

معرفت فرهنگ اجتماع

سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۳۴، بهار ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سر دبیر

سیدحسین شرف‌الدین

جانشین سر دبیر

قاسم ابراهیمی پور

مدیر اجرایی

سجاد سلگی

صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقاله
Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

نصرالله آقاجانی

استادیار دانشگاه باقرالعلوم

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه تهران

غلامرضا جمشیدیها

دانشیار دانشگاه تهران

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

سیدحسین شرف‌الدین

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسین کجوییان

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

شمس‌الله مریجی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی، طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۰ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

پيامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی: http://eshop.iki.ac.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود: نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر. نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید بین‌متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

روش‌شناسی علم اجتماعی؛ با تأکید بر تفسیر اجتماعی المیزان / ۵

صادق گلستانی

طراحی الگوی شاخص‌های اخلاقی در کاربست شیوه‌های اقناع در مسائل دینی / ۲۳

کهن حسین حاجی‌پور / هادی صادقی

شیوه‌های کارآمد نظارت اجتماعی و زمینه‌های آن در نهج‌البلاغه / ۴۵

محمود کریمی / کهن مهناز آل‌علی

کارکرد الگویی رسالت و امامت و نقش آن در سبک زندگی خانوادگی / ۶۵

کهن علی پیرهادی / عنایت‌الله شریفی / مریم رستگار

بررسی نقش عوامل اجتماعی- فرهنگی مؤثر در کاهش باروری / ۸۳

اسماعیل چراغی کوتیانی

اصول و مبانی حاکم بر تعیین قلمرو آزادی در اسلام / ۱۰۵

کهن علی احمدی امین / مجتبی مصباح

روش‌شناسی علم اجتماعی؛ با تأکید بر تفسیر اجتماعی المیزان

صادق گلستانی / استادیار گروه جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
 sadeq.qolestani47@yahoo.com دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۰۱

چکیده

روش‌شناسی، از مسائل بنیادین مربوط به علم اجتماعی شمرده می‌شود. این مسئله، سهم زیاد در تولید علم اجتماعی و فهم نظریه‌های اجتماعی و دآوری درباره آنها دارد. اهمیت این مسئله موجب شده تا مناقشات روش‌شناختی همواره در علم اجتماعی وجود داشته باشد؛ نزاع روش‌شناختی تفسیری و تبیینی، فردگرایی و جمع‌گرایی از جمله آن است. این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که تفسیر اجتماعی المیزان، چه مسیری را برای شناخت اجتماعی معتبر می‌شمرد؟ آیا المیزان تنها بر روش تجربی در علم اجتماعی تأکید می‌رود؟ کدام‌یک از رویکرد فردگرایانه، یا جمع‌گرایانه را در علم اجتماعی برمی‌گزیند؟ شیوه تفهیمی و تبیینی، از چه جایگاهی در روش‌شناسی المیزان برخوردار است؟ پاسخ به این مسئله در این پژوهش، با روش توصیفی و تحلیلی و یا رویکرد المیزانی کسب معرفت در علم اجتماعی در سه سطح معرفی می‌گردد. این رویکرد، به روش تجربی در علم اجتماعی بسنده نمی‌کند، بلکه شامل روش عقلی و شهودی، در کنار روش تجربی معتبر و رویکرد کثرت‌گرایانه - تبیین فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی، همراه با به‌کارگیری شیوه تبیینی و تفهیمی را در علم اجتماعی ضروری می‌داند.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، کثرت‌گرایی، تبیینی، تفسیری، تجربی، مبانی معرفتی.

مسئله روش، یکی از مهم‌ترین وجوه اندیشه‌های اجتماعی را شکل می‌دهد و در نظریه‌پردازی‌های اجتماعی، سهم اساسی دارد. بازشناسی روش تولید نظریه اجتماعی متفکر در شناخت نظام معرفت اجتماعی او اثرگذار است. روش‌شناسی علم اجتماعی، همپای شکل‌گیری علم اجتماعی مدرن، همواره مورد مناقشه عالمان این رشته علمی قرار داشته است. نزاع روش‌شناختی تبیینی و تفسیری، فردگرایی و جمع‌گرایی از جمله آن است.

روشی که متفکر اجتماعی در پژوهش‌های خود برمی‌گزیند و مسیری را که برای تولید نظریه اجتماعی طی می‌کند، مبتنی بر برخی مبانی معرفتی است. به‌عنوان نمونه، نوع تلقی از کنش‌های انسانی و عناصر گذار بر آن و چگونگی ارتباط انسان با سایر اجزای هستی، روش‌های متفاوتی را در پژوهش‌های اجتماعی در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد. چنان‌که دیدگاه پوزیتیویستی، که بر روش کمی تأکید می‌کند و الگوی روشی واحدی را برای علوم طبیعی و علوم انسانی پیشنهاد می‌کند، بر انسان‌شناسی خاصی استوار است.

المیزان، از جمله تفاسیر اجتماعی است که با نگاه انضمامی و با رویکرد واقع‌محوری، حوزه‌های مختلف اجتماعی را بر مدار آیات و حینانی، مورد بازخوانی قرار داده است. بازشناسی روش تولید نظریه اجتماعی ایشان شناخت هندسه معرفت اجتماعی او را تسهیل می‌سازد.

مبانی انسان‌شناسی و هستی‌شناسی اجتماعی *المیزان*، روش آن را در نظریه‌پردازی اجتماعی تعین بخشیده است. این مقاله، عمده‌ترین مسائل روش‌شناختی در علم اجتماعی را بر مدار آموزه‌های اجتماعی *المیزان* پی‌می‌گیرد و به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که آیا *المیزان*، الگوی واحدی را برای علوم اجتماعی و طبیعی توصیه می‌کند؟ آیا تنها بر روش تبیینی در معرفت اجتماعی تأکید می‌ورزد؟ کدام رویکرد فردگرایانه و یا جمع‌گرایانه روش‌شناختی را در مسیر تولید نظریه اجتماعی طی می‌کند؟ استفاده از روش غیرتجربی، از قبیل روش شهودی و عقلی را در علم اجتماعی چگونه ارزیابی می‌کند؟

روش و روش‌شناسی

به رغم تفاوت معنایی بین دو مفهوم روش و روش‌شناسی، اما در عمل، تفکیکی بین آن دو صورت نمی‌گیرد. چنان‌که پسوند «لوژی» در بسیاری از مفاهیم نیز فارغ از مفهوم اصلی خود به کار گرفته می‌شود. به گفته بلیکی، مفاهیم روش و روش‌شناسی معمولاً به جای هم به کار می‌روند. در واقع چسباندن پسوند «لوژی»، به بسیاری از کلمات شاید نشان‌دهنده تمایل به بالا بردن شأن و مقام فعالیت‌های مورد نظر باشد. نظیر واژه «تکنیک» و «تکنولوژی»، که مراد از آن در واقع فقط تکنیک انجام برخی از کارها است، نه مطالعه و تجزیه و تحلیل و ارزیابی انتقادی آن تکنیک‌ها (بلیکی، ۱۳۸۴، ص ۲۲).

روش، که از ریشه یونانی در معنای بعد، راه و طریق گرفته شده است، بررسی فرایندی عقلانی است که باید برای دستیابی به دانش، دنبال کرد (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳). به گفته سایر، شیوه دقیق نزدیک شدن به عالم، برای

فهم بهتر آن است (سایر، ۱۳۸۵، ص ۱۳). دایرةالمعارف علوم اجتماعی، این مفهوم را به سه چیز اطلاق نموده است: الف. مجموعه طرقي که انسان را به کشف مجهولات و حل مشکلات هدایت می‌کند؛ ب. مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش واقعیات، باید به کار روند؛ ج. مجموعه ابزار یا فنونی که آدمی را در این مسیر از مجهولات به معلومات راهبری می‌نمایند (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۴۴۶).

به‌طور کلی، روش مسیری است که دانشمند در سلوک علمی خود طی می‌کند (پارسائیا، ۱۳۸۹، ص ۶۹). بنابراین، هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست؛ زیرا دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش او است، پس روش با دانش همزاد است (همان، ص ۶۹). اما روش‌شناسی، علمی است که با نظر به روش شکل می‌گیرد. به گفته آلن بیرو، رشته‌ای است که هدف از آن، تعمق در باب فرایندهای عقلانی یک اندیشه منتظم است. این دانش، به تعبیه مفاهیم اساسی و ابزارهای عقلانی، که یک روش برای وصول به هدف باید به کار گیرد، می‌پردازد (بیرو، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳-۲۲۴).

مراد از آن در این نوشتار، همان علم درجه دومی است که روش را مورد مطالعه قرار می‌دهد. به تعبیر پارسائیا، عبارت است از: شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش در عرصه معرفت بشر که موضوع آن، روش علم و معرفت است (پارسائیا، ۱۳۸۹، ص ۶۹).

۱. کثرت‌گرایی روشی کسب معرفت اجتماعی

در هر علمی، بحث روش شناخت و حل مسائل آن علم اهمیت دارد. هر شاخه علمی، متناسب با موضوع خودش روش ویژه‌ای برای دستیابی به اهداف خود برمی‌گزیند و با یک روش نمی‌توان مسائل علوم مختلف را شناخت. اگر مسئله‌ای که می‌خواهیم آن را اثبات کنیم حسی باشد، راه اثبات آن تجربه حسی است؛ اگر تاریخی باشد، راه اثبات آن بررسی اسناد و مدارک تاریخی است؛ و اگر مسئله عقلی محض باشد، راه اثبات آن فقط عقل است. با توجه به همین روش‌های مختلف در اثبات مسائل علم، می‌توان علوم به معنای عام را به سه دسته تقسیم کرد: علوم عقلی، علوم نقلی، علوم تجربی (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۹، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۷۰-۷۱؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۳۷۵). اما عوامل دیگری نیز تأثیر تعیین‌کننده در روش علوم دارند که از جمله آن مبانی معرفتی است (پارسائیا، ۱۳۹۱، ص ۴۹).

رویکردهای کلان در جامعه‌شناسی؛ یعنی رویکرد اثباتی، تفسیری و انتقادی، به رغم تفاوت‌های زیادی که نسبت به یکدیگر دارند، به دلیل مبادی معرفتی این جهانی‌شان، در نفی روش عقلی و شهودی، در کسب معرفت اجتماعی مشترک‌اند. عدم باور به لایه‌های پنهان و ملکوتی جهان هستی، محدود ساختن انسان به ابعاد مادی و نیز قطع ارتباط کنش‌های اجتماعی با سایر ابعاد هستی، بنیان‌های نظری آنها را شکل می‌دهد.

رویکرد تبیینی، که از مبانی پوزیتیویستی بهره می‌برد، به همسانی پدیده‌های انسانی و طبیعی نظر می‌دهد. بدین ترتیب، الگوی طبیعی را برای مطالعه کنش اجتماعی برمی‌گزیند و اساساً روش غیرتجربی را علمی نمی‌شناسد.

مطابق این دیدگاه، «کسانی که از ابزار معرفتی عقلانی و وحیانی برای شناخت عالم استفاده کنند، از معرفت علمی بهره‌ای ندارد. دانش اجتماعی پیشینیان نیز به دلیل استفاده از این وسایل، غیر علمی بوده است» (همان، ص ۷۶).

رویکرد تفهیمی، هرچند در نگاه به ماهیت موضوع جامعه‌شناسی، از رویکرد تبیینی فاصله گرفته و به موضوع علم اجتماعی، به مثابه پدیده طبیعی نگاه نکرده، بلکه معناداری کنش انسانی را مطرح نموده است، اما همچون رویکرد تبیینی به روش تجربی بسنده نموده و از همین منظر، مطالعه کنش‌های اجتماعی را پی می‌گیرد. اگر چه رویکرد تفهیمی، به برخی محدودیت‌های روش تجربی، نظیر ناتوانی در داوری ارزشی پی‌برده است. چنان‌که ماکس وبر، که آغازگر روش تفهیمی در جامعه‌شناسی است، به همین واقعیت تصریح نموده است: «جامعه‌شناسی علمی، به دلیل خصلت تجربی خود نمی‌تواند ارزش داوری کند و درباره آرمان‌ها و ارزش‌های اجتماعی مختلف قضاوت کند و یا آنکه از جامعه آرمانی سخن گوید» (همان، ص ۷۶).

رویکرد انتقادی نیز اگر چه خود را به روش تجربی محدود نکرده؛ ولی معرفت غیرتجربی را تنها در عقل عرفی جست‌وجو می‌کند.

همان‌گونه که بیان شده، اتخاذ موضع روشی پارادایم‌های یاد شده در علم جامعه‌شناسی، بر اساس برخی مبانی معرفتی سازمان یافته است. بنابراین، مبادی معرفتی متفاوت، می‌تواند روش متمایزی را در شناخت کنش‌های اجتماعی و به‌طور کلی، در علم اجتماعی ایجاد نماید. روش‌شناسی *المیزان*، از همین منظر قابل ارزیابی است.

مبانی معرفتی اندیشه اجتماعی و حیانی *المیزان*، روش شناخت پدیده‌های اجتماعی را از روش‌های علم اجتماعی مدرن که بر داده‌های حسی و تجربی تأکید دارد، متمایز می‌سازد. از جمله این مبادی، عبارتند از: فطری بودن زندگی اجتماعی و ترتب تحقق غایات وجودی بر زندگی اجتماعی، لایه‌بندی جهان هستی و عدم انحصار واقعیت در سطح ملکی و مادی، ارتباط انسان با سایر مراتب هستی و انعکاس ملکوتی کنش‌های اجتماعی و قانونمندی حاکم بر زندگی اجتماعی.

این مبادی، شیوه پوزیتویستی کسب معرفت اجتماعی را برنمی‌تابد و استفاده از هر سه ابزار حس و عقل و نقل را اجتناب‌ناپذیر می‌داند. از این‌رو، روش‌های موجود در رویکردهای مختلف جامعه‌شناسی که تنها صورت ظاهری و جلوه‌های محسوس حیات اجتماعی را می‌بیند، معرفتی واقع‌نما از حیات اجتماعی به انسان عرضه نمی‌کند و شناخت ناقص و نادرست از جهان اجتماعی و سازوکار ارتباط بین کنش انسانی و پیامدهای آن را در اختیار انسان قرار می‌دهد.

کنش‌های اجتماعی انسان و پیامدهای آن در عرصه زندگی اجتماعی، از اموری است که بخشی از آن در قلمرو حس قرار می‌گیرد. از این‌رو، استفاده از روش تجربی در مسائل اجتماعی، مبتنی بر کنش‌های اجتماعی ضرورتی انکارناپذیر است. بر این اساس، *المیزان* نیز حس را یکی از منابع معرفت می‌شمرد و روش تجربی را در رسیدن به واقعیت خارجی مؤثر می‌داند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۳۷). اما تنها به روش تجربی بسنده نمی‌کند و آن را برای شناخت جهان اجتماعی کافی نمی‌داند.

دلیل ناکافی بودن روش حسی در کسب معرفت اجتماعی، وجود عناصر تأثیرگذار بر زندگی اجتماعی است که درک آن، بیرون از حوزه توانایی حس قرار دارد. این مسئله، هم در حوزه جامعه‌شناسی تجویزی و هم در حوزه جامعه‌شناسی توصیفی معنا و مفهوم می‌یابد.

نیاز به وحی در شناخت رابطه بین کنش‌ها و غایات وجودی انسان اجتماعی، مصداق مطالعه اجتماعی تجویزی است. به اعتقاد علامه، زندگی اجتماعی انسان، که از گرایش‌های فطری او نشئت گرفته، برای دستیابی به غایاتی است که در ساختار وجودی انسان نهادینه شده است. دستیابی به این غایات وجودی، در گرو تنظیم قوانین اجتماعی و ساختاری است که متناسب با آن غایات وجود سازمان یافته باشد. از این رو، وجود قوانین اجتماعی و حیانی جهت تنظیم مناسبات اجتماعی ضرورت می‌یابد.

شناخت این‌گونه قوانین که از رابطه بین کنش و غایات وجودی انسان سخن می‌گوید، در قلمرو حس و تجربه نیست تا بتوان با روش تجربی، آن را کشف و تدوین نمود. بنابراین، منبع معرفتی دیگری به نام «وحی» نیاز است تا با روش‌های متناسب با آن، قوانین مورد نیاز به دست آید و در اختیار جامعه انسانی قرار گیرد.

نیاز به وحی، در کشف رابطه بین کنش‌های اجتماعی و بازتاب‌های ملکوتی آن که سنت‌های اجتماعی الهی را رقم می‌زند، نمونه‌ای از جامعه‌شناسی تبیینی است. انسان بر اساس منظومه معرفتی و حیانی، جزئی از نظام هستی به حساب می‌آید و بین کنش‌های او، به‌ویژه کنش‌های اجتماعی او و جهان هستی ارتباط تکوینی وجود دارد؛ به این معنا که نظام تکوینی، منفعل محض در برابر کنش‌های انسان اجتماعی نیست و آگاهانه در برابر رفتار او واکنش نشان می‌دهد. از این رابطه تکوینی در فرهنگ قرآن کریم، به «قانونمندی اجتماعی» یاد می‌شود. شناخت این رابطه و کشف قانونمندی اجتماعی حاکم بر جهان اجتماعی، با روش تجربی و حتی عقلی امکان‌پذیر نیست. سازوکار تأثیر برخی عوامل غیرمعرفتی^۱ در شکل‌گیری برخی کنش‌های اجتماعی و به طور خاص، کجروی‌های اجتماعی مثل تأثیر حرام‌خوری در انحرافات اجتماعی، نمونه دیگری از این دست قوانین جامعه‌شناختی است. این‌گونه قوانین را نمی‌توان در چارچوب روش‌های تجربی شناسایی نمود و یا سازوکار رابطه بین آن دو متغیر را با این روش بیان نمود. بنابراین، ضرورت وجود روش و حیانی را هم در تنظیم مناسبات اجتماعی و هم در تبیین آن می‌توان یافت.

بخش زیادی از تحلیل‌های روان‌شناختی *المیزان* نسبت به مسائل اجتماعی، با مقدمات عقلی و نقلی صورت می‌گیرد. علامه، بر اساس انسان‌شناسی و حیانی و شناخت ابعاد وجودی انسان و عناصر اثرگذار بر کنش‌های او، برخی متغیرهای اجتماعی را تحلیل می‌کند. به‌عنوان نمونه، ایشان با تکیه بر نظریه استخدام، ناهم‌نوایی و وجود اختلافات اجتماعی، ضرورت حاکمیت قوانین اجتماعی (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۱۰۷؛ ج ۱۰، ص ۲۶۱ و ۳۴۷؛ ج ۲، ص ۱۱۱ و ۱۳۲؛ ج ۱۲، ص ۱۹۹)، وجود نظام کنترل اجتماعی را توجیه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۸۴؛ ج ۶، ص ۳۷۴ و ۳۵۸؛ ج ۱۵، ص ۳۲۵؛ ج ۱۹، ص ۹۹). یا با تحلیل شاکله و نحوه ارتباط آن با جامعه، رابطه عاملیت و ساختار را تبیین می‌کند که در آینده در این عرصه سخن خواهیم گفت.

لازم به یادآوری است که *المیزان* تنها به نظریه‌پردازی بسنده نکرده است، بلکه آن را با شواهد عینی در عرصه زندگی اجتماعی مستند ساخته است. در واقع، مصادیق عینی اندیشه‌های اجتماعی را که در ذیل نظریه فطرت ایشان سازمان می‌گیرد، بیان نموده است. به‌عنوان نمونه، در تبیین نظریه قشربندی قرآنی، با اشاره به نابرابری غیرطبیعی موجود در حیات بشری، و نقش فاصله طبقاتی در ایجاد نفرت و اختلاف اجتماعی، سعی کرده تا این مسئله را در نظام سرمایه‌داری و کمونیستی نشان دهد. ایشان از یک سو، نظام اجتماعی مبتنی بر سرمایه‌داری را عامل فزونی فزاینده فاصله طبقاتی معرفی نموده و ضمن تحلیل آثار سوء این نظام قشربندی، از آن به‌عنوان زمینه اجتماعی شکل‌گیری نظام کمونیستی یاد کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۱۰ و ۳۴۰؛ ج ۲، ص ۴۳۰؛ ج ۲، ص ۳۸۴).

المیزان در تبیین اجتماعی تعدد زوجات، ضمن اشاره به ضرورت‌های اجتماعی وجود این حکم فطری، آثار سوء ترک آن را نیز بیان نموده، در تحلیل مصادیق این مسئله، فساد و فحشا در جامعه غرب را بررسی نموده است (همان، ج ۴، ص ۱۸۵). بسیاری از اندیشه‌های انتقادی *المیزان*، که در بخش رویکرد انتقادی بررسی خواهد شد، بر همین اساس سازمان یافته است.

بسیاری از نظریه‌های جامعه‌شناسان نیز از تجربه به دست نیامده و برخاسته از تأملات نظری و استدلال‌های ذهنی آنان است؛ یعنی این نظریه‌ها از درون تجربه و با طی مراحل مکانیسم تجربی، مثل فرضیه‌سازی و آزمون آن به دست نیامده است. حتی پس از تولید نیز به آزمون تجربی گذارده نشده است، بلکه جامعه‌شناس، با استفاده از ذخایر معرفتی خود تلاش کرده نظریه‌ای تولید کند و بدین‌وسیله، مسئله اجتماعی مورد نظر خود را توضیح دهد. نظریه نبرد طبقاتی مارکس، تقسیم کار اجتماعی دورکیم و جامعه‌شناسی دین ماکس وبر از این جمله‌اند. به گفته برخی نویسندگان، تحلیل وبر نسبت به رابطه بین اخلاق پروتستان و رشد حیات اقتصادی - عقلانی بورژوازی، یک تبیین ذهنی است، هرچند که او امکان تبیین عینی سرمایه‌داری جدید را انکار نماید (وبر، ۱۳۷۱، ص ۱).

