدادها، اختلاف در تلاش و کار، اختلاف در التزام یا عدم التزام به هنجارها و اختلاف اراده‌ها و انگیزه‌ها نظر دارد و از این جهت مساوات موردنظر قرآن، هیچ‌گاه به معنای تسطیح‌داری‌ها و تراز کردن ثروت و املاک همه مردم نیست، براین اساس می‌توان گفت نابرابری‌های ناشی از اختلاف واقعیت‌ها، عین مساوات است. در واقع مساوات از منظر قرآن با مساوات از منظر مکاتب مساوات‌گرایی چون کمونیسم، متفاوت است.

فهرست منابع

*قرآن کریم.

- ارجمندی، حمیدرضا. (۱۳۹۱). راهنمای حسابرسی داخلی و عملیاتی. تهران: انتشارات معین.
- بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ ق). صحیح البخاری. بیروت: دارالقلم.
- بستان، حسین. (۱۳۸۵). نابرابری جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم. قم: چاپ زیتون.
- تیلا، عباس. (۱۳۷۱). زن در آئینه تاریخ. تهران: صاحب اثر.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۶۸ م). البیان و التبیین. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۹). دیپلاچهای بر اصل مساوات در زیر بنای حقوق بشر از دیدگاه اسلام. نشریه ندا. سال اول. ش ۳. صص ۲۰-۲۸.
- حکیم، سیدمندر. (۱۳۸۸). مجتمعا فی فکر و تراث الشهدید السید محمدباقر الصدر. تهران: انتشارات المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الاسلامیه.
- حلوانی، حسین ابن محمد. (۱۴۰۸ ق). نزه الناظر و تنبیه الخاطر. قم: مدرسه امام مهدی (ع).
- خیری، حسن. (۱۳۹۳). مبانی نظام اجتماعی اسلام. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دورانت، ویلیام جیمز. (۱۳۷۰). تاریخ تمدن، عصر ایمان. ترجمه ابوالقاسم طاهری. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- راسل، برتراند. (۱۳۶۷). قدرت. ترجمه‌ی نجف دریابندی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- رهنمایی، سید احمد. (۱۳۸۸). درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سلطانی، محمد علی. (۱۳۸۵). کرامت انسانی از نگاه قرآن. آینه پژوهش. ش ۱۰۲. صص ۳۰-۴۱.
- شاله، فیلیسین. (۱۸۷۵ م). تاریخ مالکیت. ترجمه فخری ناظمی. تهران: نشر علمی.
- صالح احمد العلی. (۱۹۸۱ م). محاضرات فی تاریخ العرب. موصل: دار الکتب للطباعه و النشر.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۰). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل ابن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. قم: نور وحی.
- طوسی، محمد ابن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.
- عالم، عبدالرحمان. (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
- فخر رازی، محمدابن عمر. (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضیحی، امان الله و همکاران. (۱۳۹۱). نظم و انضباط اجتماعی در اسلام و شاخص های آن. قم: دانشگاه ادیان.
- کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۱۳ ق). روضه الکافی. تحقیق الشیخ محمد جواد الفقیه. بیروت: دارالاضواء.