روش تجربی در المیزان

همان‌گونه که گفته شد، *المیزان* حس را به‌عنوان یکی از ابزارهای کسب معرفت می‌شناسد. وی استفاده از روش تجربی را در نظریه‌پردازی نسبت به واقعیت خارجی، از جمله پدیده‌های اجتماعی محترم می‌شمرد. براین اساس، *المیزان* در مباحث مربوط به پدیده‌های طبیعی، از داده‌های تجربی استفاده می‌کند. چنان‌که در تفسیر آیه ۳۰ سوره انبیاء که از تأثیر آب بر آفرینش موجودات سخن می‌گوید و نیز آیه ۴۷ ذاریات، که به توسعه خلقت آسمان اشاره دارد، از مؤیدات علوم طبیعی (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۴، ص ۲۷۹) و علوم ریاضی (همان، ج ۱۸، ص ۳۸۲) بهره جسته است.

همچنین، در تحلیل برخی مباحث اجتماعی سعی می‌کند آن را با داده‌های علوم تجربی مستند کند. به‌عنوان نمونه، در تحلیل انتقادی دیدگاه مخالفان حکم اجتماعی تعدد زوجات که مدعی خود را به نفرت زنان نسبت به این

مسئله مستدل نمودند، با اشاره به تفاوت‌های فرهنگی در جوامع مختلف، منشأ این تفاوت‌ها را نوع تربیت اجتماعی و جامعه‌پذیری دانسته، مستند این تحلیل را یافته‌های علوم روان‌شناختی معرفی کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۸۴). استناد به یافته‌های علوم اجتماعی، در تبیین کارکرد اجتماعی آموزه‌های وحیانی، مصداق دیگری از این رویکرد است. چنان‌که می‌نویسد: در علوم اجتماعی به اثبات رسیده که هرگاه یک نظریه‌ای که در بین عوام و خواص جامعه منتشر می‌شود، با غریزه انسان مرتبط باشد و قریحه آن را بپسندد، قوی‌ترین عاملی است که می‌تواند به گرایش‌های متفرق وحدت ببخشد و اجتماعات پراکنده را متحد سازد (همان، ج ۳، ص ۱۴۷). المیزان گاهی در نقد یک نظریه علمی، از دیگر یافته‌های علوم طبیعی استفاده می‌کند که استناد به دستاورد زیست‌شناسان و باستان‌شناسان در تحلیل منشأ تفاوت رنگ‌ها و خون‌های نسل واحد بشر، نمونه آن است (همان، ج ۴، ص ۱۴۱).

لازم به یادآوری است که این شیوه المیزان، یعنی استفاده از دستاوردهای طبیعی علمی در بررسی جنبه‌های جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی آیات قرآن کریم، در چارچوب مبانی معرفتی و قواعد پذیرفته شده تفسیری صورت می‌پذیرد. المیزان، هرگز به دانش تجربی در برابر آیات قرآن کریم اصالت نداده است. از این‌رو، برخلاف برخی مفسران، به تأویل‌گرایی روی نیاورده است. علامه، در نقد کسانی که با رویکرد تجربی به تفسیر قرآن روی آورده‌اند، می‌نویسد:

در قرن حاضر شیوه جدیدی در تفسیر به وجود آمده که مبنای آن حس و تجربه و علوم اجتماعی است که بر آمار تکیه دارد. پیروان آن کسانی‌اند که در اثر فررو رفتگی در علوم طبیعی و مشابه آن به این رویکرد روی آوردند و بر این باورند که معارف دینی نمی‌تواند مخالف یافته‌های علم تجربی باشد. بنابراین، آن دسته از معارف دینی، که بیرون از داده‌های علم تجربی است، باید به نفع آن، تأویل برده شود. این روش، تطبیق است نه تفسیر (همان، ج ۱، ص ۸).

المیزان، نه تنها شیوه تجربی را برای شناخت جهان اجتماعی کافی نمی‌داند، بلکه بخش زیادی از مفاسد اجتماعی را به غلبه رویکرد حس‌گرایانه تمدن غرب بر آن جوامع نسبت می‌دهد. چنان‌که می‌نویسد: امروزه تمدن مادی غرب به حس‌گرایی مبتلی شده و هیچ دلیلی ورای حس و تجربه را نمی‌پذیرد. این رویکرد، معارف عالی و اخلاق فاضله را از بین می‌برد و انسانیت را به نابودی و جامعه بشری را به شدیدترین فساد تهدید می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۱۰).

بنابراین، روش المیزان را در تولید اندیشه اجتماعی، می‌توان کثرت‌گرا معرفی نمود؛ شیوه‌ای که در آن از ظرفیت‌های مختلف تجربه و عقل و نقل بهره می‌برد. المیزان، گاهی با استفاده از یافته‌های تجربی، درباره مسائل اجتماعی نظر می‌دهد و گاهی با استدلال‌های عقلی و نیز با استفاده از یافته‌های نقلی روابط اجتماعی و قانونمندی حاکم بر آن را تحلیل می‌کند.

۲. فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی

نزاع روش‌شناختی فردگرایی و جمع‌گرایی، در بررسی‌های علوم اجتماعی، از جمله اختلافات روشی در فلسفه علوم اجتماعی است. منظور این است که در کسب معرفت اجتماعی و تحلیل و تبیین کنش‌ها و پیامدهای آن، کدام‌یک از دو رویکرد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی را مد نظر قرار دهیم؟ به‌عنوان نمونه، در بررسی علل کجروی اجتماعی،

همبستگی و نظم اجتماعی، تقویت یا تضعیف خانواده، به کدام‌یک از عناصر فردی یا اجتماعی توجه کنیم؟ آیا این مسائل را معلول ساختارهای اجتماعی بدانیم، یا آن را به ویژگی‌ها و سائق‌های درونی افراد ارجاع دهیم؟

این نزاع روش‌شناختی، از لوازم منطقی مباحث اصالت جامعه و فرد است. به‌طور کلی، دیدگاه قائلین به هستی جامعه را می‌توان به دو دسته «اصالت جمعی محض و اصالت جامعه و فرد»، تقسیم نمود. اصالت جامعه‌ای محض، یا کسانی که فقط به هستی جامعه نظر دارند، به لحاظ منطقی رویکرد جمع‌گرایانه، در پژوهش‌های علوم اجتماعی دارند؛ زیرا برای فرد وجودی نمی‌یابند تا بخواهند با تحلیل ویژگی‌های او به شناخت اجتماعی برسند.

جمع‌گرایی روش‌شناختی بر آن است که پدیده‌های اجتماعی را نمی‌توان با ارجاع به فرد و ویژگی‌های روان‌شناختی فرد تبیین نمود. به عبارت دیگر، نمی‌توان امر اجتماعی را به پدیده روان‌شناختی تقلیل داد و یا معرفت اجتماعی را به معرفت روان‌شناختی تحویل برد و یا کنش‌های اجتماعی و پیامدهای آن را با تحلیل کنش‌های فردی تحلیل نمود. به معنای دقیق‌تر، ویژگی‌های روان‌شناختی مستقلی نداریم تا بخواهیم پدیده‌های اجتماعی را با ارجاع به آن تبیین نماییم. همه ویژگی‌های روان‌شناختی افراد، محصول اجتماع است. بنابراین، برای شناخت کنش‌ها و ویژگی‌های فردی نیز باید از مسیر تحلیل جامعه‌شناختی و تحلیل ساختارها گذر نمود.

دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، دارای این رویکرد است. وی تأکید می‌کند که «علت موجه هر واقعه اجتماعی را باید در میان وقایع اجتماعی مقدم جست‌وجو کرد، نه در میان حالت شعور فرد» (دورکیم، ۱۳۵۵، ص ۱۳۷). وی بر این باور است: «تبیین پدیده‌های اجتماعی به وسیله پدیده‌های روانی، تبیینی است که در نادرستی آن تردیدی نیست» (همان، ص ۱۳۱).

تحلیل جامعه‌شناختی دورکیم از خودکشی، نمونه بارز رویکرد کل‌گرایی ایشان است. وی در کتاب *خودکشی* خود، رویکرد کل‌گرایانه را دنبال می‌کند و خودکشی را که فردی‌ترین رفتار انسان به نظر می‌رسد، در ربط با جامعه و عناصر اجتماعی تبیین می‌کند. وی بر این باور است: در هر گروه اجتماعی، گرایش ویژه‌ای به خودکشی وجود دارد که نه ترکیب جسمانی، روانی و نه ماهیت محیط طبیعی، هیچ‌یک آن را تبیین نمی‌کند. در نتیجه با حذف سایر عوامل، به طور اجتناب‌ناپذیر گرایش به خودکشی وابسته به علل اجتماعی می‌شود و خود آن نیز ماهیتاً یک پدیده جمعی است (دورکیم، ۱۳۷۸، ص ۱۵۰).

لازم به یادآوری است، هرچند جمع‌گرایی روش‌شناختی، منطقاً بر هستی‌شناسی جامعه استوار است؛ یعنی برای فرد و رفتار فردی جایگاهی تعریف نمی‌شود، اما در عین حال برخی که برای فرد نیز انگیزه و احکام قائل‌اند نیز در علوم اجتماعی، رویکرد جمع‌گرایانه در پژوهش‌های اجتماعی دارند. به نظر آنان، اصولاً تبیین‌های روان‌شناختی؛ یعنی «تبیین‌هایی که بر حسب مقصد، منظور و اهداف افراد صورت پذیرفته باشد، در علوم اجتماعی جایی ندارند؛ چون این علوم توجه‌شان فقط و فقط به رفتار پدیده‌های جمعی یا کل‌ها است» (راین، ۱۳۶۷، ص ۲۰۱).

فردگرایان یا کسانی که تنها بر هستی فرد تأکید دارند، منطقاً باید رویکرد فردگرایی روش‌شناختی را در علوم اجتماعی دنبال کنند. این رویکرد، بر انگیزه‌های روانی و ویژگی‌های فردی در مطالعات اجتماعی تأکید می‌ورزد. در

واقع، به تقدم روان‌شناسی بر جامعه‌شناسی نظر دارد. مطابق این رویکرد، هستی‌های اجتماعی را می‌توان به سائق‌های روان‌شناختی انسان ارجاع داد و از این طریق، به فهم و تبیین آن نائل آمد. به عبارت دیگر، پدیده‌های اجتماعی را می‌توان و باید روان‌شناسانه بررسی نمود.

به گفته لیتل، از یک سو مفاهیم اجتماعی را باید بر حسب مفاهیم دال بر افراد و رفتار و روابطشان تعریف نمود. مثلاً، مفهوم اجتماعی دانشگاه را باید بتوان بر حسب مجموعه‌ای از افراد و افعال، که در آن دخیل‌اند، تعریف نمود (لیتل، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳). از سوی دیگر، هیچ تبیین اجتماعی مستقل و با لذات وجود ندارد و همه نظم‌ها و احکام جمعی، باید بر حسب احکام فردی (انگیزه، قدرت، اعتقاد، و قابلیت فرد) توصیف شوند. مثلاً، اگر بگوییم: تورم شدید موجب بی‌ثباتی سیاسی می‌شود، این بیانی است فشرده که می‌باید به جای آن، شرحی را نشانند که ریشه‌های بی‌ثباتی را در اوضاع اقتصادی یک‌یک فاعلان نشان داد (همان، ص ۳۱۶).

و بر، نمونه بارز جامعه‌شناس فردگرا است. به اعتقادی وی، از دیدگاه جامعه‌شناختی، جمع یک واقعیت قائم به ذات نیست و فرضیه یک وجدان جمعی، پندار محض است. در واقع، تخمین وسایل بر حسب هدف، انتخاب این هدف، پیش‌بینی نتایج، و تصمیم و اجرای آن، همه از اراده فرد ناشی می‌گردد. فرد قائم به ذات است و مفاهیم جمعی، از لحاظ جامعه‌شناختی معقول نمی‌گردد، مگر بر پایه روابط معناداری که در رفتارهای فردی باز می‌یابیم (فرونه، ۱۳۶۷، ص ۱۲۱-۱۲۲).

پس از بیان تفاوت دو رویکرد یاد شده، اکنون باید به این پرسش پاسخ داد که *المیزان* از کدام رویکرد پیروی می‌کند؟ مطالعه مبانی معرفتی و مباحث اجتماعی *المیزان*، ما را به رویکرد کثرت‌گرایی ایشان در بررسی‌های علوم اجتماعی رهنمون می‌سازد. *المیزان*، در عین تأکید بر وجود فلسفی جامعه، برای فرد نیز جایگاه حقیقی در زندگی اجتماعی می‌بیند. در واقع، فرد و جامعه را دو واقعیت عینی و دارای ارتباط متقابل می‌شناسد. این وجود حقیقی، آثار و قانونمندی‌های متفاوتی را ایجاد می‌کند. هم جامعه دارای ویژگی‌ها و قانونمندی‌های مختص به خود است و هم فرد از ویژگی‌های فطری و خصلت‌های روان‌شناختی و قانونمندی مخصوصی بهره می‌برد. در عین حال، رابطه متقابل و تأثیر و تأثر بین این دو واقعیت وجود دارد.

با توجه به این مبانی، *المیزان* شناخت اجتماعی را در یکی از دو روش یاد شده محدود نمی‌سازد، بلکه شیوه کثرت‌گرا؛ یعنی فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی را در بررسی‌های اجتماعی معتبر می‌داند. چنان‌که مباحث اجتماعی *المیزان* نیز بر محور همین دو رویکرد سازمان یافته است. *المیزان*، درباره ابواب مختلف اجتماعی گفت‌وگو نموده، در همه این مباحث به تناسب مسائل مختلف، از تبیین جامعه‌شناختی و روان‌شناختی بهره برده است.

۲-۱. تبیین‌های جامعه‌شناختی در المیزان

اهتمام *المیزان* به نقش ساختارها در شکل‌گیری کنش و معرفت اجتماعی، موجب شده تا بخش زیادی از معرفت اجتماعی این تفسیر گرانسنگ، به تبیین جامعه‌شناختی پدیده‌ها اختصاص یابد. اساساً رویکرد تبیینی در بررسی مسائل اجتماعی و به طور خاص تبیین اجتماعی از امتیازات تفسیر اجتماعی به حساب می‌آید.

نمونه‌هایی از آن عبارتند از: تبیین رابطه بین ربا و انهدام پایه‌های دین و جامعه (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۹، ۴۲۰ و ۴۳۳؛ ج ۴، ص ۱۸). تمدن غربی و فساد اجتماعی (همان، ج ۱، ص ۲۱۰؛ ج ۲، ص ۳۸۴؛ ج ۴، ص ۱۹۳ و ۳۵۱) فاصله طبقاتی و اختلافات اجتماعی (همان، ج ۲، ص ۳۸۴)، کنترل نابرابری اجتماعی و سعادت اجتماعی (همان، ج ۲، ص ۳۸۳؛ ج ۱۵، ص ۱۰)، حجاب و امنیت اجتماعی زنان (همان، ج ۱۶، ص ۳۳۹)، کنترل غیررسمی و پیشگیری از انحراف اجتماعی (همان، ج ۸، ص ۲۸۳؛ ج ۶، ص ۲۰۹)، کنترل رسمی و کاهش انحرافات اجتماعی (همان، ج ۴، ص ۱۶۳ و ۲۳۵)، مفاسد اخلاقی و فروپاشی خانواده (همان، ج ۴، ص ۲۷۰؛ ج ۱۵، ص ۱۷؛ ج ۷، ص ۳۷۵)، ربا و ایجاد فاصله طبقاتی غیرطبیعی (همان، ج ۲، ص ۴۲۹، ۴۳۰ و ۴۳۳).

المیزان در همه موارد یاد شده، به نقش ساختارهای اجتماعی توجه می‌کند. در واقع پیامدهای اجتماعی، از قبیل انهدام جامعه، مفاسد اجتماعی، اختلاف اجتماعی و نیز سعادت و امنیت اجتماعی را در ارتباط با برخی عناصر اجتماعی توضیح می‌دهد و نقش ساختار اجتماعی را در شکل‌گیری عناصر یاد شده، برجسته می‌سازد و سازوکار علی این رابطه را با تکیه بر عناصر جامعه‌شناختی و صرف نظر از احکام و انگیزه‌های فردی بیان می‌کند. به‌عنوان نمونه، هنگامی که منشأ شکل‌گیری فاصله طبقاتی و پیامدهای آن را بررسی می‌کند، بر نقش ربای اجتماعی تأکید می‌کند؛ زیرا ربای اجتماعی که توسط بانک‌ها و مؤسسات تجاری صورت می‌پذیرد، به تدریج منجر به تراکم غیرطبیعی ثروت نزد بخشی از جامعه مثل بانک و سایر مؤسسات و محرومیت اجتماعی دیگران و گسترش فقر عمومی می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۴۲۹، ۴۳۰ و ۴۳۳). هنگامی که برخی کجروی‌های اجتماعی را توضیح می‌دهد، منشأ آن را در ساختارهای اجتماعی می‌یابد و ایجاد برخی ویژگی‌های روان‌شناختی تأثیرگذار در این پدیده را در بستر فرایندهای اجتماعی تحلیل می‌کند. تبیین رابطه مفاسد اجتماعی و فرهنگ غرب، از این قبیل است. یعنی سیطره فرهنگ مادی و حس‌گرایی غرب که در واقع ارزش‌های مادی را در جامعه نهادینه کرده، زمینه‌های روان‌شناختی برخی کجروی‌ها را در افراد ایجاد نموده است. این امر، گسترش مفاسد اجتماعی را به ارمغان آورده است (همان، ج ۱۳، ص ۸۷). جامعه‌شناسانه بودن این‌گونه تبیین‌ها، به این معنا است که *المیزان* متغیرهای یاد شده را به عوامل اجتماعی ربط می‌دهد و در حاشیه ساختارهای اجتماعی تحلیل می‌کند. هرچند متغیرهای روان‌شناختی در ایجاد این متغیرها اثر دارند، اما این متغیرها نیز محصول تحولات ساختاری معرفی می‌شوند.

۲-۲. تبیین روان‌شناختی

رویکرد فردگرایی، ویژگی روشی دیگر *المیزان* در تبیین مسائل اجتماعی است. *المیزان* در کنار استفاده از روش‌های جامعه‌شناختی، برای توضیح مسائل اجتماعی، از رویکرد فردگرایی و تبیین‌های روان‌شناختی نیز فراوان بهره گرفته است. علامه هم در تبیین حکمت اجتماعی برخی آموزه‌های قرآنی و هم در تحلیل برخی کنش‌ها و پیامدهای اجتماعی، از این رویکرد پیروی می‌کند؛ یعنی آن احکام و رفتارها را به انگیزه‌ها و ویژگی‌های روانی فرد ارجاع داده است. تبیین اصل شکل‌گیری زندگی جمعی، نمونه آن است. *المیزان*،

شکل‌گیری زندگی اجتماعی را بر مدار عوامل زیستی مثل نیاز جنسی و عاطفی تبیین می‌کند. یعنی این سائقه‌های روان‌شناختی بشر را به زندگی جمعی و تشکیل کوچک‌ترین واحد اجتماعی سوق می‌دهد. از آنجا که تکوین و بقای جامعه، بدون وجود تعاون و همنوایی اجتماعی امکان‌پذیر نیست، *المیزان* تحقق این امر اجتماعی را بر اساس ویژگی روان‌شناختی دیگر، به نام استخدام‌گری انسان تحلیل می‌کند که قبلاً نیز بدان اشاره شده است (همان، ج ۳، ص ۱۰۳؛ ج ۱۳، ص ۸۶؛ ج ۱۵، ص ۱۷؛ ج ۱۶، ص ۱۶۷).

نمونه‌های دیگر تبیین‌های روان‌شناختی *المیزان* عبارتند از: تحلیل تأثیر تحریم ازدواج با محارم، در پیشگیری از شیوع فساد در خانواده (همان، ج ۴، ص ۲۶۴ و ۳۱۳)، پیامدهای اجتماعی احترام به والدین (همان، ج ۱۳، ص ۷۹)، تأثیر تحریم فحشا در پیشگیری از مفاسد اجتماعی (همان، ج ۷، ص ۳۷۵)، نقش نماز در پیشگیری از کجروی اجتماعی (همان، ج ۱۶، ص ۱۳۳) نقش زنا در بالا رفتن سن ازدواج (همان، ج ۱۵، ص ۱۷)، آثار اجتماعی قیومت مردان بر زنان (همان، ج ۴، ص ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۵۵، ۳۴۳ و ۳۴۶؛ ج ۶ ص ۲۰۴).

علاوه، در مسائل اجتماعی مزبور، به جای تأکید بر ساختارها و عناصر اجتماعی، ویژگی‌های روان‌شناختی را مد نظر قرار داده و تحلیل روان‌شناسانه ارائه می‌دهد.

لازم به یادآوری است هرچند می‌توان در تحلیل برخی مسائل اجتماعی، از هر دو شیوه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی استفاده نمود، اما از منظر *المیزان* در پاره‌ای از مسائل اجتماعی هرگز نمی‌توان فردگرایی روش‌شناختی یا رویکرد روان‌شناختی را مبنای تحلیل قرار داد؛ زیرا تحویل برخی مسائل اجتماعی، به عناصر روان‌شناختی امکان‌پذیر نمی‌باشد. این مسئله از دو بُعد قابل بررسی است.

الف. وجود حقیقی جامعه و قانونمندی و فشار هنجاری آن: همان‌گونه که در بخش مبانی معرفتی بیان شد، *المیزان* بر وجود مستقل و ممتاز جامعه و ساختارهای اجتماعی تصریح دارد. این وجود مستقل و متمایز از افراد، قانونمندی مخصوص به خود را می‌طلبد که از سنخ قانونمندی افراد نیست، تا بدان تحویل برده شود. به عبارت دیگر، ساختار اجتماعی نیز همانند اجزای تشکیل‌دهنده آن، دارای قانونمندی مخصوص به خود است. شناخت و عدم شناخت قانونمندی اجزاء در بسیاری موارد، تأثیری در شناخت قانونمندی مرکب ندارد. از سوی دیگر، *المیزان* بر فشار هنجاری جامعه، در شکل‌دهی به کنش و معرفت فرد تأکید دارد. وجود این‌گونه توانمندی جامعه موجب شکل‌گیری برخی کنش‌ها می‌گردد که به رغم میل عاملیت صورت می‌گیرد. در واقع، برخی انگیزه‌ها و ذائقه‌های روان‌شناختی، در حاشیه اقتضائات فرهنگ و جامعه شکل می‌گیرد. این مسائل، نه تنها راه را برای رویکرد کل‌گرایانه باز می‌کند، بلکه وجود این رویکرد را در تحلیل آن کنش‌ها و مسائل اجتماعی اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. بنابراین، روش فردگرایانه روان‌شناختی، در شناخت مسائل اجتماعی از ظرفیت کافی برخوردار نبوده و ما را از مطالعه جامعه‌شناسانه پدیده‌های اجتماعی بی‌نیاز نمی‌کند. تمرکز تنها بر روش فردگرایانه در شناخت جامعه، معرفتی ناقص نسبت از آن در اختیار انسان قرار خواهد داد.

ب. وجود پیامدهای ناخواسته کنش: رابطه بین کنش و پیامدهای آن، امری تکوینی است که از آن، به «قانونمندی اجتماعی» یاد می‌شود. هرچند اختیاری بودن، از ویژگی‌های کنش به حساب می‌آید، ولی پیامد آن در اختیار انسان نیست. هر کنشی نتایجی را در حیات فردی یا اجتماعی در پی دارد که در واقع پیامد قهری و تکوینی آن است. پیامدها یا کارکردهای اجتماعی کنش، به دو قسم آشکار و پنهان یا خواسته و ناخواسته تقسیم می‌شود. کارکردهای آشکار کنش، به آن دسته از آثاری اطلاق می‌شود که مورد قصد عاملان اجتماعی قرار گرفته است و کارکردهای پنهان، پیامدهایی است که عاملان اجتماعی آن را قصد نکرده‌اند. بخش زیادی از قانونمندی اجتماعی، مربوط به کارکردهای ناخواسته و پنهان کنش‌های اجتماعی است. وجود این‌گونه کارکردها، رویکرد کل‌گرایانه را ضروری می‌سازد. مطالعه و شناخت این نوع پدیده‌ها، با کشف احکام و انگیزه‌های فردی مشکل و گاهی ناممکن است. شناخت احکام و انگیزه‌های فردی، در چارچوب قانونمندی معطوف به رابطه بین کنش و کارکردهای آشکار توجیه روشن دارد. اما بسیاری از کارکردهایی را که مورد قصد عاملان اجتماعی قرار نگرفته و چه‌بسا در ارتباط با سایر عوامل اجتماعی اتفاق افتاده، نمی‌توان از طریق تحلیل انگیزه‌های فردی و احکام شخصی بازشناخت.

۳. رویکرد تبیینی و تفسیری

تبیین‌گرایی و تفسیرگرایی، به‌عنوان دو رویکرد کلان مطالعه پدیده‌های اجتماعی، از زمان شکل‌گیری جامعه‌شناسی محل نزاع متفکران اجتماعی قرار داشته است. فلسفه علوم اجتماعی، عهده‌دار بررسی این نزاع روش‌شناختی بوده است. این اختلاف، در مبانی معرفتی این دو رویکرد و تفسیر متفاوتشان نسبت به ماهیت پدیده‌های اجتماعی و در واقع، ماهیت موضوع علم اجتماعی ریشه دارد. بر اساس این اختلاف، علم اجتماعی به دو بخش قانون‌مدار و قاعده‌مدار یا علت‌محور و دلیل‌کاو تقسیم می‌شود.

رویکرد تبیینی، به همسانی ماهیت پدیده‌های انسانی و طبیعی نظر دارد، و تفاوت بین علم اجتماعی و طبیعی، را نه در نوع و ماهیت، بلکه در بساطت و پیچیدگی می‌داند. از این‌رو، استفاده از الگوی طبیعی را برای مطالعه پدیده‌های اجتماعی نیز توصیه می‌کند. به عبارت دیگر، همچون علوم طبیعی، با روش بیرونی و علت‌کاوانه، به مطالعه پدیده‌های اجتماعی می‌پردازد: بر روش کمی در شناخت و حل مسائل اجتماعی تکیه دارد؛ به اعتبارساز بودن انسان و طبیعتاً به باطن و معنای کنش اجتماعی توجه ندارد و تنها به مطالعه صورت رفتار اجتماعی اکتفا می‌کند؛ توجه عمده به ساختارها دارد و نقش عاملیت در آن کم‌رنگ و در برخی تبیین‌ها، مثل تبیین دورکیمی به جبر اجتماعی میل پیدا می‌کند؛ و کشف قوانین علی حاکم بر رفتار اجتماعی و پیش‌بینی و کنترل آن را دنبال می‌کند.

بسیاری از جامعه‌شناسان کلاسیک، از این رویکرد پیروی می‌کردند و به همسانی پدیده‌های طبیعی و اجتماعی نظر دادند. چنان‌که گوست کنت، جامعه‌شناسی را با عنوان فیزیک اجتماعی توصیف نمود (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۴؛ مندراس و گورویچ، ۱۳۵۰، ص ۲۵) و بر این باور بود که جامعه بشری، باید با همان روشی، مورد بررسی قرار گیرد که

در جهان طبیعی به کار برده می‌شود؛ زیرا تفاوتی بین این دو جهان، جز پیچیدگی بیشتر جهان اجتماعی وجود ندارد. علم اجتماعی توانست قوانین حاکم بر طبیعت را کشف کند، اکنون صحنه برای جامعه‌شناسی آماده شده است (کوزر، ۱۳۸۰، ص ۲۴). به همین دلیل، دورکیم به شیء بودن پدیده‌های اجتماعی تأکید داشته است (دورکیم، ۱۳۵۵، ص ۳۸). اما روش تفسیر بر تفاوت ماهوی بین پدیده‌های اجتماعی و طبیعی تأکید دارد و بر خلاف رویکرد تبیینی، تفاوتشان را در بساطت و پیچیدگی نمی‌داند. به اعتقاد تفسیرگرایان، علوم طبیعی با امور نفس‌الامری و فرایندهای علی‌عینی، ولی علوم اجتماعی با اعمال و افعال معنادار و اعتباریاتی اجتماعی سروکار دارد. فرایندهای طبیعی را می‌توان به نحو عینی، توصیف و تبیین کرد. ولی اعمال و افعال معنادار و یا اعتباریاتی اجتماعی، نیازمند تفسیر و تفهیم‌اند (لیتل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). با توجه به این باور، رویکرد تفسیری، روش متفاوتی را برای کسب معرفت اجتماعی توصیه می‌کند. پرهیز از روش کمی و مطالعه بیرونی پدیده‌های اجتماعی و اتخاذ روش کیفی و درون‌کاوی و روش همدلانه، برای شناخت معانی ذهنی کنشگران و قواعد اجتماعی، ویژگی این رویکرد است. پس از بیان اجمالی این دو رویکرد، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که معرفت اجتماعی *المیزان*، با کدام رویکرد همسانی دارد؟ کدام‌یک از دو رویکرد، معناکاوی و علت‌محوری را درباره علم اجتماعی معتبر می‌شمرد؟ پاسخ این پرسش را در مبانی معرفت اجتماعی ایشان باید جست‌وجو کرد. تفسیر ایشان نسبت به ماهیت پدیده‌های اجتماعی و چگونگی شکل‌گیری آن و نسبت آن با انسان‌شناسی و جهان‌شناسی، ما را به ظرفیت استفاده از هر دو روش تبیینی و تفهیمی در شناخت جهان اجتماعی را فعال می‌سازد.

الف. رویکرد تفسیری

رویکرد تفسیری و تفهیمی مطالعات اجتماعی و معناکاوی بودن علوم اجتماعی در *المیزان* را در مباحث مربوط به اعتباریاتی اجتماعی می‌توان یافت. علامه، یکی از ویژگی‌های فطری انسان را اعتبارساز بودن او می‌داند و اعتباریاتی اجتماعی را از ضرورت‌های زندگی جمعی و واسطه بین نقص و کمال انسان می‌شمرد. با توجه به منشأ اجتماعی اعتباریاتی اجتماعی و اتکای آن به نیازها و مصلحت‌های عمومی، تفاوت آن را در جوامع مختلف تجربه می‌کنیم. این تفاوت، حتی درون یک فرهنگ و در شرایط اجتماعی متفاوت و دگرگونی‌های نوظهور نیز بروز خواهد یافت. به تعبیر علامه، زمام امور اعتباری به دست ماست و به اقتضای دگرگونی زندگی و معیشت‌مان، آن را تغییر می‌دهیم (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۳۰۳). از این رو، چه‌بسا شیوه عملی در یک جامعه، مورد تحسین واقع شود و جامعه‌ای دیگر همان را تقبیح نماید. حتی در خرده‌فرهنگ درون یک فرهنگ نیز این‌گونه اختلاف وجود دارد (همان، ج ۸، ص ۵۴).

المیزان، به نمونه‌هایی از این گوناگونی اعتباریاتی اجتماعی، در فرهنگ‌های مختلف اشاره می‌کند که عبارتند از: تفاوت ارزش‌های خانوادگی در جوامع شهری و بدوی و ارزش بیشتر فرزند پسر در جامعه بدوی نسبت به جامعه شهری (همان، ج ۳، ص ۱۰۴)، یا تفاوت سعادت اجتماعی و ملاک‌های افتخار در جوامع مختلف (همان، ج ۴، ص ۳۵۳).

اعتباری بودن پدیده‌های اجتماعی، با ویژگی یاد شده، علم اجتماعی معنا کاو و رویکرد تفهیمی را موجه می‌سازد؛ زیرا شناخت بخشی از مسائل اجتماعی، بدون معنا کاوی کنش عاملان اجتماعی و درک اعتباریات و قواعد اجتماعی حاکم، امکان‌پذیر نیست. شناخت پدیده‌های اجتماعی را نه از منظر بیرونی، بلکه با روش درون کافی و شناخت انگیزه‌های کنش و قواعد اجتماعی حاکم بر آن باید شناخت. زمانی می‌توان به معرفت درست نسبت به مسائل اجتماعی دست یافت که آن را از منظر خود کنشگران درک کرد و با روش همدلانه و مشاهده مشارکتی و نه مشاهده بیرونی، نظم درونی آن را شناخته و تحلیل نمود.

بنابراین، مطابق دیدگاه علامه، پدیده‌های اجتماعی، از پدیده‌های طبیعی متمایز و رویکرد پوزیتویستی که تنها علت‌محوری را برای مطالعات اجتماعی برمی‌گزیند، رویکردی ناقص شمرده می‌شود.

ب. رویکرد تبیینی

هرچند اعتباری بودن پدیده‌های اجتماعی و معناداری کنش اجتماعی، علم اجتماعی را به علمی معنا کاو تبدیل می‌کند، اما برخی ویژگی‌های جامعه و پدیده‌ها و حتی اعتباریات اجتماعی، در مبانی معرفتی *المیزان*، رویکرد علت‌محوری را نیز برای علم اجتماعی معتبر می‌سازد. همان‌گونه که گذشت، قانونمندی جامعه و تاریخ و حاکمیت قانون بر رفتار اجتماعی، یکی از وجوه مبانی معرفت اجتماعی *المیزان* است. متعلق این قانونمندی اجتماعی، نه امور قراردادی و اعتباری، بلکه روابط عینی و تکوینی است. این‌گونه قانونمندی را که از رابطه علی بین کنش‌های اجتماعی و پیامدهای آن گزارش می‌دهد، می‌توان با رویکرد علت‌محور مطالعه نمود. در واقع، صرف نظر از اعتباریات اجتماعی در جوامع مختلف، بین رفتار اجتماعی انسان و آثار تکوینی آن، رابطه علی و معلولی وجود دارد. از این‌رو، می‌توان آن را با روش الگوی طبیعی، یعنی موضع ناظر بیرونی بررسی نمود. به‌عنوان نمونه، رابطه بین اباحی‌گری جنسی و فروپاشی خانواده را می‌توان مصداق این مسئله برشمرد. این گزاره، رابطه عینی و واقعی دو متغیر اجتماعی را بررسی می‌کند و از تأثیر تکوینی گسترش مخدوش شدن اخلاق جنسی، بر تزلزل خانواده حکایت می‌کند. بنابراین، صرف‌نظر از ارزش منفی داشتن یا نداشتن اباحی‌گری جنسی در جوامع مختلف و بدون شناخت نوع نگاه عاملان اجتماعی به این فساد اخلاقی، می‌توان تأثیر این رفتار جنسی را بر تزلزل خانواده تبیین علی نمود. رویکرد تبیینی علامه را در مجلدات مختلف *المیزان* می‌توان مشاهده کرد. این رویکرد، در واقع در امتداد آن نگاه واقع‌گرایانه و کتاب زندگی دیدن قرآن کریم قابل ارزیابی است. شیوه *المیزان* این است که در بررسی آیات کریمه، کاربرد آن را در زندگی بشر بیان می‌کند. این شیوه علامه، در بخش آیات اجتماعی تجلی بیشتری دارد. در واقع، *المیزان* افزون بر بیان مدلول مطابق آیات، لوازم و تأثیرات آن را در زندگی اجتماعی بیان نموده، مکانیسم این تأثیر را شرح داده، با تکیه بر مفاد همین آموزه‌ها، منشأ شکل‌گیری و پیامد برخی حوادث اجتماعی را با رویکرد علت‌محور تحلیل می‌کند. قبلاً، مصدیقی از این رویکرد *المیزان*، در قالب تبیین جامعه‌شناختی و روان‌شناختی ارائه شده است.

لازم به یادآوری است که اعتباریات اجتماعی که رویکرد قاعده‌محوری را موجب می‌گردد، از جهات منشأ و پیامدهای آن، با رویکرد تبیینی ارتباط دارد؛ زیرا اگر چه اعتباریات اجتماعی در نگاه *المیزان*، بیرون از ظرف اجتماعی

وجود واقعی ندارند و تنها بر اساس نیازهای اجتماعی تولید می‌شوند (همان، ج ۱۹، ص ۲۲۹)، اما همین امور غیرواقعی، از منشأ واقعی برمی‌خیزند. همچنین، اثرات واقعی و عینی در ظرف اجتماع دارند. بنابراین، اعتباریات، به لحاظ منشأ شکل‌گیری و پیامدهای شان، دارای عینیت و واقعیت‌اند. از این‌رو، می‌توان آن را از دو جهت منشأ و پیامد با روش علت‌کاو و بیرونی مطالعه نمود. منشأ واقعی داشتن اعتبارات اجتماعی از این جهت است که در ربط با نیازهای اجتماعی انسان به وجود می‌آید. علامه، خاستگاه زندگی اجتماعی را نیازهای متنوعی می‌داند که در ساختار وجودی او، به صورت تکوینی قرار داده شده است. نیاز جنسی و عاطفی، سرآمد این نیاز است. همچنین، پس از شکل‌گیری جامعه، نیازهای دیگری از قبیل امنیت، رفاه، بهداشت رخ می‌دهد که علامه، سعادت دنیوی انسان را در گروه رفع منطقی و غیرافراطی این نیازها تعریف می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۲۸؛ ج ۲، ص ۳۸۴). اعتبارات اجتماعی نیز در راستای تأمین این نیازها شکل می‌گیرد و هریک از نهادهای مختلف اجتماعی، که از مجموعه هنجارها و الگوهای رفتاری تشکیل شده، بخشی از تأمین نیازهای زیستی انسان اجتماعی را بر عهده دارند. به‌عنوان نمونه، مجموعه اعتباریات نهاد خانواده عهده‌دار تأمین نیاز جنسی و عاطفی انسان اجتماعی می‌باشد. بنابراین، با توجه به این منشأ واقعی، که به‌عنوان علت شکل‌گیری اعتباریات درون نهادهای اجتماعی است، می‌توان چگونگی شکل‌گیری نهادهای اجتماعی و سیر تحولات آن را از موضع بیرون و با شیوه علت‌کاو مطالعه نمود. *المیزان* نیز بر اساس همین زمینه‌های عینی و واقعی، سیر تحولات برخی اعتباریات اجتماعی مثل پول، خانواده، نظام مالکیت را تبیین علی کرده است. ایشان در تفسیر آیات ۲۷۵^۲ و ۲۷۶^۳ سوره بقره که تحریم ربا را بیان کرده، سیر تحول شکل‌های مبادلات و اعتبار یافتن پول را بر اساس نیازهای اجتماعی این‌گونه تبیین می‌کند: نیاز انسان اجتماعی به کالاهای مختلف و تفاوت این کالا در جهت نوع و مقدار نیازمندی انسان و فراوانی و کمی وجود نوع کالا در بازار، جریان مبادله را مشکل می‌کرده است. از این‌رو، نیاز اجتماعی به قیمت‌گذاری این کالا به وجود آمده و موجب اعتبار درهم و دینار و پول در جامعه شده و اعتباراتی نیز نسبت به کیفیت اندازه‌گیری ارزش کالاهای مختلف وضع شده است (همان، ج ۲، ص ۴۲۸-۴۲۹).

بررسی زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری مالکیت سوسیالیستی، که در قالب نهاد حکومت تجلی یافته، به‌عنوان یکی از بارزترین مظاهر اعتباریات اجتماعی، مصداق دیگر منشأ واقعی اعتباریات اجتماعی است. علامه، در تبیین این مسئله به زمینه‌های اجتماعی آن اشاره می‌کند و علت پیدایش نظام مالکیت سوسیالیستی را نابرابری اجتماعی ظالمانه و فاصله فاحش طبقاتی و برخورداری برخی نسبت به منافع کمیاب جامعه و محرومیت دیگران معرفی می‌کند (همان، ج ۴، ص ۳۳۹-۳۴۰؛ ج ۲، ص ۴۳۰؛ ج ۴، ص ۱۱۰).

وجه عینی دیگر اعتبارات اجتماعی، پیامدها و آثار عینی آن در حوزه حیات اجتماعی است. علامه، به رغم غیرواقعی دانستن اعتباریات، آن را دارای آثار می‌شمرد (همان، ج ۳، ص ۱۵۰). در مجلدات مختلف *المیزان*، پیامدهای عینی آن را در حوزه زندگی جمعی بیان می‌کند. به‌عنوان نمونه، نهاد خانواده و خویشاوندی، از مجموعه قواعد اعتباری تشکیل شده، تأثیرات عینی فراوانی در جامعه به دنبال دارد. در واقع تنظیم و عدم تنظیم الگو روابط

خانوادگی بر مدار آموزه‌های وحیانی، آثار اجتماعی متفاوتی را به دنبال دارد که این آثار را باید به شیوه علت کاوی و نه تفهیمی بررسی کرد. ایشان در تفسیر آیه ۲۳ سوره اسراء^۴ که بر احترام نسبت به والدین تأکید دارد، کارکردهای عینی اجتماعی الگوی روابط خانوادگی را بر مدار آموزه‌های وحی تبیین می‌کند:

رابطة عاطفی بین پدر و مادر از یک سو و با فرزند از سوی دیگر، یکی از بزرگترین اموری است که جامعه بدان قوام می‌یابد و همین، وسیله‌ای طبیعی است که پیوند زوجین را حفظ می‌کند. بنابراین، اقتضای سنت اجتماعی فطری این است که انسان به تکریم والدینش بپردازد؛ زیرا اگر این حکم وحیانی از جامعه ترک شود، عاطفه در جامعه از بین می‌رود و شالوده جامعه از هم گسیخته می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۳، ص ۷۹؛ ج ۷، ص ۳۷۴-۳۷۳).

لازم به یادآوری است که تفهیم در برخی مطالعات اجتماعی مصداق ندارد. به عبارت دیگر، اساساً در برخی موارد به دنبال فهم و تفسیر پدیده اجتماعی نیستیم. مثلاً، هنگامی که از اثرات اجتماعی یک رفتار یا حادثه اجتماعی سخن می‌گوییم، به دنبال کشف پیامد اجتماعی آن هستیم و نه فهم و تفسیر آن. به‌عنوان نمونه، وقتی آثار اجتماعی تورم را بررسی می‌کنیم، یا عوامل اجتماعی یک رخداد یا تغییر اجتماعی و یا پیامدهای آن را تحلیل می‌کنیم، کاری به فهم و تفسیر این پدیده نداریم، بلکه به دنبال تبیین آن هستیم.

نتیجه‌گیری

این مقاله روش‌شناسی اندیشه اجتماعی *المیزان* را مورد بازخوانی قرار داده است. *المیزان*، اندیشه‌های اجتماعی خود را بر برخی مبادی معرفتی استوار نموده است. این مبانی، رویکرد روشی متفاوت را در نظریه‌پردازی اجتماعی‌اش ایجاد کرده است. کثرت‌گرایی روشی، از بارزترین وجوه روش‌شناسی ایشان است. *المیزان* برخلاف رویکردهای موجود در جامعه‌شناسی، به روش حسی محدود نشده و مسیر عقلی و شهودی را نیز در شناخت اجتماعی معتبر دانسته است. از این رو، این کثرت‌گرایی روشی را برگزیده است.

مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی *المیزان*، ظرفیت روشی تفسیری و تبیینی را در علم اجتماعی فعال می‌کند. از این رو، *المیزان* در ارائه نظریه‌های اجتماعی، از دو رویکرد تفسیری و تبیینی بهره‌گرفته است. به رغم تصریح برخی عبارات *المیزان* بر هستی مستقل جامعه، اما با توجه به همان مبانی معرفتی، به یکی از دو رویکرد فردگرایی و جمع‌گرایی روش‌شناختی منحصر نشده، هر دو روش را در شناخت اجتماعی معتبر دانسته و در تحلیل کنش‌های اجتماعی از هر دو ظرفیت روش‌شناختی بهره‌جسته است.