- کمالی، علی. (۱۳۷۹). *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی نابرابری‌های اجتماعی*. تهران: سمت.
- کوئن، بروس. (۱۳۷۲). *میانی جامعه‌شناسی*. ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی و رضا فاضل. تهران: سمت.
- گرب ج، ادوارد. (۱۳۷۳). *نابرابری اجتماعی دیدگاه‌های نظریه پردازان کلاسیک و معاصر*. ترجمه محمد سیاهپوش و احمدرضا غروی زاد. تهران: نشر معاصر.
- گلستانی، صادق؛ شرف‌الدین، حسین. (۱۳۹۱). *نابرابری اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم با تأکید بر تفسیرالمیزان*. معرفت فرهنگی اجتماعی. سال سوم. ش ۳. صص ۵-۲۹.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۳). *جامعه‌شناسی گیدنز*. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشر نی.
- لهسایی زاده، عبدالعلی. (۱۳۷۷). *نابرابری و قشریندی اجتماعی*. شیراز: دانشگاه شیراز.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). *جهان بینی اسلامی (مجموعه آثار)*. قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). *مجموعه مقالات دفاع از حقوق زنان*. قم: کتاب طه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ملک، حسن. (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری اجتماعی*. تهران: دانشگاه پیام نور.
- منتسکیو، شارل. (۱۳۵۵). *روح القوانین*. ترجمه علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.
- نظری، نصرالله. (۱۳۹۵). *ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب اجتماعی از منظر اسلام*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نیلساز، نصرت؛ رضی بهابادی، بی بی سادات و عسکرسمنانی، پریسا. (۱۴۰۴). *تأثیر عرف اجتماعی بر نگرش مفسران و فقها در زمینه «عدالت جنسیتی» با تأکید بر نظر کارن بائر*. قرآن و علوم اجتماعی، دوره ۵. ش ۱. صص ۱۷۰-۲۰۵. Doi: ۱۰/۲۲۰۳۴/۱۰/۲۲۱۸۹۲/۲۰۲۵
- واعظی، محمدجواد. (۱۳۸۹). *وضعیت زن در جاهلیت*. تهران: راسخون.
- ورام‌بن ابی‌فراس، ابوالحسین. (۱۳۶۹). *آداب و اخلاق اسلام (تنبیه الخواطر و نزهه النواظر)*. ترجمه محمدرضا عطائی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- cheris keramara, Pauia A. Treichler and Ann Russo. (1985). *A Feminist dictionary: in our own words*. London: Pandora press.

References

Holy Qur'an

- 'Ālam, 'Abd al-Raḥmān. (1994). *Bunyādhā-e 'Ilm-e Siyāsāt*. Tehran: Ney Publications.
- Arjomandi, Ḥamīd-Reza. (2012). *Rāhnāmā-e ḥisābresī-e dākḥilī va 'amaliyātī*. Tehran: Mo'in Publications.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl. (1987). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Qalam.
- Buštān, Ḥusain. (2006). *Nābarābarī-e Jinsī az didgāh-e Islām va femīnīsm*. Qom: Zaitun Printing Press.
- Challaye, Félicien. (1875). *Tārīḳ-e Mālikīyyat*. Tr. Fakhri Nāzimī. Tehran: Nashr Ilmi.
- Cheris Kramarae, Paula A. Treichler and Ann Russo. (1985). *A Feminist Dictionary: In Our Own Words*. London: Pandora Press.
- Cohen, Bruce. (1993). *Mabānī-e Jāmi'eh-Shināsī*. Tr. Ghulām-'Abbās Tavasulī and Reza Fazil. Tehran: SAMT Publications.
- Durant, William James. (1991). *Tārīḳ-e Tamaddun, 'Aṣr-e Īmān*. Tr. Abū'l-Qāsim Ṭāhirī. Tehran: Inqilab Islami Publications.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1999). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī.
- Faṣṭḥī, Amān-Allāh, et al. (2012). *Nazm va Inḍibāt-e ijtimā'ī dar Islām va Shākhīḥ-hā-e ān*. Qom: University of Religions and Denominations.
- Giddens, Anthony. (1994). *Jāmi'eh-Shināsī Giddens*. Tr. Manūchehr Ṣabūrī. Tehran: Ney Publications.
- Goleštānī, Ṣādiq; Sharaf al-Dīn, Ḥusayn. (2012). *Nābarābarī Ijtimā'ī az didgāh-e Qur'ān Karīm bā tākīd bar Tafsīr al-Mīzān. Ma'rifat-e Farhang-e Ijtimā'ī Journal*. Vol. 3, no. 3, pp. 5–29.
- Grab, J. Edward. (1994). *Nābarābarī ijtimā'ī: didgāh-hā-e Naẓariye-pardāzān-e Kilāsīk va Mo'āṣir*. Tr. Muḥammad Siyāhpūsh and Aḥmad-Reza Gharvīzād. Tehran: Mo'āṣir Publications.
- Ḥakīm, Sayyid Mundhir. (2009). *Mujtama'unā fī fikr wa Turāth al-Shahīd al-Sayyid Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr*. Tehran: Publications of al-Majma' al-'Ālamī li-Taqrīb bayn al-Madhab al-Islāmiyyah.
- Ḥilwānī, Ḥusain ibn Muḥammad. (1988). *Nazahat al-Nāẓir wa Tanbīh al-Khāṭir*. Qom: Madrasah Imam Mahdi ('a.s).
- Ja'farī, Muḥammad-Taḳī. (1990). *Dībācheh'ī bar aṣl-e Mosāvāt dar Zirbānā-ye ḥuqūq-e bashar az didgāh-e Islām*. *Nida Magazine*. Vol. 1, no. 3, pp. 20–28.
- Jāḥīz, 'Amr b. Baḥr. (1968). *al-Bayān wa al-Tabyīn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī.
- Kamālī, 'Alī. (2000). *Muqaddameh'ī bar Jāmi'eh-Shināsī-e Nābarābarī-hā-e Ijtimā'ī*. Tehran: SAMT Publications.
- Kheiri, Ḥasan. (2014). *Mabānī-ye Nizām-e Ijtimā'ī-e Islām*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.
- Kulaynī, Abī Ja'far Muḥammad ibn Ya'qūb. (1992). *Rawḍat al-Kāfī*. Ed. al-Shaykh Muḥammad Jawād al-Faqīh. Beirut: Dār al-Aḥwā'.
- Lahsaei Zadeh, Abdolali. (1998). *Nābarābarī va Qeshrbandī-e Ijtimā'ī*. Shiraz: Shiraz University.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (2001). *Majmū'at Maqālāt-e difā' az Ḥuqūq-e Zanān*. Qom: Kitāb Ṭāhā.
- Malik, Ḥasan. (2012). *Jāmi'eh-Shināsī Qeshrhā va Nābarābarī-e Ijtimā'ī*. Tehran: Payam Noor University.