- ^۱ عوامل غیرمعرفتی در مقابل عوامل معرفتی قرار دارد. گاهی منشأ کنش‌های انسان، از سنخ شناخت است. مثلاً، نوع مبانی خاص و نوع تفسیر از یک مسئله، موجب شکل‌گیری برخی کنش‌ها می‌شود. گاهی منشأ کنش از سنخ معرفت نیست. مثلاً، زمینه‌های اجتماعی یا ویژگی‌های شخصی مثل تقوا و فسق، تواضع و غرور، لقمه حلال یا حرام تولید برخی رفتارها را به دنبال دارد، این بخش از عوامل را غیرمعرفتی می‌نامند.
- ^۲ «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ کسانی که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند، مگر مانند کسی که به وسوسه شیطان دیوانه شده و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند [گاهی زمین می‌خورد گاهی به پا می‌خیزد] این به خاطر آن است که گفتند: بیه هم مانند ریاست [و تفاوتی میان آن دو نیست] درحالی که خدا بیه را حلال کرده و ربا را حرام [زیرا فرق میان این دو بسیار است] و اگر کسی اندرز الهی به او برسد و [از رباخواری] خودداری کند، سودهایی که در سابق [قبل از نزول حکم تحریم] به دست آورده، مال اوست و کار او به خدا واگذار می‌شود. اما کسانی که باز گردند [و بار دیگر مرتکب این گناه شوند] اهل آتش خواهند بود و همیشه در آن می‌مانند.
- ^۳ «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ»؛ خداوند ربا را نابود می‌کند و صدقات را افزایش می‌دهد و خداوند هیچ انسان ناسپاس گنهکار را دوست نمی‌دارد.
- ^۴ «وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا»؛ و خدای تو حکم فرموده که جز او هیچ کس را نپرستید و درباره پدر و مادر کمال نیکوئی کنید و چنانچه هر دو یا یکی از آنها پیر و سالخورده شوند که موجب رنج و زحمت شما باشند، زنهار کلمه‌ای که رنجیده‌خاطر شوند مگوئید و کمترین آزار به آنها مرسانید و با ایشان به اکرام و احترام سخن گوئید.

منابع

- بلیکی، نورمن، ۱۳۸۴، *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشر نی.
- بیرو، آلن، ۱۳۷۰، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- پارسایان، حمید، ۱۳۸۹، *روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی*، قم، کتاب فردا.
- _____، ۱۳۹۱، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا.
- دورکیم، امیل، ۱۳۵۵، *قواعد روش*، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۸، *خودکشی*، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- راین، آلن، ۱۳۶۷، *فلسفه علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، بی‌جا، علمی و فرهنگی.
- ژولین فروند، ۱۳۶۷، *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزن.
- ساروخانی، باقر، ۱۳۷۰، *درآمدی بر دائرةالمعارف علوم اجتماعی*، تهران، کیهان.
- سایر، آندره، ۱۳۸۵، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سلیمانی‌امیری، عسکری، ۱۳۸۸، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت آیت‌الله مصباح‌یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۵ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- کوزر، لوییس، ۱۳۸۰، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لیتل، دانیل، ۱۳۸۱، *تیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *درباره پژوهش*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۴، *آموزش فلسفه*، قم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- مندراس، هانری و ژرژ گورویچ، ۱۳۸۰، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی همراه با: تاریخ مختصر جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، امیرکبیر.
- وبر، ماکس، ۱۳۷۱، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت.

طراحی الگوی شاخص‌های اخلاقی در کاربرست شیوه‌های اقناع در مسائل دینی

hajipour110@chmail.ir
sadeqi.hadi@gmail.com

کلیه حسین حاجی پور / دانشجوی دکتری اخلاق اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث
هادی صادقی / دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث
دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۲۰

چکیده

در طول تاریخ مدون اقناع، شیوه‌های متعدد اقناعی شکل گرفته که در تبلیغات دینی کاربرد داشته است. اگرچه شیوه‌های موجود بر اساس کارآمدی و اثربخشی تحلیل و تبیین شده، بررسی میزان اخلاقی بودن هر شیوه نیز ضروری است. این پژوهش با چنین مبنایی درصدد است با روش پژوهشی تحلیل داده‌بنیاد، الگوی شاخص‌های اخلاقی را جهت سنجش شیوه‌های اقناع در مسائل دینی ارائه نماید که معرفی الگوی مورد نظر، بر محور ارکان، اصول و شاخص‌های اخلاقی اقناع است؛ بدین گونه که در رکن فرستنده، اصول نیت خیر و صداقت وی، در ناحیه پیام، اصول استحکام و شفافیت، و در حوزه گیرنده، اصول توجه به کرامت انسانی و رعایت سطح فهم مخاطب قرار گرفته و برای هر کدام از اصول یادشده، شاخص‌های مرتبط اخلاقی نظیر هماهنگی گفتار و رفتار، انصاف، آگاهی‌بخشی، اعتبار منبع، ایجاد فرصت انتخاب و پرهیز از تخریب، استخراج شده است. در نهایت با ارائه الگوی فوق، پنج شیوه اقناعی استدلال، تکرار، امیدآفرینی، ایجاد ترس و ایجاد نیاز، مورد ارزیابی اخلاقی واقع شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اقناع، اصول اخلاقی، شاخص‌های اخلاقی، شیوه‌های اقناعی، الگو.

۱. بیان مسئله

بی‌تردید سیطرهٔ رسانه‌های مختلف امروزی با انواع شیوه‌های متعدد اقناعی بر کسی پوشیده نیست؛ شیوه‌هایی که بر اساس نظریه‌های مختلف شکل گرفته و در زمینه‌های گوناگون تبلیغات کاربرد داشته است. اگرچه مبنای کاربرد همهٔ شیوه‌های اقناعی بر کارآمدی و اثربخشی است، درعین حال تعیین چارچوب ارزشی کاربردشان و میزان اخلاقی بودن یا ضداخلاقی بودن آنها ضروری است. رعایت این امر، به‌ویژه در تبلیغ و اقناع، در مسائل دینی حائز اهمیت بیشتری است. از این رو، این پژوهش درصدد است با استخراج شاخص‌های اخلاقی، الگویی مناسب برای ارزیابی فرایند تبلیغ و روش‌های اقناعی طراحی کند تا علاوه بر تمایز روش‌های اخلاقی از ترفندهای ضداخلاقی، میزان اخلاقی بودن هر روش نیز مشخص گردد.

۲. چارچوب مفهومی

هرچند پیرامون اقناع، تعاریف متعدد و جهت‌گیری‌های متنوعی صورت گرفته است، درعین حال بر این تعریف تصریح می‌شود که اقناع عبارت است از: «فراگرد تأثیرگذاری هوشمندانه بر افکار و تمایلات مخاطب، جهت تغییر آگاهانه و آزادانه در حیطهٔ بینشی یا رفتاری وی». در این تعریف، بر فراگرد بودن اقناع، هوشمندی اقناع‌کننده، شمول اقناع بر دو حیطهٔ افکار و تمایلات، و حق انتخاب مخاطب، تکیه و تأکید می‌شود.

این پژوهش در جهت‌گیری مفاهیم، الگو را به‌معنای سرمشق، مدل، هنجار و راهنمای عمل معرفی می‌کند که شخص برای رسیدن به نتیجهٔ مطلوب، موظف است مسیر خویش را با آن مطابق نماید. طراحی الگو در این پژوهش، بر محور متون دینی و بر اساس اخلاق اسلامی است و اخلاق اسلامی با ملاحظهٔ ارزش‌ها و بایستگی‌های اخلاقی، بر دو محور نیت الهی و فعل ارزشمند اختیاری تأکید می‌کند. همچنین در این پژوهش، اصول اخلاقی اقناع، آن دسته از ارزش‌ها و الزامات معرفی می‌گردند که فراگرد اقناع و کاربست شیوه‌های اقناعی باید بر محور آنها طراحی و اجرا شوند که اگر در به‌کارگیری شیوه‌ها آن اصول رعایت شوند، اقناع اخلاقی رخ داده است؛ در غیر این صورت، به میزان تخطی از اصول یادشده که بر مبنای اخلاق اسلامی است، عملیات اقناع، ضداخلاقی خواهد بود.

همچنین این پژوهش شاخص‌های اخلاقی را نشانگرهایی می‌داند که ارزش و میزان اخلاقی بودن شیوه‌های اقناع را مشخص می‌کنند. این شاخص‌ها کیفی‌اند و جنبهٔ ارزشی و بایستگی دارند و با طرح و تبیین آنها می‌توان جنبه‌های اخلاقی و ارزشی یک موضوع یا یک مسئله را تحلیل و ارزیابی کرد. در واقع شاخص‌های اخلاقی، کیفیت اقناع را مشخص می‌نمایند و میزان عقلی و اخلاقی بودن شیوه‌ها، و فاصله یا قرابت آنها را با معیارها و اصول اخلاقی تحلیل و ارزیابی می‌کنند. نشانگرهای مورد بحث، بر محور مسئولیت‌های اقناع‌کننده در سه حوزهٔ پیام، فرستنده و گیرنده تعیین می‌شوند.

۳. روش پژوهش

رویکرد پژوهش، بر محور تبیین آیات و احادیث و متون اخلاقی است؛ اما با توجه به اجتماعی بودن و ارتباطی بودن

مسئله اقتناع در مسائل دینی، روش تحلیل داده‌بنیاد در کشف و استخراج داده‌ها و نتیجه‌گیری، به مدد بحث خواهد آمد. دلیل استفاده از روش یادشده، اکتشافی بودن مسائل مربوط به موضوع تحقیق است؛ زیرا این روش، روش پژوهشی استقرایی و اکتشافی است و به پژوهشگران در حوزه‌های موضوعی گوناگون امکان می‌دهد در مواردی که امکان تدوین فرضیه وجود ندارد، به‌جای استفاده از تئوری‌های ازپیش‌تعریف شده، خود به تدوین یک تئوری جدید اقدام کنند. این تئوری جدید بر مبنای نظر شخصی پژوهشگران نیست؛ بلکه بر اساس داده‌های گردآوری شده از محیط واقعی و در شرایط واقعی تدوین می‌شود. این روش که خود دارای سه مرحله کدگذاری باز، محوری و گزینشی است و پژوهشگر را از مرحله مفهوم‌سازی تا مرحله اشباع داده‌ها هدایت می‌کند، ضمن اهمیت قائل شدن به فهم پژوهشگر، به وی امکان می‌دهد داده‌های خویش را در هر مرحله با صاحب‌نظران آن عرصه به اشتراک بگذارد تا صحت و سقم آنها نمود بهتری پیدا کند (جی استربرگ، ۱۳۸۴، ص ۹۶-۹۸؛ محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱؛ مارشال و گرچن، ۱۳۷۷، ص ۵۹؛ فلیک، ۱۳۸۷، ص ۵۶).

به همین دلیل، در این پژوهش، پرسش‌نامه‌ای مکمل با رویکرد اعتباریابی، اولویت‌بندی و رتبه‌سنجی گزینه‌ها در نظر گرفته شده است تا نتایج نهایی و ارائه الگو دقیق‌تر باشد. البته اعتبارسنجی داده‌های نهایی و تعیین اولویت‌ها نیازمند روش است که محاسبه نتایج به‌دست‌آمده در روش تحلیل داده‌بنیاد با ضریب معکوس صورت گرفته است. روش یادشده، روشی متداول در پژوهش‌های آماری است؛ بدین‌صورت که گزینه‌های مختلف و پرسش‌های متعدد پژوهش، رتبه‌بندی می‌شوند و در زمان محاسبه، اولویت اول با ضریب معکوس نسبت به آخرین اولویت محاسبه می‌شود؛ و بدین ترتیب امتیاز هر رتبه به دست می‌آید. محاسبه ضریب معکوس در مقیاس لیکرت هم مورد استفاده جدی است که یکی از رایج‌ترین مقیاس‌های اندازه‌گیری می‌باشد. به علاوه، کدگذاری معکوس در پژوهش‌های مبتنی بر آزمون فریدمن هم استفاده می‌شود (حسن‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۵۹؛ صوفی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۸۷-۱۰۶؛ سلیمی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۴۱-۶۰).

تأکید می‌شود استفاده از دیدگاه صاحب‌نظران پس از استخراج مفاهیم از منابع دینی، به‌معنای اعتبارسنجی گام‌های پژوهشگر و اولویت‌بندی داده‌های اوست تا خطاهای احتمالی کاهش یابد؛ ضمن آنکه صاحب‌نظران منتخب علاوه بر تخصص در حوزه ارتباطات یا اخلاق، کارشناس مسائل دینی نیز بوده‌اند. توضیح آنکه در طول فرایند پژوهش، برای کشف اصول اخلاقی اقتناع و شاخص‌های آن، نظر بیست کارشناس دینی که آشنا به علم اخلاق و آشنا به دانش ارتباطات بوده‌اند، مورد توجه قرار گرفته و برای استخراج پنج شیوه پرکاربرد اقتناعی، دیدگاه پانزده کارشناس ارتباطات مورد اهتمام واقع شده است که در فضای مطالعات دینی نیز قرار داشته‌اند؟

۴. طراحی الگوی شاخص‌های اخلاقی اقتناع

طراحی الگو، نیازمند گام‌های پیش‌روست: ابتدا باید جایگاه ارکان اقتناع در چارچوب الگو مشخص شود؛ سپس طبق روش تحلیل داده‌بنیاد، باید اصول اخلاقی بر محور ارکان اقتناع کشف گردد؛ آن‌گاه ذیل هر یک از اصول موضوعه، شاخص‌های اخلاقی اقتناع استخراج شود.

۴-۱. ارکان فراگرد اقناع و ارتباط آنها با الگو

فارغ از دیدگاه‌های متعددی که دربارهٔ ارکان اقناع مطرح است، پژوهش حاضر حیات هر فراگرد اقناعی را در تبلیغات دینی بر سه رکن مبلغ، مخاطب و پیام می‌داند و طراحی الگوی موردنظر را منوط بر سه محور یادشده تلقی می‌کند. هرچند هر کدام از محورهای فرستنده، گیرنده و پیام، منوط به ارزش‌ها و الزام‌های اخلاقی مربوط به خود است، اما توجه این تحقیق بر مدار بایستگی‌های اخلاقی مبلغ است و در طراحی و ارائه الگوی اخلاقی اقناع، به بایستگی‌های اخلاقی مبلغ نسبت به هر سه رکن توجه دارد؛ یعنی اصول و شاخص‌های داخل در الگو، بر محور وظایف متقاعدگر به تناسب سه محور اقناع‌کننده، اقناع‌شونده و پیام اقناعی استخراج می‌گردند.

۴-۲. اصول اخلاقی اقناع

اصول شش‌گانه‌ای که به‌عنوان بخشی از الگوی اخلاقی در عملیات اقناعی به‌دست‌آمده‌اند، عبارتند از: نیت خیر مبلغ، صداقت مبلغ، استحکام پیام، شفافیت پیام، رعایت سطح فهم مخاطب، و توجه به کرامت مخاطب و حق انتخاب وی. نکته قابل تأمل در استخراج اصول اخلاقی اقناع، تساوی برخورداری از اصول اخلاقی در هر سه حوزه اقناع است. براین اساس، دو اصل نیت خیر و صداقت، به حوزه مبلغ ارتباط پیدا می‌کند؛ دو اصل استحکام و شفافیت، مربوط به حیطه پیام است و اصول توجه به کرامت انسانی و رعایت سطح فهم مخاطب، مرتبط با محور مخاطب است.

۴-۲-۱. نیت خیر

بر اساس تعمق در آموزه‌های دینی و تأیید صاحب‌نظران، نیت خیر، یکی از اصول اخلاقی اقناع در مسائل دینی است؛ زیرا نیت، روندی اختیاری و قصد انجام عمل برای رسیدن به هدف است؛ همان قصد و حرکتی که از اراده نشئت می‌گیرد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۸۲-۸۶). نیت در دو جهت حیثیت فردی و اجتماعی قابل تحلیل است که خلوص نیت در جنبه فردی، و خیرخواهی در جنبه اجتماعی آن می‌تواند مورد پژوهش قرار گیرد. در فراگرد اقناع مخاطب، توجه به هر دو حیثیت آن، سازمان‌دهنده و سامان‌بخش اصل نیت خیر خواهد بود. از دستاوردهای دنیوی خلوص نیت، رشد روحی و معنوی انسان و در نتیجه موفقیت‌آمیز بودن و اثربخش‌تر بودن کارهاست. بنابراین، اگر گفته شود وجه ارتباط نیت خیر با اصل اخلاقی اقناع در چیست، پاسخ آن است که نیت خیر گوینده در گفتارش متجلی می‌شود و در نتیجه اقناع را دلنشین می‌کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِذَا طَلَبْتَ الْكَلَامَ نِيَّةَ الْمُتَكَلِّمِ قَبْلَهُ السَّمْعُ وَإِذَا خَالَفَ نِيَّتَهُ لَمْ يَحْسُنْ مَوْقِعَهُ مِنْ قَلْبِهِ» (محمدی‌ری شهری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۲)؛ هرگاه گفتار گوینده با نیت او همگون گردد، شنونده گفتارش را می‌پذیرد؛ و هرگاه گفتار با نیت او ناهمگون باشد، گفتارش به خوبی در دل شنونده نمی‌نشیند.

در تبیین هدف خیر - که حیثیت اجتماعی نیت است - به آیات و روایات بسیاری می‌توان استناد نمود. برای نمونه، قرآن در تصریح خیرخواهی نوح علیه السلام نسبت به مخاطبانش می‌فرماید: «أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ» (اعراف: ۶۲)؛ پیام‌های پروردگارم را به شما می‌رسانم و برای شما خیرخواهی می‌کنم. در وجوب خیرخواهی، به روایت امام علی علیه السلام بسنده می‌شود که فرمود: «يَجِبُ لِلْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ النَّصِيحَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۰۸)؛

خیرخواهی مؤمن بر مؤمن، واجب است. اندیشمندان ارتباطات نیز به هدف اخلاقی و خیرخواهی در عملیات اقناعی تصریح داشته‌اند و معتقدند اقناع‌کنندگان نمی‌توانند دست به فعالیت‌های اقناعی بزنند، وقتی می‌دانند برای افراد جامعه مضر است (پاشنگ، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴).

۲-۲-۴. صداقت

صداقت در اقناع، اصل دیگری است که از آیات و احادیث به‌دست‌آمده است. صداقت از صدق به‌معنای گفتاری است که مطابق با واقع یا مطابق با اعتقاد گوینده باشد. در معنای مطابقت گفتار، سه دیدگاه مطرح است: برخی صدق را تنها مطابقت سخن با واقع معنا می‌کنند؛ برخی نیز آن را در مطابقت سخن با اعتقاد خبردهنده محصور می‌کنند و دیدگاه سوم صدق را در مطابقت سخن با هر دو ملاک واقعیت و اعتقاد گوینده می‌داند (تهرانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۲؛ هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۰۲؛ مهدوی‌کنی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۹ به بعد). در معنایی بیشتر صدق، واژه مقابل آن، «کذب» مورد ملاحظه است که با مدعای پیش‌گفته به‌معنای عدم مطابقت با واقع و اعتقاد گوینده است. علامه طباطبائی از وجوه تطابق و عدم تطابق سخن با واقع، و تطابق و عدم تطابق سخن با اعتقاد گوینده، به صدق و کذب خبری و مخبری تعبیر می‌کند و هر دو معنا را صحیح می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷).

البته با رهیافت‌های اخلاق اسلامی که بر حسن فاعلی تأکید دارند، همخوانی صدق و کذب در مطابقت و عدم مطابقت با اعتقاد گوینده تجلی بیشتری دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷؛ مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۱۴۹؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۲۴۸). قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون: ۱)؛ چون منافقان نزد تو آیند، گویند: شهادت می‌دهیم که تو پیامبر خدا هستی. خدا می‌داند که تو پیامبرش هستی و خدا شهادت می‌دهد که منافقان دروغ‌گویند. با مدعای فوق، صداقت مورد تأکید در اقناع مخاطب، صداقت پیام فرستنده است که به‌عنوان اصل اخلاقی متبلور می‌شود و وی باید آراسته به صداقت و پیراسته از فریب اقناعی باشد.

قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا چیزی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟ نزد خدا بسیار مبعوض است که چیزی را بگویید که به‌جا نمی‌آورید» (صف: ۲-۳). علامه طباطبائی ذیل این آیات شریفه، خطاب آنها را منحصر به منافقان اشتباه می‌داند و بلکه توبیخ و عتاب مؤمنان توسط این دسته از آیات را در جهت تربیت تدریجی آنها برمی‌شمارد و تأکید می‌کند که قرآن به‌شدت از ناهماهنگی ظاهر و باطن مؤمنان ناخشنود می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۲۴۸-۲۴۹). همچنین قرآن کریم در جای دیگر می‌فرماید: «آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید؟» (بقره: ۴۳). اگرچه روی سخن در آیات یادشده همچون آیات قبل و بعد، به بنی‌اسرائیل است، ولی مسلماً مفهوم آن گسترده است و دیگران را نیز شامل می‌شود (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱ ص ۲۱۴؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۲۵). پژوهشگران ارتباطات نیز صداقت را اصل مهم اقناع معرفی می‌کنند و فریب اقناعی را عدول از اقناع عادلانه می‌دانند (متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۰ و ۱۶۳).

۳-۲-۴. توجه به کرامت انسانی

معنای مصطلح کرامت، ارجمندی، شرافت و عزت انسانی است که از قرآن کریم برگرفته شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). واژه یادشده همانند سایر واژگان دینی، دارای مراتب است و زیادت و نقصان می‌یابد؛ و حق انتخاب انسانی، یکی از بزرگترین جنبه‌های تکریم اوست. با توجه به مسئله مورد بحث، یعنی اقناع مسائل دینی، ارتباط کرامت با تبلیغات دینی به فعال نمودن و توجه دادن شرافت، عزت و حق انتخاب انسانی بازگشت می‌کند که با توجه به جایگاه با عظمت انسان و ملاحظه اینکه هدف تبلیغات دینی برانگیختگی کرامت‌های ذاتی انسان‌هاست، اصل قرار گرفتن کرامت در اقناع دینی، به معنای آن است که فراگرد اقناعی و عملیات متقاعدگرانه باید به گونه‌ای طراحی و اجرایی شود که با کرامت ذاتی انسانی همخوانی داشته باشد و حق انتخاب وی مراعات گردد؛ در غیر این صورت، تبلیغ و اقناع همراه با تخریب، توهین، تمسخر، فریب، الزام و اجبار مخاطب، اخلاقی محسوب نمی‌شود.

قرآن کریم می‌فرماید: «با مردم به نیکی سخن بگویید» (بقره: ۸۳). براین اساس، اندیشمندان اسلامی تأکید زیادی دارند که در تبلیغات دینی باید چنین محوری مراعات شود (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۹۲). علاوه بر نیکو سخن گفتن با مردم، از سب و ناسزا به معبودهای دروغین آنان - که مایه رنجش آنان می‌شود - باید پرهیز گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۸۵). اهمیت آن در تبلیغ و اقناع به اندازه‌ای است که اندیشمندان ارتباطات آن را یک اصل اخلاقی معرفی نموده‌اند (مولانا، ۱۳۸۷، ص ۴۴۰؛ آدمی، ۱۳۹۳، ص ۸؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰-۱۸۱).

چنان‌که بیان شد، حق انتخاب مخاطب و عدم الزام وی در پذیرش پیام اقناعی، یکی از زوایای اساسی تکریم مخاطب و از مصادیق برجسته ملاحظه کرامت است که در نگاه به آیات مختلفی استخراج می‌گردد (کهف: ۲۹؛ بقره: ۲۵؛ غاشیه: ۲۱ و ۲۲؛ یونس: ۹۹؛ انسان: ۳). برای نمونه، وقتی قرآن کریم می‌فرماید: «آیا درحالی که خود نمی‌خواهید، شما را به اکراه به قبول آن واداریم؟» (هود: ۲۸)؛ در واقع به جنبه کرامت ذاتی انسان‌ها در تبلیغ توجه می‌دهد. کلام اندیشمندان اسلامی که برگرفته از قرآن و روایات است، بر همین مفهوم دلالت دارد. آنها معتقدند خداوند بر هدایت اجباری و اضطرابی مردم قادر است؛ اما تنها وظیفه فرستادگان خود را ابلاغ آشکار می‌داند که با نشان دادن راه و ارائه طریق، حجت را بر مردم تمام کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۹۱؛ ج ۱۲، ص ۳۵۲؛ مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۶۱). مفهوم مورد بحث، از آثار ارتباطی بسیاری قابل استخراج است. پژوهشگران ارتباطات، ظرفیت بالای تعامل و فرصت بیشتر برای انتخاب را قابلیت بهتر برای جذب مخاطب و بلکه از لوازم اساسی و ضروری اقناع برشمرده‌اند (سورین و تانکاره، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰؛ حکیم‌آرا، ۱۳۹۳، ص ۲۵۶؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴) و تحقق اقناع را از طریق اعمال زور ممکن نمی‌دانند (ساروخانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۴)؛ بلکه معتقدند اگر مبلغ ظاهراً سعی نداشته باشد مخاطبان را تحت تأثیر قرار دهد، قابلیت اعتماد و تأثیر وی افزایش می‌یابد (ارنسون، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹؛ اس‌تن، ۱۳۹۶، ص ۲۱۵).

۴-۲-۴. استحکام پیام

منظور از استحکام پیام، برخورداری آن از صحت، استواری و ثبات است که این صحت و استحکام می‌تواند از

جهات مختلفی باشد (زمخشری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳؛ افرام بستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۵). اصل بودن استحکام پیام در فراگرد اقناع در مسائل دینی بر این مبناست که چون تبلیغ دین نیازمند مبنای مستحکم و مجتهدانه علمی عمیق است، مبلغ دینی باید آن دسته از پیام‌های اقناعی را صادر نماید که برخاسته از کتاب خدا و سنت و سیره معصومین، یا مستخرج از کشف و شهود، یا مستدل به عقل و فکر، یا مستند به علوم تجربی اطمینان‌آور باشد. موارد یادشده همان رهیافت‌های معرفتی است که به فهم و شناخت مخاطب کمک می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۴ و ۵، ص ۱۰-۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶؛ بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲).

اخلاقی و اقناعی بودن اصل فوق از آیات و روایات به‌دست‌آمده است. برای نمونه، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «سخن نابخردانه خیری ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۰). امام به سنجیده سخن گفتن دعوت می‌کند و می‌فرماید: «فکر کن، آن‌گاه سخن بگو تا از لغزش مصون باشی» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۸۳). از سوی دیگر، آن حضرت توجه به شنیده‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد و می‌فرماید: «هرچه شنیدی به مردم نگو؛ که همین برای دروغ بودن کافی است» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶۷). این مفهوم در آثار اندیشمندان اسلامی هم دیده می‌شود. ایشان تأکید می‌کنند گفتارها باید عالمانه باشد و از سخن سست پرهیز شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱، ص ۱۷۳). آنها معتقدند که تبلیغ دین یک مایه مستحکم مجتهدانه علمی عمیق می‌خواهد (بوسلیکی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۲). برخی اندیشمندان ارتباطات هم تصریح کرده‌اند که اگر از همه عناصر در حداکثر تناسب استفاده شود، اما پیام ذاتاً غیرقابل دفاع یا تبلیغ باشد، به‌طور قطع اقناع رخ نمی‌دهد (ساروخانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

۴-۲-۵. شفافیت پیام

شفافیت که به علت اشتراکات معنایی به‌جای صراحت هم به کار می‌رود و به‌معنای آشکار بودن، روشنی، معلوم بودن، وضوح، ظاهر بودن، رسایی و گویایی آمده است (سایت واژه یاب)، در اصطلاح دینی به «بلاغ مبین» تعبیر می‌شود و بلاغ مبین در آیات قرآن کریم، به‌عنوان رویکرد رسالت بزرگ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله ذکر شده است (نحل: ۳۵ و ۸۲؛ نور: ۵۴؛ عنکبوت: ۱۸؛ یس: ۱۷؛ تعابن: ۱۲). طبق این دسته از آیات، بلاغ و رساندن به‌تنهایی کافی نیست؛ بلکه بلاغ مبین و رساندن آشکار به‌عنوان وظیفه تبلیغی پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی شده است تا مخاطب در یک روند شفاف و صریح، و در یک فرایند آگاهی‌بخش قانع گردد و اتمام حجت صورت گیرد. از این‌رو، اگر بلاغ و رساندن پیام با لفافه‌ای از پیچیدگی‌ها، دشواری‌ها و عدم صراحت همراه باشد، متقاعد شدن و اقناع مخاطب کاری مشکل می‌نماید و این با اخلاقی بودن فراگرد اقناع سازگاری ندارد؛ زیرا باعث هدر رفت فرصت‌ها و ضایع نمودن موقعیت‌ها می‌شود.

این واژه، از آیات زیادی مفهوم‌سازی شده است که رسالت پیامبران را شفاف معرفی می‌کنند (مائده: ۹۲؛ نحل: ۳۵؛ نساء: ۶۳). مفهوم فوق، از کلام اندیشمندان اسلامی هم استخراج می‌گردد. طبق دیدگاه علمای اسلامی که برخاسته از تبیین و تحلیل بلاغ مبین است، پیام تبلیغی باید شفاف و صریح باشد و از تبلیغات دوپهلوی پرهیز گردد (مکارم‌شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۱۸۶؛ رهبر، ۱۳۷۱، ص ۲۴۱). طبق نظر پژوهشگران ارتباطات نیز، رساندن پیام رسا، گویا و شفاف، شرط تبلیغ و اقناع بوده و در این زمینه دیدگاه‌های مشترکی بیان گردیده است (متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶؛ اس‌تن، ۱۳۹۶، ص ۱۸۵).

۶-۲-۴. رعایت سطح فهم

رعایت سطح فهم، آخرین اصلی است که با رهیافت از متون دینی و طبق دیدگاه‌های صاحب‌نظران به‌عنوان اصل اخلاقی اقتناع استنباط شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «هیچ پیامبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم تا بتواند پیام خدا را برایشان بیان کند» (ابراهیم: ۴). همچنین آیه دیگری می‌فرماید: «و قرآن را بخش‌بخش قرار دادیم تا آن را با درنگ و تأمل بر مردم بخوانی و آن را به‌تدریج نازل کردیم» (اسراء: ۱۰۶). مراعات سطح فهم مخاطب، از احادیث ذیل هم مستنبط است؛ آنجا که پیامبر ﷺ می‌فرماید: «ما گروه پیامبران مأمور شده‌ایم با مردم به‌اندازهٔ عقلشان سخن بگوییم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۷۶). امام صادق ﷺ هم تصریح می‌کند که هرگز رسول خدا ﷺ با مردم به‌اندازهٔ عقل خود سخن نگفت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳). عالمان اسلامی نیز بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی به‌صراحت می‌گویند که تبلیغ رسالت پیامبران و معصومان به‌اندازهٔ سطح فهم مردم بوده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۱۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶). صاحب‌نظران ارتباطات هم بسته‌بندی پیام اقناعی را در سطح فهم مخاطب لازم دانسته‌اند (کاویانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۳-۳۹۳؛ ساروخانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۸).

۳-۴. شاخص‌های اخلاقی اقتناع

شاخص به معنای معیار، ملاک، مقیاس، نماگر، نشانگر یا متغیری جهت سنجش تعریف شده است و برخی خود آن را ارزش تلقی نمی‌کنند؛ اما با توجه به تقسیم‌بندی شاخص به کمی و کیفی، شاخص‌های کیفی قابلیت ارزشی و بایستگی دارند (حقیقی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲؛ ویمر و دومینک، ۱۳۸۹، ص ۷۹؛ صنایع، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳ و ۲۲۴). هرچند برای شاخص تعاریف مختلف فوق ذکر شده است، اما همان‌گونه که بیان شد، شاخص‌های اخلاقی اقتناع، مجموعه‌ای از شاخص‌های کیفی، اخلاقی و برخاسته از حوزهٔ اخلاق اسلامی، و مرتبط با مسئلهٔ اقتناع‌اند. رویکرد این پژوهش در تعریف شاخص‌ها، تعریف به‌نشانگرهای اخلاقی اقتناع است که علاوه بر آنکه خودشان ارزشی و اخلاقی‌اند، میزان اخلاقی بودن شیوه‌های اقتناع را مشخص می‌کنند. استخراج آنها بر اساس جست‌وجو در آیات قرآن و احادیث، و مطالعه در آثار اخلاقی و منابع ارتباطات، با روش تحلیل داده‌بنیاد در سه گام کدگذاری باز، محوری و گزینشی صورت می‌گیرد.

۱-۳-۴. شاخص‌های اخلاقی اقتناع و کدگذاری آزاد

با توجه به انبوه آیات و روایات و عبارت‌های اخلاقی و ارتباطی که در این زمینه وجود دارد، داده‌های متعدد و مصادیق متنوعی جهت استخراج شاخص‌ها به‌دست‌آمده که در این مرحله فارغ از اصول اخلاقی اقتناع بوده است. موارد کشف شده، عبارتند از: آگاهی‌بخشی، احترام به مخاطب، اعتبار روش، اعتبار منبع، انصاف، انعطاف‌پذیری و شرح صدر، ایجاد فرصت انتخاب، توازن بشارت و انداز، بیان گذشته و حال، پرداختن به اطراف مسئله، پرهیز از تخریب، تمایز، تناسب با ظرفیت مخاطب، دعوت به خیر، سادگی پیام، سرزنش نکردن، شهادت در گفتار، عدم احساس تحمیل، عدم اغراق‌گویی، عدم تعارض پیام‌ها، فروتنی مبلغ در فراگرد اقتناع، قابلیت درک و فهم در مخاطب، محبت، نیازسنجی، وضوح، هماهنگی گفتار و رفتار، و همدلی. در جدول ۱، مفاهیم مستخرج به همراه برخی از منابع آن ذکر شده است.

طراحی الگوی شاخص‌های اخلاقی در کاربست شیوه‌های اقناع در مسائل دینی ❖ ۳۱

جدول ۱. استخراج شاخص‌های اخلاقی اقناع در مرحله کدگذاری باز

| کد | عبارت | مفهوم |
|----|---|---------------------------|
| ۱ | طبق منابع اسلامی، آگاهی‌بخشی در اقناع دینی محوریت دارد (یوسف: ۱۰۸؛ نحل: ۱۲۵؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۴۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۶۷ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۳۲۵). | آگاهی‌بخشی |
| ۲ | طبق آموزه‌های دینی و اخلاقی، در راه تبلیغ و اقناع دینی، تمسخر و تحقیر باطل است و باید احترام مخاطب حفظ شود (انعام: ۱۰۸؛ طه: ۴۳-۴۴؛ پاشنک، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲). | احترام به مخاطب |
| ۳ | از متون دینی استنباط می‌شود که در اقناع، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۷، ص ۳۲۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۴۳؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹). | اعتبار روش |
| ۴ | صاحب‌نظران اقناع معتقدند که اعتبار منبع، یکی از ارکان اقناع است و منبع معتبر باعث افزایش اقناع و مجاب‌سازی می‌شود (جاوید و ادان، ۱۳۹۶، ص ۳۲۹؛ حکیم‌آر، ۱۳۹۰، ص ۲۷۳-۲۷۵؛ اس‌تن، ۱۳۹۶، ص ۱۳۲-۱۳۳ و ۱۴۰ و ۱۶۱؛ میرسعید قاضی، ۱۳۷۵، ص ۴۹). | اعتبار منبع |
| ۵ | بر اساس آموزه‌های دینی و با برداشت از پژوهش‌های اقناعی، مبلغ دینی باید انصاف داشته باشد و این قاعده را فراروی خود قرار دهد که آنچه برای خود می‌پسندد، برای دیگران هم بپسندد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۶۹؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۳). | انصاف |
| ۶ | طبق منابع، با توجه به اینکه مخاطب رکن تعیین‌کننده ارسال پیام است، تنوع مخاطبان، انعطاف‌پذیری در پیش پیام و مبلغ پیام را می‌طلبد (طه: ۲۵؛ مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۱۳۶؛ سورین و تانکادر، ۱۳۹۰، ص ۲۱۱). | انعطاف‌پذیری و شرح صدر |
| ۷ | با مطالعه در متون دینی و منابع ارتباطات به دست می‌آید که مخاطب باید در پذیرش پیام، حق انتخاب داشته باشد (کهف: ۲۹؛ هود: ۲۸؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۲۵-۳۰ و ۱۶۱). | ایجاد فرصت انتخاب |
| ۸ | قرآن به محورهای بشارت و اندرز در تبلیغ دین تصریح کرده است (فاطر: ۲۴؛ احزاب: ۴۵). | بشارت و اندرز |
| ۹ | قرآن به بیان قصص انبیا و امت‌های پیشین پرداخته و بخشی از تاریخشان را با جهت‌گیری خاصی آورده است (هود: ۱۲۰؛ مریم: ۱۶، ۴۱، ۵۱، ۵۴ و ۵۶ آل‌عمران: ۱۳۷-۱۳۸؛ روم: ۹). | بیان گذشته و حال |
| ۱۰ | تخریب، مصادیق مختلفی نظیر استهزا، تمسخر، تحقیر و تهمت دارد و آموزه‌های دینی و اخلاقی از آن برحذر داشته‌اند (فرقان: ۴۱؛ ابراهیم: ۹؛ رهبر، ۱۳۷۱، ص ۲۴۶). | پرهیز از تخریب |
| ۱۱ | پژوهشگران ارتباطات، تمایز از پیام‌های رقیب را از جمله تفاوت‌های تبلیغات اخلاقی با غیراخلاقی می‌دانند (متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۳؛ معتمدزاد، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۱۱۴). | تمایز |
| ۱۲ | طبق منابع دینی، اخلاقی و ارتباطی، پیام باید با ظرفیت مخاطب همسو باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۷؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۲۸ و ۲۰۶). | تناسب با ظرفیت |
| ۱۳ | دعوت به خیر، از محورهای مهم تبلیغ دینی، بلکه از شاخص‌های آن معرفی شده است (آل‌عمران: ۱۰۴؛ مهریزی، ۱۳۹۴، ص ۹۶). | دعوت به خیر |
| ۱۴ | در منابع اقناعی، بر سادگی پیام در جهت فهم آن بسیار تأکید شده است (متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۸؛ حکیم‌آر، ۱۳۹۰، ص ۳۹۹). | سادگی پیام |
| ۱۵ | آموزه‌های اخلاقی اسلام، سرزنش را در فرایند تبلیغ و اقناع دینی بر نمی‌تابند (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۸۴؛ ابن‌ابی‌الدیند، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۴۱). | سرزنش نکردن |
| ۱۶ | متون دینی و منابع ارتباطات گواهی می‌دهند که در مسیر تبلیغ دینی و اقناع مخاطبان، باید شجاع بود و از چیزی نهراسید (احزاب: ۳۹؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۲۹ و ۶۳). | شهادت در گفتار |
| ۱۷ | طبق آیات و احادیث، علمای اسلام بر عدم الزام مخاطب در تبلیغ تأکید می‌کنند. بنابراین اقناع اجباری، اخلاقی نیست (هود: ۲۸؛ کهف: ۲۹؛ بقره: ۲۵۶؛ غاشیة: ۲۱ و ۲۲؛ انسان: ۳). | عدم احساس تحمیل |
| ۱۸ | اغراق، شیوهٔ پروپاگاندايي است و در شأن اقناع نیست (عبدالله‌دراز، ۱۳۸۷، ص ۷۴۹؛ کیا و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). | عدم اغراق‌گویی |
| ۱۹ | از متون دینی، فهم می‌شود که پیام‌های تبلیغی باید غیرمتعارض باشند (تمیمی‌آمدی، ۱۴۱۰، ص ۴۱۰). | عدم تعارض پیام‌ها |
| ۲۰ | با کاوش در قرآن، خودبرتربینی یکی از آفات متقاعدگری دینی است (شعراء: ۲۱۵). | فروتنی |
| ۲۱ | پژوهشگران ارتباطات، قابلیت فهم را از مؤلفه‌های اقناع می‌دانند و اخلاقی بودن آن طبق عقل و نقل صراحت دارد (حکیم‌آر، ۱۳۹۰، ص ۲۶۷ و ۲۹۷؛ اس‌تن، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷ و ۱۸۶). | قابلیت درک و فهم |
| ۲۲ | تأکید قرآن بر محبت، نشانگر تأثیرگذاری آن در اقناع است (آل‌عمران: ۱۵۹؛ طه: ۴۳ و ۴۴). | محبت |
| ۲۳ | پژوهش‌های اقناعی، توجه به نیاز مخاطب را در فرایند اقناع موفق، مؤثر و بلکه لازم می‌دانند ضرورت آن از متون دینی و اخلاقی هم قلیل استخراج است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۳۲۵؛ محسنیان‌راد، ۱۳۸۴، ص ۳۴؛ حکیم‌آر، ۱۳۹۰، ص ۳۳۵). | نیازسنجی |
| ۲۴ | اندیشمندان اقناع معتقدند پیام اقناعی باید واضح باشد و از دوهیولگی پرهیز شود. مطالعه در متون دینی، جهت‌گیری چنین بایستگی را اخلاقی نشان می‌دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۲۹؛ متولی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲). | وضوح و پرهیز از دو هیولگی |
| ۲۵ | آیات و روایات از تبلیغ دینی بدون عمل به شدت نهی کرده‌اند و علمای دینی هم بر این نکته اصرار داشته‌اند که مبلغ باید بالغ بوده، نسبت به پیام اقناعی، عامل باشد (بقره: ۴۳؛ صفا: ۳-۲؛ هود: ۷۸؛ فصلت: ۲۳؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰ و ۱۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۲۰۱). | همانگی گفتار و رفتار |
| ۲۶ | همانندی در بُعد عاطفی و همدلی، یکی از محورهای مهمی است که پژوهشگران در جهت اقناع کارآمد و اثربخش مؤثر می‌دانند (توبه: ۱۲۸؛ ساروخانی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵؛ حکیم‌آر، ۱۳۹۰، ص ۲۸۶؛ اس‌تن، ۱۳۹۶، ص ۱۳۴-۱۳۵). | همدلی |

۲-۳-۴. شاخص‌های اخلاقی اقتناع و کدگذاری محوری

در گام دوم، یعنی با توجه به کدگذاری محوری در تحلیل داده‌بنیاد، مفاهیم مستخرج فوق به‌عنوان نشانگر بر محور اصول اقتناعی شش‌گانه و ذیل آنها مطرح گردید. دلیل تجمیع، رویکرد پژوهش در تعریف اصول و شاخص‌هاست؛ چون اصول به‌معنای قواعد، قوانین، بنیادها و ریشه‌هایند که فروع به آنها برمی‌گردند و قوام می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۰). به همین دلیل، شاخص‌ها به‌عنوان نشانگرهای بنیادها و اصول یادشده و ذیل آنها مطرح می‌گردند.

جدول ۲. استخراج شاخص‌های اخلاقی اقتناع در مرحله کدگذاری محوری

| اصل اخلاقی اقتناع | نشانگرهای اخلاقی مرتبط |
|-------------------|---|
| نیت خیر | انصاف- بشارت و انذار- سرزنش نکردن- فروتنی- محبت- هماهنگی گفتار و رفتار- همدلی |
| صداقت | عدم اغراق‌گویی- عدم تعارض پیام‌ها- هماهنگی گفتار و رفتار |
| شفافیت پیام | آگاهی‌بخشی- بیان گذشته و حال- پرداختن به اطراف مسئله- سادگی پیام- وضوح و پرهیز از دو پهلوگویی |
| استحکام پیام | اعتبار روش- اعتبار منبع- شهامت در گفتار- عدم تعارض پیام‌ها |
| رعایت سطح فهم | انعطاف‌پذیری- تمایز- تناسب با ظرفیت مخاطب- عدم احساس تحمیل- قابلیت درک و فهم- نیازسنجی- همدلی |
| توجه به کرامت | آگاهی‌بخشی- احترام به مخاطب- ایجاد فرصت انتخاب- پرهیز از تخریب- دعوت به خیر |

۳-۳-۴. شاخص‌های اخلاقی اقتناع و کدگذاری گزینشی

در این گام، نشانگرهای مستخرج که بر محوریت اصول اخلاقی اقتناع قرار گرفته‌اند، در قالب پرسش‌نامه هدفمند برای مصاحبه با صاحب‌نظران تنظیم شدند تا نتایج پیش رو جهت تعیین شاخص‌های اخلاقی اقتناع مورد تحلیل واقع شوند. پرسش اصلی فراروی صاحب‌نظران تصریح دارد که آیا نشانگرهای یادشده را به‌عنوان شاخص اخلاقی اقتناع مورد تأیید قرار می‌دهند. آنها همراه با تأیید گزینه‌ها، به اولویت‌سنجی نشانگرها هم اقدام می‌کنند. نتایج نهایی، بر اساس اولویت‌سنجی در جدول ۳، جایگاه هر مورد را معلوم می‌کند.