- Montesquieu, Charles. (1976). *Rūḥ al-Qawānīn*. Tr. 'Alī-Akbar Muhtadī. Tehran: Amir Kabir.
- Motahari, Morteza. (2009). *Jahān-bīnī-e Islāmī (Majmū'e-e Āthār)*. Qom: Sadra Publications.
- Nazarī, Naṣr-Allāh. (2016). *Arzish-hā va Hanjār-hā-e Maṭlūb-e Ijtimā'ī az Manẓar-e Islām*. Qom: Research Institute for Islamic Sciences and Culture.
- Nilsaz, Nusrat; Razi Bahabadi, Bibi Sadat; and Askarsammani, Parisa. (2025). *Tāthīr 'Orf-e Ijtimā'ī bar Nīgarish-e Mufasssīrān va Fuqahā dar Zemīneh-e «'Adālat-e Jinsiyatī» bā tākīd bar Naẓar-e Karen Bauer*. *Qur'ān va 'Ulūm-e Ijtimā'ī Journal*, vol. 5, no. 1, pp. 170–205. doi:10.22034/arq.. 2025.221892.
- Rahnamāyī, Sayyid Aḥmad. (2009). *Darāmādī bar Falsafe-e Ta'lim va Tarbiyat*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
- Russell, Bertrand. (1988). *Quadrat*. Tr. Najaf Daryabandi. Tehran: Kharazmi Publications.
- Ṣāliḥ Aḥmad al-'Alī. (1981). *Muḥāḍarāt fī Tārīkh al-'Arab*. Mosul: Dār al-Kutub for Printing and Publishing.
- Soltani, Mohammad Ali. (2006). *Karāmat-e Insānī az Niḡah-e Qur'ān*. *Āyene-e Pajūhish*. No. 102, pp. 30–41.
- Ṭabarsī, Fadl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Nāshir Ḳosrow.
- Ṭabarsī, Fadl ibn Ḥasan. (2009). *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Nūr Wahy.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (1996). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad-Ḥusayn. (2001). *Tarjume-e Tafsīr al-Mīzān*. Tr. Sayyid Muḥammad-Bāqir Mūsavī. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers' Association.
- Ṭayyib, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn. (1999). *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Intishārāt-e Islam.
- Tīlā, 'Abbās. (1992). *Zan dar Āyīne-ye Tārīkh*. Tehran: Ṣaḥīb Athar Publications.
- Tūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭ al-'Arabī.
- Wā'izī, Muḥammad-Javād. (2010). *Vad'iyat-e Zan dar Jāhilīyat*. Tehran: Rasikhūn.
- Warām ibn Abī Firās, Abū'l-Ḥusayn. (1990). *Ādāb va Aḳlāq-e Islām (Tanbīh al-Khawāṭir wa Nazahat al-Nawāzīr)*. Tr. Muḥammad-Reza 'Aṭā'ī. Mashhad: Aṣṭān Quds Razavi, Islamic Research Foundation.