جدول ۳. کشف شاخص‌های اخلاقی تبلیغ و اقتناع

| کد | نشانگرها | اصل | از مجموع ۲۰ نفر | ۱ | ۲ | ۳ | ۴ | ۵ | ۶ | ۷ | تأیید بدون رتبه | امتیاز |
|----|--------------------------|---------|-----------------|----|---|---|---|---|---|---|-----------------|--------|
| ۱ | هماهنگی گفتار و رفتار | صداقت | ۱۹ | ۱۶ | ۱ | - | ۲ | - | - | - | - | ۱۲۶ |
| ۲ | احترام به مخاطب | کرامت | ۱۹ | ۱۱ | ۵ | - | - | - | ۲ | - | ۱ | ۱۱۱ |
| ۳ | تناسب با ظرفیت مخاطب | سطح فهم | ۱۸ | ۱۰ | ۵ | ۱ | - | - | - | ۱ | ۱ | ۱۰۶ |
| ۴ | وضوح «پرهیز از دوپهلویی» | شفافیت | ۱۷ | ۸ | ۷ | ۱ | - | - | ۱ | - | - | ۱۰۵ |
| ۵ | پرهیز از تخریب | کرامت | ۱۹ | ۷ | ۵ | ۳ | - | ۱ | ۲ | - | ۱ | ۱۰۱ |
| ۶ | هماهنگی گفتار و رفتار | نیت خیر | ۱۷ | ۱۰ | ۵ | - | - | - | - | - | ۲ | ۱۰۰ |
| ۷ | عدم تعارض پیام‌ها | صداقت | ۱۶ | ۹ | ۵ | ۱ | ۱ | - | - | - | - | ۱۰۰ |
| ۸ | ایجاد فرصت انتخاب | کرامت | ۱۶ | ۱۲ | - | ۱ | ۱ | ۲ | - | - | - | ۹۹ |
| ۹ | عدم اغراق‌گویی | صداقت | ۱۶ | ۳ | ۸ | ۵ | - | - | - | - | - | ۹۴ |
| ۱۰ | اعتبار منبع | استحکام | ۱۵ | ۱۱ | ۱ | ۱ | ۱ | ۱ | - | - | - | ۹۳ |
| ۱۱ | همدلی | نیت خیر | ۱۵ | ۵ | ۵ | ۱ | ۲ | ۱ | ۱ | - | - | ۹۳ |
| ۱۲ | انصاف | نیت خیر | ۱۴ | ۶ | ۳ | ۱ | ۱ | ۱ | - | - | ۲ | ۹۳ |
| ۱۳ | سادگی پیام | شفافیت | ۱۶ | ۵ | ۶ | ۲ | - | ۱ | ۱ | - | ۱ | ۸۶ |
| ۱۴ | عدم تعارض پیام‌ها | استحکام | ۱۵ | ۴ | ۷ | ۲ | ۲ | - | - | - | - | ۸۴ |
| ۱۵ | محبت | نیت خیر | ۱۵ | ۶ | ۳ | ۲ | ۳ | - | - | ۱ | - | ۸۳ |

| | | | | | | | | | | | | |
|----|------------------------|---------|----|---|---|---|---|---|---|---|---|----|
| ۱۶ | نیازسنجی | سطح فهم | ۱۴ | ۹ | ۲ | ۱ | - | ۱ | ۱ | - | ۱ | ۸۲ |
| ۱۷ | اعتبار روش | استحکام | ۱۴ | ۸ | ۲ | ۱ | ۱ | ۱ | - | ۱ | ۱ | ۸۰ |
| ۱۸ | آگاهی بخشی | کرامت | ۱۲ | ۸ | ۱ | ۲ | - | ۱ | - | - | - | ۷۹ |
| ۱۹ | شهادت در گفتار | استحکام | ۱۴ | ۳ | ۶ | ۴ | - | - | - | - | ۱ | ۷۷ |
| ۲۰ | آگاهی بخشی | شفافیت | ۱۳ | ۵ | ۴ | ۱ | ۱ | ۱ | ۱ | - | - | ۷۳ |
| ۲۱ | فروتنی | نیت خیر | ۱۴ | ۲ | ۷ | ۱ | ۱ | ۱ | - | ۲ | - | ۷۰ |
| ۲۲ | همدلی | سطح فهم | ۱۱ | ۴ | ۴ | - | ۱ | - | ۲ | - | - | ۷۰ |
| ۲۳ | قابلیت فهم و درک | سطح فهم | ۱۲ | ۷ | ۳ | - | - | - | - | - | ۲ | ۶۷ |
| ۲۴ | دعوت به خیر | کرامت | ۱۲ | ۳ | ۴ | ۳ | - | ۱ | - | - | - | ۶۵ |
| ۲۵ | عدم احساس تحمیل | سطح فهم | ۱۲ | ۴ | ۳ | ۲ | - | ۱ | ۱ | - | - | ۶۲ |
| ۲۶ | انعطاف‌پذیری | سطح فهم | ۱۴ | ۴ | ۴ | ۳ | - | ۱ | - | - | ۱ | ۶۱ |
| ۲۷ | پرداختن به اطراف مسئله | شفافیت | ۱۲ | ۲ | ۲ | ۳ | ۳ | ۱ | - | - | - | ۵۸ |
| ۲۸ | سرزنش نکردن | نیت خیر | ۱۲ | ۲ | ۳ | ۱ | ۱ | ۱ | ۲ | ۱ | ۱ | ۵۱ |
| ۲۹ | بیان گذشته و حال | شفافیت | ۱۰ | - | ۲ | ۴ | ۲ | - | - | - | - | ۴۵ |
| ۳۰ | تمایز | سطح فهم | ۸ | ۱ | ۴ | ۱ | - | - | - | - | - | ۴۲ |
| ۳۱ | بشارت و انذار | نیت خیر | ۹ | ۱ | ۳ | ۲ | - | - | - | - | - | ۴۱ |

طبق آمار و نتایج در جدول ۳ و با تدقیق در نسبت بین نشانگرها با اصول اخلاقی، اکثریت نشانه‌ها به‌عنوان شاخص اخلاقی اقلان تعیین گردید و تنها پنج مورد سرزنش نکردن، بشارت و انذار، بیان گذشته و حال، تمایز و قابلیت درک و فهم، از این مجموعه خارج شدند. البته تأیید یا رد شاخص‌های فوق به‌معنای سازگاری یا ناسازگاری دیدگاه مصاحبه‌شونده با متون دینی نیست؛ بلکه تأیید ایشان به‌معنای اعتبارسنجی بر فهم نگارنده بوده است. فرایند یادشده در روش تحلیل داده‌ها، فارغ از شیوهٔ اجتهادی است.

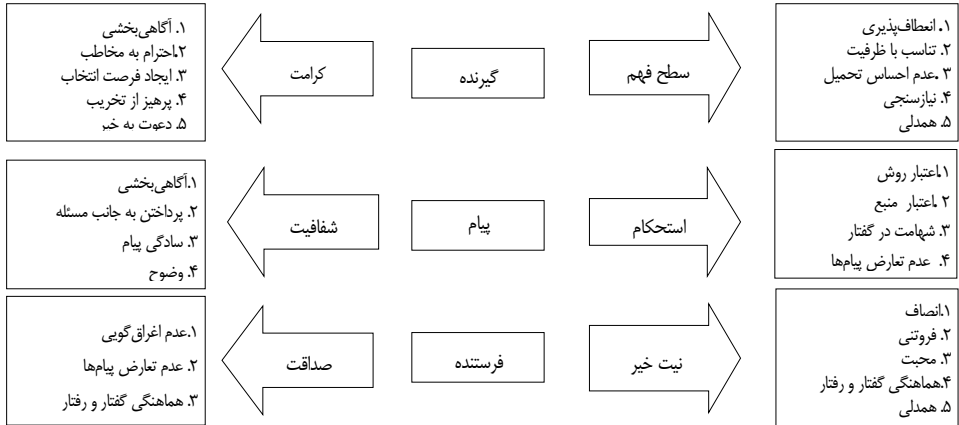
قرار نگرفتن عدم سرزنش به‌عنوان شاخص اخلاقی، به تنوع بیشتر در منابع دینی برمی‌گردد که متون حدیثی از آن نهی مطلق، و حداقل نکوهش اکثری نکرده‌اند. کم‌رغبتی صاحب‌نظران بر چنین محوری نیز، قابلیت شاخص‌نمایی آن را در فراگرد اقلان از دست می‌دهد. بشارت و انذار هم به قابلیت طرح آن در سایر بخش‌های مکانیزم اقلان، نظیر روش‌ها، برمی‌گردد. بیان گذشته و حال نیز از آن جهت به‌عنوان شاخص مطرح نمی‌گردد که در تمام مسائل دینی قابل طرح نیست؛ ضمن آنکه شاخص جامع پرداختن به اطراف مسئله، آن را دربر می‌گیرد. همچنین، تمایز در اقلان، هرچند محور قابل توجهی محسوب می‌شود، به‌عنوان نشانگر و شاخصی اخلاقی در دیدگاه عمدهٔ صاحب‌نظران شناخته شده نیست. اما قابلیت درک و فهم، با آنکه مؤلفهٔ مهمی است و نیمی از تأییدات صاحب‌نظران را در کسب اعتبار با خود همراه ساخته، در جمع‌بندی نهایی، ذیل شاخص تناسب با ظرفیت مخاطب مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

در نهایت، از مجموع نشانگرهای یادشده، با لحاظ پژوهش‌های کتابخانه‌ای و استنادات گستردهٔ قرآنی و روایی و متون اخلاقی، با ملاحظهٔ دیدگاه‌های صاحب‌نظران، ۲۶ شاخص اخلاقی استخراج گردید که پنج مورد مربوط به نیت خیر، سه مورد مربوط به صداقت، چهار مورد مربوط به شفافیت، چهار مورد مربوط به استحکام، پنج مورد مرتبط با رعایت سطح فهم و پنج مورد مربوط به کرامت و تکریم مخاطب است. البته چهار شاخص آگاهی‌بخشی، عدم تعارض پیام‌ها، هماهنگی گفتار و رفتار، و همدلی بر اساس اصول مربوط دو بار تکرار شده‌اند که بر این اساس مجموع شاخص‌ها ۲۲ مورد می‌باشد.

۴-۴. ارائه الگوی شاخص‌های اخلاقی اقناع

با توجه به استخراج اصول و شاخص‌های اخلاقی در فراگرد اقناع دینی، الگوی شماره ۱ جهت سنجش شیوه‌های اقناعی ارائه می‌گردد.

الگوی ۱. الگوی شاخص‌های اخلاقی در فراگرد اقناع دینی



در طراحی این الگوی اخلاقی، نکات ذیل مورد ملاحظه بوده است:

اول آنکه هرچند یک فراگرد اقناعی بر محورهای فرستنده، گیرنده و پیام تبلیغی قرار دارد و برای هر رکن می‌توان مؤلفه‌های گوناگونی را مطرح نمود، درعین حال رویکرد این پژوهش بر معرفی و ارائه الگو بر اساس وظایف اخلاقی فرستنده در هر سه رکن یادشده بنا شده است؛

دوم آنکه در معرفی این الگو، اصول اخلاقی اقناع نقش بنیادین دارند که این اصول شش‌گانه از متون دینی و منابع ارتباطات و بر اساس دیدگاه‌های صاحب‌نظران استخراج گردید؛ اصولی که به صورت مساوی در سه رکن اقناع جای دارد؛

سوم آنکه شاخص‌های اخلاقی، نقش محوری در معرفی الگوی یادشده دارند و حیات الگو بر مدار شاخص‌هاست؛ شاخص‌هایی که با توجه به روش پژوهش تحلیل داده‌بنیاد، ۲۲ مورد می‌باشد؛

چهارم آنکه در الگوی یادشده تمام وجوه ارکان، اصول و شاخص‌های اقناع، ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند و حذف هر کدام موجب نقصان الگو می‌گردد؛

پنجم آنکه در الگوی مورد نظر، هرم مبلغ، پیام و مخاطب مورد ملاحظه است؛ یعنی اگرچه توجه به اصول و شاخص‌های اخلاقی فرستنده پیام لازم است و در امتداد اقناع، مؤلفه‌های حیطة پیام هم ضرورت دارد، اما با توجه به اینکه عملیات اقناع در نهایت به مخاطب برمی‌گردد، باید به اصول و شاخص‌های اخلاقی حیطة مخاطب اهتمام ویژه‌ای صورت بگیرد؛

ششم آنکه ارائه این الگو با هدف سنجش اخلاقی شیوه‌های اقناعی بوده و قابلیت ارزیابی تمام شیوه‌های موجود و بعدی را داراست.

۵. کاربرد الگو در ارزیابی شیوه‌های اقناع

با توجه به اینکه الگوی مورد نظر جهت بررسی اخلاقی شیوه‌های اقناع ارائه گردیده، در ادامه با ملاحظه مدل مستخرج، برخی از شیوه‌های اقناعی مورد سنجش اخلاقی قرار می‌گیرند؛ از این‌رو ابتدا شیوه‌های اقناعی برشماری می‌شوند؛ سپس با الگوی فوق مورد ارزشیابی قرار می‌گیرند. از آنجاکه تحلیل تمام شیوه‌ها در این مجال ممکن نیست، به ارزیابی چند شیوه رایج و پرکاربرد بسنده می‌شود. البته کیفیت گزینش شیوه‌های رایج‌تر در تبلیغات دینی، دغدغه قابل توجهی است که استفاده از روش تحلیل داده‌بنیاد راه را برای کشف شیوه‌های اقناعی رایج‌تر در مسائل دینی هموار نموده است.

۱-۵. شیوه‌های اقناع

در این مجال به کمک روش تحلیل داده‌بنیاد، شیوه‌های رایج‌تر جهت ارزیابی اخلاقی معرفی گردیده‌اند؛ بدین صورت که در گام نخست با تفحص در منابع گوناگون، هفتاد شیوه اقناعی که امکان کاربرد در تبلیغات دینی را دارا بودند، برشماری شدند؛ سپس انبوه شیوه‌ها با مشورت صاحب‌نظران به مجموعه‌ای محدودتر و منسجم‌تر تبدیل گردیدند و در نهایت با فرایند گزینش و به لحاظ داده‌های مستنبط و مصاحبه‌های منظم، پنج شیوه رایج اقناع در مسائل دینی جهت ارزیابی اخلاقی برگزیده شدند.

۱-۵. شیوه‌های اقناع با کدگذاری باز

با مطالعه گسترده در متون مختلف، هفتاد شیوه اقناعی شمارش گردید؛ شیوه‌هایی که اکثریت آنها کاربرد دوگانه مثبت و منفی دارند و هم در چارچوب اخلاق و هم خارج از آن قابل ارائه هستند. این شیوه‌ها قابلیت کاربرد اقناع در مسائل متعدد دینی را دارند و مبلغان دینی آگاهانه یا ناآگاهانه از آنها برای اقناع مخاطبان خود استفاده کرده‌اند. این شیوه‌ها قسیم همدیگر نیستند و چه بسا ممکن است برخی از شیوه‌ها برخاسته از شیوه‌های دیگر و مکمل آنها باشند و بدین جهت در کدگذاری آزاد به صورت مجزا آورده شده‌اند.

شیوه‌های اقناعی هفتادگانه - که در منابع ارتباطی، در متون قرآنی و روایی و با انجام چندین مصاحبه جهت استخراج دقیق‌تر مشاهده شدند - عبارتند از: اخلال در پیام اقناعی مقابل، ارائه پیام سریع، استدلالی، استقرا، استناد به مشاهیر، اصرار بر تقابل با مخاطب، اعتباربخشی، اقناع خودانگیخته، اقناع عملی، القاء الگودهی، امر به معروف و نهی از منکر، امیدآفرینی، ایجاد احساس گناه، ایجاد ترس، ایجاد تعهد، ایجاد

جذاییت جنسی، ایجاد نیاز، برجسته‌سازی، برچسب‌زنی، بزرگ‌نمایی، به‌کارگیری لفظ و لحن مؤثر، بیان از زبان ثالث، پاره حقیقت‌گویی، پیش‌فرض پنهان، تحریف، تدریج، تذکر و یادآوری، ترساندن از بزرگی بزرگان، تشبیه، تصدیق، تصویرسازی، تضاد، تعمیم جذاییت، تقلید، تکرار پیام، تلفیق اعتبار، تلقین، تمثیل، توسل به شوخی، جوسازی، چارچوب‌سازی، چالش مثبت، حرکت از پلهٔ دوم، حرکت از حاشیهٔ تاریک، خطابه و حماسی‌بخشی، خودسوزی، دام موهومات و فریبندگی کمبود، دروغ بزرگ، سکوت، سؤال القایی، شرطی‌سازی، ضدتبلیغ، طرح ناگهانی، فشرده‌سازی، قرینه‌سازی و انتقال، قیاس مع‌الفارق، مباحثه و مناظره، مجادله، مجاورت، مستندسازی، مظلوم‌نمایی، مغالطه، مفروض‌انگاری، موعظه و اندرز اخلاقی، نفی و اثبات، نمادسازی، هم‌اوردطلبی، هم‌رنگی با جماعت، و هنجار معامله به مثل.

۲-۱-۵. شیوه‌های اقناع با کدگذاری محوری

بر اساس روش تحلیل داده‌بنیاد، با مطالعهٔ بیشتر و با انجام مصاحبه‌ها، شیوه‌های همسان و همخوان در یک ردیف قرار گرفتند و با ملاحظهٔ اشتراکات و هم‌ردیفی شیوه‌ها در ملاحظهٔ قالب عام و خاص آنها، و با در نظر گرفتن روش‌های رایج‌تر و پرکاربرد، هفتاد شیوهٔ اقناعی به ۲۵ شیوه کاهش یافت که برخی از شیوه‌ها با چندین شیوه همخوانی و تناسب دارند. شیوه‌های بیست‌وپنج‌گانه بر اساس کدگذاری محوری، عبارتند از: استدلال، استقراء، استناد به مشاهیر، امیدآفرینی، ایجاد احساس گناه، ایجاد ترس، ایجاد تعهد، ایجاد جذاییت جنسی، ایجاد نیاز، برجسته‌سازی، برچسب‌زنی، به‌کارگیری لفظ و لحن مؤثر، پیش‌فرض پنهان، تکرار، تلقین، تمثیل، توسل به شوخی، چالش مثبت، فشرده‌سازی، قرینه‌سازی، مجادله، مغالطه، موعظه، نفی و اثبات، و هم‌رنگی با جماعت.

۳-۱-۵. شیوه‌های اقناع با کدگذاری گزینشی

در گام سوم، ۲۵ شیوهٔ موجود در یک فرایند مصاحبه‌ای با تهیهٔ پرسش‌نامه، به محضر پانزده نفر از اساتید، اندیشمندان و پژوهشگران حوزهٔ ارتباطات عرضه شد که در مراحل قبلی نیز دیدگاه‌هایشان مورد توجه قرار گرفته بود. روش‌هایی که انتخاب شدند، هم ناظر به تبلیغات دینی هستند و هم دارای دو جنبهٔ اقناع مطلوب و نامطلوب‌اند و درعین حال که شهرت اقناعی دارند، امکان کاربرد اخلاقی و ضداخلاقی بودن آنها بالسویه است و قابلیت ارزیابی و داوری اخلاقی در محضر الگوی شاخص‌های اخلاقی اقناع را بدون هیچ‌گونه جهت‌گیری دارا هستند. براین اساس، برای ارزیابی نهایی پنج شیوهٔ مهم‌تر و رایج‌تر انتخاب شد که جدول ذیل نشان‌دهندهٔ تعیین اولویت‌های پنج‌گانه از بین ۲۵ شیوهٔ مهم بر اساس کدگذاری گزینشی است که رتبه‌بندی و امتیازبندی گزینش صاحب‌نظران، بر اساس ضریب معکوس بوده است. شیوه‌های گزینش شده برای ارزیابی اخلاقی عبارتند از: استدلال، تکرار، امیدآفرینی، ایجاد ترس، و ایجاد نیاز.

جدول ۴. شیوه‌های اقناع: مرحله کدگذاری گزینشی

| کد | شیوه‌های اقناعی | مجموع انتخاب‌ها | رتبه ۱ (x۵) | رتبه ۲ (x۴) | رتبه ۳ (x۳) | رتبه ۴ (x۲) | رتبه ۵ (x۱) | امتیاز |
|----|---------------------------|-----------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|--------|
| ۱ | استدلال | ۱۴ | ۷ | ۱ | ۴ | ۲ | - | ۵۵ |
| ۲ | تکرار | ۱۲ | ۵ | ۳ | ۲ | ۲ | - | ۴۷ |
| ۳ | امیدآفرینی | ۱۰ | ۷ | ۱ | ۱ | - | ۱ | ۴۳ |
| ۴ | ایجاد ترس | ۱۰ | ۷ | ۲ | - | - | ۱ | ۴۳ |
| ۵ | ایجاد نیاز | ۱۰ | ۶ | ۲ | ۱ | - | ۱ | ۴۲ |
| ۶ | استناد به مشاهیر | ۹ | ۱ | ۷ | ۱ | - | - | ۲۶ |
| ۷ | ایجاد تعهد | ۸ | ۴ | ۴ | - | - | - | ۲۶ |
| ۸ | برجسته‌سازی | ۹ | ۲ | ۴ | ۳ | - | - | ۲۵ |
| ۹ | استقرا | ۸ | ۳ | ۲ | ۳ | - | - | ۲۲ |
| ۱۰ | تلقین | ۷ | ۳ | ۲ | ۲ | - | - | ۲۹ |
| ۱۱ | توسل به شوخی | ۷ | ۱ | ۵ | ۱ | - | - | ۲۹ |
| ۱۲ | تمثیل | ۸ | ۱ | ۴ | ۱ | - | ۱ | ۲۵ |
| ۱۳ | ایجاد احساس گناه | ۹ | ۲ | ۴ | - | ۳ | - | ۲۴ |
| ۱۴ | مغالطه | ۸ | ۳ | ۱ | ۱ | ۱ | ۲ | ۲۴ |
| ۱۵ | مجادله | ۸ | - | ۲ | ۴ | ۱ | ۱ | ۲۴ |
| ۱۶ | هم‌رنگی با جماعت | ۷ | ۲ | ۱ | ۳ | - | ۱ | ۲۴ |
| ۱۷ | به‌کارگیری لفظ و لحن مؤثر | ۷ | ۳ | - | - | ۳ | ۱ | ۲۲ |
| ۱۸ | نهی و آیات | ۷ | ۱ | ۱ | ۳ | ۲ | - | ۲۲ |
| ۱۹ | برچسب‌زنی | ۶ | ۲ | ۱ | ۲ | ۱ | - | ۲۲ |
| ۲۰ | ایجاد جذابیت جنسی | ۵ | ۱ | ۴ | - | - | - | ۲۱ |
| ۲۱ | موعظه | ۷ | ۱ | ۱ | ۳ | ۱ | ۱ | ۲۱ |
| ۲۲ | پیش‌فرض پنهان | ۷ | ۱ | - | ۲ | ۳ | ۱ | ۱۸ |
| ۲۳ | چالش مثبت | ۶ | ۱ | ۱ | ۱ | ۳ | - | ۱۸ |
| ۲۴ | قرینه‌سازی | ۶ | - | ۱ | ۲ | ۳ | - | ۱۸ |
| ۲۵ | فشرده‌سازی | ۶ | - | - | ۲ | ۲ | ۲ | ۱۲ |

۲-۵. ارزیابی اخلاقی شیوه‌های اقناع

با توجه به الگوی شاخص‌های اخلاقی اقناع، تمام شیوه‌های اقناعی قابل ارزشیابی اخلاقی‌اند که در این مجال پنج شیوه برگزیده اقناعی در مسائل دینی مورد سنجش اخلاقی قرار می‌گیرند. ارزیابی شیوه‌ها توسط الگوی شاخص‌ها، ضوابطی را فراروی ما قرار می‌دهد که آن ضوابط، عیار اخلاقی بودن و ضداخلاقی بودن هر شیوه را مشخص می‌کنند. تحلیل و ارزیابی شیوه‌ها با سنجش شاخص‌ها تفصیل می‌طلبند؛ درعین حال به صورت کاملاً فشرده به آنها پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۵. ارزیابی اخلاقی شیوه استدلال

شیوه استدلال به‌عنوان نخستین شیوه پرکاربرد و یکی از بهترین روش‌های تبلیغی-اقناعی است که شخص را به صورت مستقیم به تعقل و تفکر وامی‌دارد. حکمت و برهان، قوی‌ترین گونه‌های استدلال است که در منابع دینی بدان تصریح شده است و مغالطه، سفسطه و توجیه‌گری، شبه‌استدلال‌هایی هستند که در همین روش جای می‌گیرند. در ارزیابی اخلاقی شیوه استدلال با نگاه به شاخص‌های اخلاقی مرتبط، ضوابط ذیل به دست می‌آید:

ذات مثبت استدلال به آن ارزش می‌دهد؛ اما اگر استدلال از قالبش خارج شود و به شبه‌استدلال‌هایی تبدیل گردد که از طریق آویخته شدن به استدلال درصدد تأثیرگذاری باشند، دیگر ارزش اخلاقی ندارد. بنابراین، استدلال باید محکم و متقن باشد؛ یعنی هم چپش منطقی داشته و هم از محتوای غنی برخوردار باشد و در صورت استناد، به منابع معتبر تمسک شود. اقامهٔ دلیلی که در شکل و محتوا ضابطه‌مند نباشد، ارزشمند نیست و اگر اقناع‌گر عامدانه مرتکب چنین عملی شود، کاری ضداخلاقی انجام داده است. همچنین با توجه به ذات استدلال، که برای شناخت بهتر و تبیین بیشتر است، اگر کاربرست استدلال با آگاهی‌بخشی همراه نباشد، فایدهٔ اخلاقی بر آن بار نخواهد شد. شاخص دعوت به خیر نیز از جمله مواردی است که استدلال را ارزشمند می‌نماید و استدلال ارزشمند، استدلالی است که غایت خیر در پی داشته باشد و اگر اقامهٔ دلیل، دعوت به شر را نتیجه دهد، ارزشمند نیست. نشانگر همدلی با مخاطبان در مسیر تبلیغ دینی نیز غالباً باعث می‌شود استفاده از استدلال‌های خشک و پیچیده ممنوع باشد. همچنین اگرچه مراعات بی‌طرفی با استدلال همخوانی دارد، درعین حال دفاع از حقیقت با شیوهٔ استدلال، کاری ضداخلاقی نیست و بلکه تبلیغ دینی چنین محوری را می‌طلبد. البته اگر دفاع از حقیقت، کاربرد شیوهٔ استدلال را اخلاقی می‌سازد، از دیگر ضوابطی که در نگاه به شاخص‌ها به دست می‌آید، این است که چون ساختار تبلیغ ناهمگون سبب سلب اعتماد مخاطب می‌شود و هدف اقناع را تأمین نمی‌کند، کاربرد استدلال‌های متعارض صحیح نیست و ناروا بودن کاربرد استدلال‌های متعارض در تبیین دینی، به دلیل ایجاد بدبینی در مخاطب، نامطلوب‌تر است. همچنین برخلاف استدلال‌های ساده و همگانی که به راحتی با مخاطب ارتباط برقرار می‌کنند، استفاده از استدلال‌های غیرشفاف و پیچیده - که مخاطب را سردرگم می‌کنند - دارای ارزش اخلاقی نیست. از دیگر شاخص‌های مهمی که جایگاه شیوهٔ استدلال را مشخص می‌نماید، نشانگر ایجاد فرصت انتخاب است. از این‌رو، استدلال اخلاق محور آن است که به مخاطب فرصت انتخاب دهد و اگر استدلال به گونه‌ای طراحی و عملیاتی شود که تحمیلی باشد، ارزش اخلاقی ندارد؛ و آخر اینکه استدلال با پردازش به اطراف مسئله و روشنگری نسبت به آن، مورد تحسین اخلاق اسلامی است؛ اما استدلال مبتنی بر حواشی، از ارزش اخلاق دینی برخوردار نیست.

۲-۵. ارزیابی اخلاقی شیوهٔ تکرار

تکرار پیام، دومین شیوهٔ پرکاربرد اقناعی است که با مواردی نظیر امر به معروف و نهی از منکر، تلقین، تداعی معانی، و تذکر و یادآوری در جهات متعدد همخوانی و تشابه معنایی دارد. شیوهٔ یادشده نیز کارکردی دوجبه‌ای دارد و نگاه به شاخص‌های اخلاقی اقناع، میزان اخلاقی بودن یا ضداخلاقی بودن آن را معلوم می‌کند و ضوابطی را نتیجه می‌دهد. از جمله نتایج در ملاحظهٔ الگوی شاخص‌ها با شیوهٔ تکرار، ضابطهٔ پیام غیرملاط‌آور است؛ زیرا زمانی که نیت مبلغ دینی خیر است، در کاربرست شیوهٔ تکرار نهایت انصاف و همدلی را خواهد داشت تا مخاطب به فهم درست از پیام برسد و درعین حال خسته نشود. پیام‌های ملاط‌بار اخلاقی نیستند. البته اگر شیوهٔ تکرار سبب پردازش بهتر پیام گردد،

استفاده از آن ارزشمند است. تناسب با ظرفیت مخاطب، شاخص مرتبط دیگری است که اخلاقی بودن این شیوه را معلوم می‌نماید؛ یعنی تکرار پیام باید متناسب با ظرفیت مخاطب باشد و آستانه تحمل او در نظر گرفته شود. همچنین تکرار پیام اقناعی نباید فرصت انتخاب را از مخاطب بگیرد و باعث تحمیل پیام گردد. استفاده از تکرار با رویکرد بارش فکری، ارزشمند، و با توسل به یورش فکری، ضداخلاقی است. حتی اگر کاربرد این شیوه سبب احساس تحمیل در مخاطب هم بشود، از جایگاه اخلاقی برخوردار نخواهد بود. همچنین با توجه به شاخص اخلاقی عدم اغراق، اگر با تکرار پیام در مطلب اقناعی، برجسته‌سازی و بزرگ‌نمایی بیش از ظرفیت پیام به وجود آید، اخلاقی نیست.

۳-۲-۵. ارزیابی اخلاقی شیوه امیدآفرینی

امیدآفرینی از دیگر شیوه‌هایی است که علاوه بر جایگاه والا در آیات و روایات، کاربرست پررنگی در تبلیغات دارد. با استفاده از این روش، حیطة انگیزه‌ها و تمایلات مخاطبان تحریک می‌گردد و آنها نسبت به مسئله مورد نظر تشویق و ترغیب می‌شوند. هر چند امیدآفرینی، ذاتی مثبت و هویتی مطلوب دارد و داوری آن حتی با شاخص‌های اخلاقی اقناع دشوار است، ولی عدم ملاحظه ضوابط پیش رو آن را از ارزش ذاتی‌اش خارج می‌کند.

از جمله ضوابط بسیار مهم این است که تبشیر کاملاً اخلاقی است و یأس و قنوط را از مخاطب می‌زداید. از این رو، در صورتی که کاربرد این شیوه، کارکرد بشارت را تأمین نکند، استفاده از آن دارای توجیه نیست. دیگر آنکه کاربرست شیوه امیدآفرینی باید منطقی باشد تا امید کاذب ایجاد نشود و اگر استفاده از آن منجر به دلخوشی خیالی مخاطب گردد، با آموزه‌های دینی منافات دارد. در واقع، امیدوارسازی افراطی که تناسب و توازن بشارت و انذار را از بین می‌برد، به دلیل منافات با مبانی دینی، ارزش اخلاقی خود را از دست می‌دهد. شاخص دعوت به خیر نیز مؤید این ضابطه است؛ توضیح آنکه ذات امید، خیر، و غایت امیدآفرینی هم خیر است؛ در عین حال اگر کاربرد شیوه امیدآفرینی دعوت به شر باشد، اقناعی اخلاقی نیست. دو شاخص هماهنگی گفتار و رفتار و هماهنگی پیام‌های اقناعی نیز سنجه مهمی در شیوه امیدآفرینی است؛ بدین گونه که امیدبخشی در تبلیغ و اقناع مسائل دینی به‌عنوان یک عملکرد باید با سایر عملکردهای مبلغ دینی هماهنگ باشد تا اثرگذار شود. همچنین استفاده از شیوه یادشده نباید پیام را به گونه‌ای به مخاطب بفهماند که با سایر پیام‌های دینی متعارض شود.

۳-۲-۴. ارزیابی اخلاقی شیوه ایجاد ترس

ایجاد ترس نیز از شیوه‌های پرکاربرد و دوگانه است که قرآن جنبه اخلاقی آن را مورد توجه قرار می‌دهد، از آن به انذار یاد می‌کند. چنین ایجاد ترسی منطقی و مطلوب است که در مقابل ترس‌های موهوم با استفاده از شگردهای نامطلوب قرار دارد؛ و ایجاد رعب و وحشت و تهدیدهای مختلف، از جمله شگردهای نادرست ترساندن هستند. از این رو، ارزیابی شیوه ایجاد ترس با الگوی شاخص‌های اخلاقی اقناع، راه‌های اخلاقی کاربرست آن از بیراهه‌های ضداخلاقی را تفکیک می‌نماید و ضوابطی را نتیجه می‌دهد.

با توجه به شاخص روش معتبر، ترساندن از هر راهی درست نیست و ایجاد ترس با وسایط، قالب‌ها و مسیرهای ضداخلاقی، نادرست است. همچنین با لحاظ شفافیت پیام، اگر جهت استفاده از شیوه ایجاد ترس معلوم و مشخص نباشد و مبلغ مرموزانه مخاطب را ترساند تا او به‌واسطه پیچیدگی‌های ایجادشده محکوم به پذیرش گردد، چنین ترساندنی شایسته نیست. انذار قرآنی و ترساندن اخلاقی، اهدافی شفاف دارد که در پیام متبلور است. مکمل دو سنجه یادشده شاخص آگاهی‌بخشی است؛ یعنی اگر شیوه ایجاد ترس با آگاهی‌بخشی ملازم باشد تا انگیزه‌های مخاطب نسبت به مسئله درگیر شود و بهبود یابد، ارزشمند است. ترساندنی که نه‌تنها انگیزه‌های مخاطب را فعال نکند، بلکه وی را به انزوا و انفعال بکشانند دارای ارزش اخلاقی نیست. اصولاً استفاده از شیوه ایجاد ترس نباید مخاطب را دچار اجبار و حتی احساس اجبار کند؛ بلکه ترس برای به تأمل واداشتن مخاطب پیرامون آن مسئله است. ترساندنی که مانع تفکر و تصمیم‌گیری مخاطب باشد و حق انتخابش را بگیرد، ارزش اخلاقی ندارد. این ضابطه، در نگاه به شاخص ایجاد فرصت انتخاب به دست می‌آید. شاخص‌های دیگری نیز ضوابط فوق را استخراج می‌کنند؛ بدین‌گونه که در کاربست شیوه ایجاد ترس، باید تناسب و توازن بشارت و انذار رعایت شود؛ اگر در ترساندن افراط شود، به‌گونه‌ای که ناامیدی بر انسان غلبه کند، مذموم است. همچنین بر اساس شاخص احترام، کاربرد ترس که با بی‌حرمتی مخاطب همراه شود، اخلاقی نیست. آخرین شاخص مرتبط، هماهنگی گفتاری و رفتاری است. براین‌اساس، اندازهایی ارزش اخلاقی دارند و اثر مطلوب می‌گذارند که متعلق ترس ابتدا در خود اقعان‌کننده اثر گذاشته باشد.

۵-۲-۵. ارزیابی اخلاقی شیوه ایجاد نیاز

ایجاد نیاز، به‌عنوان پنجمین شیوه اقناعی رایج، نیازها را مورد توجه قرار می‌دهد و از این طریق مخاطب به پذیرش چیزی ترغیب یا وادار می‌شود. البته باید در عنوان این شیوه بازآفرینی صورت داد و بین نیاز و احساس نیاز تمایز قائل شد. در واقع انسان‌ها در طول زندگی با نیازهای گوناگونی مواجه‌اند که رفع نیازهایشان با ایجاد امیال و احساسات مرتبط با هر نیاز همراه است؛ یعنی اگر نیازی به وجود می‌آید، همراه با رفع نیاز، میل و خواستن ایجاد می‌شود و شخص در جهت برآورده شدن آن می‌کوشد. بنابراین، اگرچه احساس نیاز برخاسته از هر نیازی است، اما آنها دو واقعیت جدا از یکدیگرند. به نظر می‌رسد آن چیزی که متقاعدگران درصدد ایجاد آن در مخاطبان هستند، نیاز نیست؛ بلکه احساس نیاز است. نیازها از طرف دیگران ایجادشده نیستند؛ بلکه دیگران می‌توانند مطابق با این نیازها، احساسات و تمایلات مخاطبان را تحریک کنند یا مخاطبان را به نیازهای درونی‌شان متوجه سازند و در جهت برآورده شدن آنها بکوشند. اگر مخاطبان در برخورد با پیام اقناعی احساس کنند پذیرش نگرش جدید، نیازی از آنها را برآورده می‌کند، به پیام مورد نظر ترغیب می‌شوند. با این توضیح، شیوه یادشده با نگاه به الگوی شاخص‌های اخلاقی سنجیده می‌شود که ضوابط زیر را نتیجه می‌دهد:

با توجه به شاخص تناسب با ظرفیت مخاطب، این نتیجه به دست می‌آید که اگر پاسخ به نیاز به تناسب ظرفیت مخاطب نباشد یا ایجاد احساس، خارج از طبیعت نیاز بوده، در چارچوب آن نباشد، ارزشمند نیست؛ بلکه اگر فرستنده

پیام اقلان به عمد دست به چنین کاری بزند، اقلان وی ضد اخلاقی خواهد بود. به علاوه اگر کاربرد این شیوه به گونه‌ای باشد که مخاطب با جبر و تحمیل روبرو شود، اخلاق مدارانه نیست. همچنین اگر کاربری شیوه ایجاد احساس نیاز منجر به تحریک احساسات بیشتر از اندازه نیاز گردد، در واقع امیال کاذب ایجاد می‌شود و ضررهایی که در واکنش مخاطب نسبت به امیال کاذب به وجود می‌آید، بسیار زیاد و گاهی جبران‌ناپذیر خواهد بود؛ از این رو ایجاد احساس نیاز به صورت اغراق‌آمیز ضد اخلاقی است. در آخرین شاخصی که ملاک ارزیابی شیوه ایجاد نیاز قرار گرفته است، این نتیجه به دست می‌آید که ایجاد احساس نیاز و تأمین نیاز با غایتی مطلوب، ارزشمند است؛ در غیر این صورت، کاربرد این روش با غایتی نامطلوب، قطعاً اخلاقی نیست.

۶. نتیجه‌گیری

بنای این پژوهش بر این قرار گرفته است که با توجه به شیوه‌های متعدد اقلان، چگونه و با چه سازوکاری می‌توان آنها را از حیث مطلوبیت و نامطلوبیت از هم تفکیک نمود. الگوی شاخص‌های اخلاقی، الگویی است که می‌تواند روش‌های اقلان را ارزیابی کند؛ شیوه‌های اخلاقی را از شگردهای نامطلوب متمایز نماید یا دست‌کم مرز ارزشمندی و ضد ارزشی هر شیوه را مشخص سازد؛ که در این مقاله پنج شیوه مورد تحلیل واقع شده است. به دلیل اکتشافی بودن مسائل مربوط به موضوع، روش تحقیق بر اساس تحلیل داده‌بنیاد قرار گرفت؛ بدین گونه که بر اساس منابع مختلف، مفاهیمی استخراج شدند و داده‌های مستخرج طی فرایند مصاحبه با صاحب‌نظران مورد تحلیل و تدقیق قرار گرفتند و نتایج نهایی به دست آمده است.

نتایج نهایی که از برآورد کلی پژوهش به دست آمد، در پنج مورد قابل ارائه است:

اول آنکه الگوی شاخص‌های اخلاقی برای ارزیابی اخلاقی شیوه‌ها، به معنای رد آنها نیست؛ چه بسا شیوه‌هایی که با داورهای اخلاقی محو نمی‌شوند؛ بلکه ارزش‌های ذاتی آنها بروز داده می‌شود؛ دوم آنکه هر چند بنای پژوهش حاضر بر مبلغ و پیام اقلان وی قرار گرفته است، اما کاربرد روش پژوهشی تحلیل داده‌بنیاد سبب شد اصول اخلاقی در اقلان دینی به طور مساوی در هر سه محور ارتباطی پیام، فرستنده و گیرنده استخراج گردد و چنین یافته‌ای حکایتگر اهمیت هر سه حوزه اقلان یادشده است؛ سوم آنکه هر چند در الگوی فوق، سه محور ارکان، اصول و شاخص‌های اقلان رابطه تنگاتنگی دارند و همین رابطه نشانگر دقت در ارائه الگوست و ظرفیت داورهای تمام شیوه‌های موجود را دارد، در عین حال الگوی یادشده قابلیت اصلاح و تکمیل را داراست؛

چهارم آنکه با الگوی به دست آمده می‌توان مبدع و طراح آن دسته از روش‌های اقلان بود که در عین کارآمدی و اثربخشی، از همان ابتدا اخلاقی هم باشند؛

پنجم آنکه با ملاحظه الگوی اخلاقی یادشده، اساساً اقلان با اسکات متفاوت خواهد بود و در ابداع شیوه‌ها باید به این نکته توجه خاصی نمود.

منابع

نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه و شرح فیض الاسلام، تهران، فقیه.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

ابن شعبه حرائی، حسن، ۱۳۶۳، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، قم، جامعه مدرّسین.

ارنسون، الیوت، ۱۳۸۹، روان شناسی اجتماعی، ترجمه حسین شکرکن، تهران، رشد.

اس تن، الکسیس، ۱۳۹۶، نظریه‌ها و پژوهش‌های ارتباط جمعی، ترجمه نعیم بدیعی، تهران، همشهری، محمدحسین الیاسی، ۱۳۸۸،

«مبانی نظری و عملی اقناع و مجاب‌سازی»، مطالعات بسیج، ش ۴۵، ص ۴۱-۷۱.

فرام بستانی، فواد، ۱۳۷۵، فرهنگ ابجدی، تهران، اسلامی.

آدمی، محمد، ۱۳۹۳، اصول حقوق ارتباطات در اسلام، تهران، دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.

بوسلیکی، حسن، ۱۳۹۱، «اخلاق تبلیغ دین در عصر حاضر؛ ارزش‌ها و معضله‌ها: بایسته‌های اخلاقی تبلیغ دین از منظر آیت‌الله

جوادی آملی»، اسراء، ش ۱۳، ص ۱۷۱-۲۰۱.

پاشنک، نسترن و مسعود تارانتاش، ۱۳۹۳، «بررسی مدلی به منظور ارزیابی کیفیت اصول اخلاقی در ارتباطات اقناعی»، مطالعات

رسانه‌ای، ش ۲۶، ص ۱۲۷-۱۳۸.

پراتکینس، آنتونی و الیوت آرسون، ۱۳۷۹، عصر تبلیغات؛ استفاده و سوءاستفاده روزمره از اقناع، ترجمه محمدصادق عباسی، تهران، سروش.

تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۴۱۰ق، غررالحکم و دررالکلم، قم، دارالکتاب الإسلامی.

تهرانی، مجتبی، ۱۳۸۵، اخلاق الهی، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی.