| Extended Abstract |

An Analytical Study of the Cultural Strategies of the Noble Qur'an in Confronting Social Inequalities

Fatemeh Masjedi, Mohammad Azizi, Seyed Hossein Jafari Nasab

Research Objective: This study aims to extract the Qur'anic cultural strategies for confronting social inequalities. Social inequality has been one of the persistent conflicts in human social life, denoting unequal and disproportionate access of human beings to three scarce resources: power, wealth, and status.

Research Methodology: This research employs a descriptive-analytical method. In the first step, the Qur'anic verses relevant to the subject were collected. Subsequently, based on Qur'anic data, the cultural strategies for confronting social inequalities were extracted and, finally, categorized.

Findings: While acknowledging the natural differences among human beings, the Qur'an rejects inequalities rooted in illusory factors such as race and gender. Since worldviews and beliefs constitute the core elements of a society's cultural system and play a decisive role in human life, the primary and fundamental Qur'anic approach to confronting social inequalities is the cultivation of the human being through reforming and transforming his epistemic and axiological system. Accordingly, the Qur'an, by emphasizing the inherent dignity and equality of human beings in the act of creation, the wisdom and purpose of creation, and the equality of men and women in rights, presents epistemological reforms grounded in an anthropological outlook. Likewise, by introducing criteria such as faith, piety, knowledge, and struggle (jihād), it seeks to reform unjust status hierarchies in society and to replace them with genuine measures of worth. Although the Qur'an stresses the equality of human beings in creation and condemns all forms of ethnic or racial self-superiority, this divine scripture, with the aim of social reform, addresses attitudes toward power and wealth as the two major sources of political and economic inequality. Hence, while rejecting the essentialist valorization of power and wealth, the Qur'an presents them as instruments for serving humanity, resisting corruption, defending the oppressed, and fostering wholesome living for oneself and others, and it sets forth mechanisms to prevent their excessive accumulation.

Conclusion: Social inequality in a Tawhīd-oriented society is the outcome of discordance between the community's belief system and its political and economic structures on the one hand, and religious and Qur'anic teachings on the other. Hierarchical distinctions among human beings in rights run contrary to the foundational principle of human equality in Islam and require definitive proof and authoritative religious evidence. A study of the Qur'anic verses leads to the realization that in order to build

a new Islamic civilization and a just society free from distortion, falsehood, and injustice, there is no alternative but the cultivation of the human being — and this is attainable only through a transformation in the system of human beliefs.

Keywords: Qur'an; Social inequality; Cultural strategy; Epistemic reform; Axiological reform; Social reform



University of Holy Quran Sciences
and Education



Quarterly of Quran
and Social Sciences

Quarterly of Quran and Social Sciences

Vol.5, No.2, Serial.18, Summer 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 Boştan**, associate professor of the field and university research institute
- **Dr. Ali Hassan Beigi**, Associate Professor of Arak University
- **Dr. Seyyed Abdul Rasool Hosseinizadeh**, Associate Professor of the University of Sciences and Education of the Holy Qur'an
- **Dr. Hassan Khairi**, Associate Professor of Islamic Azad University
- **Dr. Hossein Suzanchi**, Professor of Bagheral Uloom University
- **Dr. Karam Siavashi**, Associate Professor of Bu Ali Sina University
- **Dr. Elahe Shah Pasand**, Associate Professor of Quranic Sciences and Education University
- **Dr. Seyyed Hossein Sharafuddin**, Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute
- **Dr. Rahman Asharieh**, Associate Professor of Holy Quran University of Sciences and Education
- **Dr. Ruholah Mohammad Alinejad Omran**, Associate Professor of Allameh Tabatabai University

Executive Director: Mohammadreza Jalali

Technical Editor: Zahra Abiyar

English translator: Abdulqadir Muhammad-Bello

► 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