جاوید، گارث و ویکتوریا ادانل، ۱۳۹۶، تبلیغات و اقناع، ترجمه حسین افخمی، تهران، همشهری.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶-۱۳۸۹، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۸-۱۳۸۹، تسنیم، قم، اسراء.

_____، ۱۳۸۸، تسنیم اندیشه: دفتر اول، قم، اسراء.

جی استربرگ، کریستین، ۱۳۸۴، روش‌های تحقیق کیفی در علوم اجتماعی، ترجمه احمد احمدپور و علی شمعی، یزد، دانشگاه یزد.

حسن زاده، رضا، ۱۳۸۵، روش‌های تحقیق در علوم رفتاری، تهران، ساوالان.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، ۱۳۷۱، نرم‌افزار حدیث ولایت «مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای»، قم،

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

حقیقی، رضا، ۱۳۸۶، فرهنگ و دیپلماسی، تهران، المهدی.

حکیم آرا، محمدعلی، ۱۳۹۳، ارتباط متقاعدگرایانه در تبلیغ، تهران، سمت.

_____، ۱۳۹۰، ارتباطات متقاعدگرایانه و تبلیغ، تهران، سمت.

رهبر، محمدتقی، ۱۳۷۱، پژوهشی در تبلیغ، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

زمخشری، محمود، ۱۳۸۶، مقدمه الأدب، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

ساروخانی، باقر، ۱۳۸۳، «اقناع، غایت ارتباطات»، مجله نامه علوم اجتماعی، ش ۲، ص ۹۳-۱۱۶.

سلیمی، مجید و همکاران، ۱۳۸۷، «طراحی و ساخت مقیاس مجموع نمرات لیکرت با رویکرد پژوهشی در مدیریت»، دانش

مدیریت، ش ۸۰، ص ۴۱-۶۰.

سورین، ورنر و جیمز تانکارد، ۱۳۹۰، نظریه‌های ارتباطات، ترجمه علیرضا دهقان، تهران، دانشگاه تهران.

طراحی الگوی شاخص‌های اخلاقی در کاربست شیوه‌های اقناع در مسائل دینی ❖ ۴۳

- صنایع، محمد، ۱۳۸۴، «درآمدی کوتاه بر ظرفیت‌ها و شاخصه‌های توسعه فرهنگی»، *اندیشه انقلاب اسلامی*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۲۱۹-۲۳۰.
- صوفی، بامداد و همکاران، ۱۳۸۶، «نگرش‌سنجی در مطالعات مدیریت از طریق تدوین مقیاس لیکرت»، *مطالعات مدیریت*، ش ۵۴، ص ۸۷-۱۰۶.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عبدالله دراز، محمد، ۱۳۸۷، *آیین اخلاق در قرآن*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- فلیک، اووه، ۱۳۸۷، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نشر نی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۶ق، *تفسیر الصافی*، تهران، صدر.
- کاویانی، محمد، ۱۳۸۷، *روان‌شناسی تبلیغات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کلینی، محمد، ۱۴۰۱۷ق، *کافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- کیا، علی اصغر و همکاران، ۱۳۹۴، «تحلیل پروپاگاندای شبکه تلویزیونی صدای آمریکا در قبال جمهوری اسلامی ایران؛ مورد مطالعه برنامه پارازیت»، *مطالعات قدرت نرم*، ش ۱۳، ص ۱۲۷-۱۵۵.
- مارشال، کاترین و راس من گرچن، ۱۳۷۷، *روش تحقیق کیفی*، ترجمه علی پارسایان و محمد اعرابی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- متولی، کاظم، ۱۳۸۴، *افکار عمومی و شیوه‌های اقناع*، تهران، بهجت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محسنیان‌راد، مهدی، ۱۳۸۴، «بازار پیام و آینده ارتباطات میان فرهنگی»، *علوم اجتماعی*، ش ۳۱، ص ۱-۳۷.
- محمدپور، احمد، ۱۳۸۹، *روش در روش؛ درباره ساخت معرفت در علوم انسانی*، تهران، جامعه‌شناسان.
- محمدی‌ری شهری، محمد، ۱۳۸۷، *تبلیغ بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ*، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم‌افزار حدیث ولایت: «مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای».
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۱، «نقش نیت در ارزش اخلاقی»، *معرفت و حیاتی*، دوره دوم، ش ۲، ص ۸۱-۱۰۴.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۴، *راه و راهنماشناسی «معارف قرآن»*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معتدزاده، کاظم، ۱۳۸۷، «مبانی و اصول تبلیغات سیاسی»، *رسانه*، ش ۷۵، ص ۷۹-۱۱۴.
- مکارم‌شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مولانا، حمید، ۱۳۸۷، *اطلاعات عالم‌گیر و ارتباطات جهانی*، ترجمه محمدحسین برجیان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مهدوی‌کنی، محمدرضا، ۱۳۸۴، *نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مهریزی، مهدی، ۱۳۹۴، *شاخص‌های دینداری*، تهران، علم.
- میرسعید قاضی، علی، ۱۳۷۵، «اقناع و تبلیغ»، *هنر هشتم*، پیش شماره ۲، ص ۴۶-۵۳.
- ویمر، راجر دی و جوزف آر. دومنیک، ۱۳۸۹، *تحقیق در رسانه‌های جمعی*، تهران، سروش.
- هاشمی شاهرودی، محمود و جمعی از مؤلفان، ۱۴۲۶ق، *فقه اهل‌بیت علیهم السلام*، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

شیوه‌های کارآمد نظارت اجتماعی و زمینه‌های آن در نهج‌البلاغه

karimii Mahmoud@gmail.com

محمود کریمی / دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)

aleali.mahnaz@gmail.com

مهناز آل علی / دانشجوی دکتری علوم نهج‌البلاغه پیام‌نور واحد تهران جنوب

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۲۰

چکیده

اهمیت نظارت اجتماعی به‌منظور جلوگیری از انحراف افراد و گروه‌ها در جامعه اسلامی، با توجه به توصیه‌های موجود در متون دینی و تنوع طرق آن، اعم از نظارت الهی، فردی، سازمانی و همگانی روشن می‌گردد. بخشی از نظارت همگانی که برخاسته از مسئولیت آحاد جامعه در قبال یکدیگر است، در قالب دو فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» تبلور می‌یابد. به‌رغم اهمیت بحث و تلاش فراوان در این زمینه، به نظر می‌رسد امر به معروف و نهی از منکر به طرق فقهی و سنتی تأثیر لازم و کافی را بخصوص در میان نسل جوان ندارد. از این‌رو، این پژوهش با توجه به آموزه‌های نهج‌البلاغه، به دنبال یافتن شیوه‌هایی بدیع و کارآمد در نظارت اجتماعی، در کنار امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم فقهی آن است که البته آثار و نتایج مورد انتظار از امر به معروف و نهی از منکر را نیز با خود دارد. با واکاوی در نهج‌البلاغه درمی‌یابیم، علاوه بر امر و نهی مستقیم به‌عنوان یکی از شیوه‌های نظارت اجتماعی، امام (ع) به شکل غیرمستقیم، افراد را به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها منع می‌کند. روش غیرمستقیم بر اساس زمان، مکان، و مخاطب، به انتهای مختلف ترغیب، توبیخ، دعا، نفرین، ابراز شگفتی، بیان پرسش، موعظه و... توسط امام علی (ع) استفاده شده است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، شیوه‌های مختلف نظارت و کنترل اجتماعی را در نهج‌البلاغه بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، نظارت اجتماعی، روش مستقیم نظارت، روش‌های غیرمستقیم نظارت.

۱. بیان مسئله

خداوند به‌عنوان اولین ناظر اجتماعی می‌فرماید: «ای مردم! آنچه در زمین است از حلال و پاکیزه، تناول کنید و از وسوسه‌های شیطان پیروی نکنید؛ محققاً شیطان برای شما دشمن آشکاری است» (بقره: ۱۶۸). مکتب انسان‌ساز اسلام از پیروانش می‌خواهد در چارچوب نظارت اجتماعی، یکدیگر را به انجام کارهای پسندیده دعوت کنند و از کارهای ناپسند بازدارند تا ارزش‌ها در جامعه ترویج شود و از ضد ارزش‌ها ممانعت به عمل آید. اهمیت موضوع تا حدی است که خداوند مسلمانان را به‌واسطهٔ انجام این عمل، بهترین امت معرفی می‌کند و امیرمؤمنان علیؑ تمام کارهای نیک و حتی جهاد در راه خدا را در برابر «امر به معروف و نهی از منکر» همچون قطره‌ای در مقابل دریاها می‌پیماید.

سلامت جامعه در گرو حضور و نظارت همه‌جانبهٔ آحاد مردم در تمامی امور است. اسلام با دو فریضهٔ «امر به معروف و نهی از منکر» بر این حضور و نظارت تأکید دارد. با طرح این دو فریضه، توده‌ها اصلاح، سلامت دین و دنیا تضمین و شریعت برپا می‌شود و جامعه از انحراف و انحطاط مصون می‌ماند.

نظارت و کنترل به‌منظور جلوگیری از انحرافات فردی و اجتماعی، هر چند در تمامی جوامع مدخلیت دارد، در جامعهٔ اسلامی که الگوی اکمل برای امت‌ها و جوامع دیگر است، با حساسیت بیشتری دنبال می‌شود. در قرآن کریم، «امر به معروف و نهی از منکر» در کنار اقامهٔ نماز و ایتای زکات، سومین فریضهٔ اصلی دین و ویژگی مؤمنان و جامعهٔ دینی محسوب می‌شود. تعبیر «بهترین امت» در قرآن، برای امتی به کار رفته است که «امر به معروف و نهی از منکر» می‌کنند (آل عمران: ۱۱۰). اسلام به‌عنوان آخرین حلقهٔ زنجیرهٔ تکامل ادیان، عنایت ویژه‌ای به سلامت جامعه به‌عنوان یک نهاد مستقل دارد. از این رو، کامل‌ترین احکام را در ابعاد زندگی فردی و اجتماعی ارائه نموده است. «امر به معروف و نهی از منکر» از جمله مهم‌ترین اهرم‌های نظارتی در سالم‌سازی جامعه می‌باشد؛ چنان‌که ابزاری برای اصلاح نقاط ضعف و آسیب‌های مردم و مسئولان به‌منظور حفظ و تداوم ارزش‌ها و فضائل اخلاقی، با بیشترین تأثیر در سلامت، سعادت و طهارت جامعه محسوب می‌شود.

به‌رغم اهمیت موضوع و تلاش فراوان، در مسیر رسیدن به نظارت مطلوب در جامعه موانع زیادی وجود دارد. برای مثال، منحصر بودن نظارت اجتماعی به امر به معروف و نهی از منکر مرسوم - که نوعاً به‌طور صریح و مستقیم انجام می‌شود - و نیز عدم خلاقیت و انعطاف در به‌کارگیری روش‌های دیگر، باعث شده است امر به معروف و نهی از منکر تأثیر و کارایی لازم به‌ویژه برای جوانان را نداشته باشد. لذا از **نهج‌البلغه** - کتابی برای ساختن و تربیت انسان - به‌عنوان منبع اصلی این پژوهش استفاده می‌شود تا بر اساس آن، شیوه‌های بدیع و کارآمد در زمینهٔ نظارت و کنترل اجتماعی از طریق واکاوی کلام امام علیؑ و با استناد به سیرهٔ عملی آن حضرت استخراج گردد. بدین ترتیب، پرسش اصلی مقاله این است: امامؑ چه شیوه‌هایی از نظارت و اصلاح اجتماعی را به‌طور غیرمستقیم برای مخاطبان خود به کار گرفته و چگونه این شیوه‌ها در **نهج‌البلغه** منعکس شده است؟

۲. پیشینه تحقیق

آیات و روایات متعدد در زمینه «نظارت اجتماعی» و تأکید بر موضوع امر به معروف و نهی از منکر، به‌منظور حفظ و صیانت جامعه و فرد از انحرافات احتمالی، انگیزه کافی را برای عده‌ای فراهم آورده است تا به این موضوع مهم بپردازند. کتب حدیثی، تفاسیر و شروح مختلف شیعه و سنی ذیل آیات و روایات مربوطه، و ده‌ها اثر دیگر-کتب، پایان‌نامه و مقاله- از جمله این کارهایند، که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

مهم‌ترین کتاب‌های نوشته شده در این زمینه عبارتند از:

۱. *امر به معروف و نهی از منکر*، اثر *محسن قرائی* (۱۳۷۷): این کتاب بعد از بیان جایگاه «امر به معروف و نهی از منکر»، به تبعات ترک آن و در ادامه، وظایف آمرین و ناهیان، شیوه‌های امر به معروف و نهی از منکر، و در آخر به انواع معروف‌ها و منکرها می‌پردازد.

۲. *جامعه برتر، امر به معروف و نهی از منکر در سیره امام علی*، اثر *محمد عابدی* (۱۳۸۰): این کتاب به مراتب و موانع نهی از منکر، راهکارهای پیشگیری از منکر، پیکار با منکر و قاطعیت در برابر آن می‌پردازد.

۳. *امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی*، اثر *مایکل کوک* (۱۳۸۴): نویسنده بر این سؤال متمرکز می‌شود که چرا «امر به معروف و نهی از منکر» در فرقه‌های مختلف اسلامی به شکل‌های متفاوت درآمد است. وی ابتدا به بررسی آیات مربوطه می‌پردازد؛ و سپس نظر مفسران را درباره این آیات بررسی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که نظر مفسران با مفاد آیات پیوندی ندارد. در میان احادیث مرتبط به موضوع نیز تعارض دیده می‌شود.

پایان‌نامه‌های ذیل نیز در موضوع مورد بحث تألیف شده‌اند:

۱. «نگاهی به ابعاد روان‌شناختی امر به معروف نهی از منکر»، اثر *مرضیه درد* (۱۳۸۵): این پایان‌نامه میان‌رشته‌ای بوده و نویسنده «امر به معروف و نهی از منکر» را از زاویه روان‌شناختی واکاوی کرده است.

۲. «شیوه‌های امر به معروف و نهی از منکر در سیره معصومین»، اثر *مهدیه خسروی زانویه* (۱۳۸۶): نویسنده روش‌های امر و نهی را در سیره معصومین به دو دسته گفتاری و کرداری تقسیم نموده است.

۳. «سیستم نظارت بر مدیران در مدیریت علوی با تأکید بر نهج البلاغه»، به قلم *مهری جهانگیری* (۱۳۹۲): نویسنده در بخش دوم پایان‌نامه، به مبانی و رهنمودهای مدیریتی در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و... پرداخته است. برای نمونه، در مدیریت سیاسی به رهنمودهای امام از جمله عدالت‌گری، التزام به کتاب و سنت، و نظارت عمومی - «امر به معروف و نهی از منکر» و نصیحت زمامداران و مسئولان - اشاره دارد. در بخش پایانی به انواع نظارت در سیره امام اعم از نظارت مستقیم (بی‌واسطه) و نظارت غیرمستقیم (با واسطه)، و ویژگی‌های ناظران و ارزشیابی شایستگی مدیران می‌پردازد.

۴. «منابع قدرت سیاسی و ابزار کنترل آن در نهج البلاغه»، اثر *ابوالفضل دهقانی‌نژاد* (۱۳۹۲): فصل آخر پایان‌نامه به اهمیت و جایگاه نظارت و کنترل در نهج البلاغه اختصاص یافته است. نویسنده در این فصل به اصول کلی

حاکم بر نظارت و کنترل، شرایط و صفات بازرسان و تبیین انواع نظارت، اعم از الهی، فردی (خودکنترلی)، سازمانی و مردمی، و در انتها به شیوه برخورد با مخالفین به عنوان یکی از ابزار کنترل می‌پردازد.

۵. «تبیین انحرافات اجتماعی از دیدگاه علی بن ابی طالب علیه السلام در نهج البلاغه». نوشته حفیظ الله فولادی وند؛ از دیدگاه مؤلف این رساله، بسیاری از نظریه‌های علمی، علل انحرافات و تخطی‌ها را به شرایط زیستی، روانی و اجتماعی ارجاع می‌دهند و با نادیده گرفتن قدرت اراده و انتخاب انسان، وی را مقهور آن شرایط می‌دانند؛ اما در بررسی دیدگاه امام علی علیه السلام، با توجه به این اصل اساسی که انسان موجودی صاحب اراده و اختیار است، نقش عوامل زیستی، روانی و محیطی در حد زمینه‌سازی است و چنین نیست که انسان کاملاً مقهور آنها باشد. بدین ترتیب، مؤلف رساله توجه خود را در این پژوهش به مقایسه دیدگاه‌های جامعه‌شناسان در زمینه انحرافات اجتماعی با دیدگاه امام علی علیه السلام در این موضوع با استناد به *نهج البلاغه*، و ترسیم تمایزها و آثار متفاوت این دو دیدگاه معطوف کرده است.

مقالاتی نیز از نویسندگان مختلف در این موضوع به چاپ رسیده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. «تبیین انحرافات اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه السلام و نظریه‌های کلاسیک»، اثر حفیظ الله فولادی وند (۱۳۸۶): این مقاله که از پایان‌نامه همین نویسنده استخراج شده است، ضمن بیان ضرورت حاکمیت نظم در اجتماع و تبعیت جامعه از قوانین اجتماعی، به مقایسه پاره‌ای از دیدگاه‌های علمی درباره انحرافات اجتماعی با دیدگاه امام علی علیه السلام می‌پردازد و بر اساس آن، با توجه به عنصر اراده و اختیار، انسان تعیین‌کننده نهایی و اصلی در اتخاذ رفتارهای خویش است.

۲. «راهبردهای نظارت همگانی در مدیریت سیاسی جامعه دین‌بنیان»، اثر فاطمه براتلو (۱۳۸۹): در این مقاله «امر به معروف و نهی از منکر» یک نظام نظارت همگانی در مدیریت جامعه دین‌بنیان معرفی شده است که رسالت اجرای شرایع الهی و ایجاد جامعه و حکومت اسلامی و تضمین اهداف آن را بر عهده دارد. نویسنده در ادامه، نمونه‌هایی از آرای فقهی و اندیشمندان اسلامی را بررسی می‌کند و در انتها راهبردهای نظارت همگانی را در نظام اسلامی به دست می‌آورد.

۳. بررسی علل عدم پذیرش «امر به معروف و نهی از منکر» در جامعه، اثر محمدرضا جوهری (۱۳۹۳): نویسنده این عمل را دو قسم می‌داند: علل کلی، که ادب و اجتناب از گفتار و رفتار زشت است؛ و علل مربوط به آمران و ناهیان، از جمله عدم آگاهی و معرفت، نداشتن برنامه و نقشه، عدم رعایت مراتب، خشونت، عجله و شتاب‌زدگی و ...

۴. «نظارت و کنترل از نگاه مدیریتی امام علی علیه السلام»، اثر طاهره بیگم فقیهی (۱۳۹۴): این مقاله با استناد به سیره علوی و کلام امام علیه السلام در نهج البلاغه، به جلوه‌هایی از مبانی مدیریت و نظارت، تأکید امام بر ناب‌ترین خصال انسانی در امر نظارت، همچون: اعتقاد توحیدی، تسلیم محض، صداقت، امانتداری، و انضباط اجتماعی، اقتصادی و ... در تمامی رده‌های مدیریتی به‌منظور سلامت و پیشرفت کارها، و نیز ضعف مبانی مدیریتی غرب که بر پایه جهان‌بینی سکولاریسم بنا شده، پرداخته است.

با توجه به آنچه ذکر شد، هر چند آثار یادشده، اجمالاً به موضوع نظارت اجتماعی در نهج البلاغه و مقایسه آن با برخی دیدگاه‌های غیردینی در این باب پرداخته‌اند، اما در هیچ‌یک از این آثار، روش‌های غیرمستقیم امام به‌عنوان ابزارهای نظارت اجتماعی استقصا نشده است. این پژوهش، روش‌های بدیع و کاربردی امام در زمینه نظارت اجتماعی را بررسی می‌کند؛ روش‌هایی که خارج از قالب سنتی آن و متناسب با زمان و مقتضای حال مخاطبانند تا از کارایی بیشتر و نتیجه مطلوب‌تری برخوردار باشند.

۳. چارچوب مفهومی

در ابتدا به تعریف و تبیین برخی مفاهیم کلیدی می‌پردازیم.

۳-۱. نظارت

«نظارت» از ماده «نظر» به‌معنای توجه دادن چشم ظاهر و باطن برای دیدن و ادراک چیزی است که مقصود، تأمل و تحقیق درباره آن است. مقصود از تأمل، شناختی است که بعد از تحقیق حاصل می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۸۱۲). در فارسی، نظارت به‌معنای مراقبت در اجرای امر است (عمید، ۱۳۷۳، ص ۱۱۶۳).

اصل نظارت، در ادیان آسمانی به طور عام و در دین اسلام به نحو خاص و در مذهب شیعه به شکل اخص موضوعیت دارد؛ به طوری که امر به معروف و نهی از منکر، از فروع دین محسوب می‌شود. نظارت و کنترل، با نظام آفرینش هماهنگ است: «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَمَّا عَلِيهَا حَافِظٌ» (طارق: ۳)؛ هیچ نفسی نیست، مگر آنکه بر او نگهبانی است. بنا بر این اصل، خداوند و فرشتگان ناظر بر اعمال و نیات آدمی‌اند.

امیرمؤمنان علیؑ در این موضوع می‌فرماید: «پس بترسید از خدایی که بر کارهای شما بیناست و بر شما چیره و تواناست و در آنچه می‌کنید، قدرت او پیداست. اگر چیزی را پوشانید، آن را می‌داند و اگر آشکار کردید، ثبت می‌گرداند و بدین کار فرشتگانی گمارده است، نگاهبان و ارجمند که نه حقی را و می‌نهند و نه باطنی را ثبت می‌کنند» (نهج البلاغه، خ ۱۸۳). همچنین درباره نظارت خداوند بر اعمال ستمگران می‌فرماید: «وَهُوَ لَهُ بِالْمُرْصَادِ عَلَيَّ مَجَازٍ طَرِيقَهُ» (نهج البلاغه، خ ۹۷). افزون بر این، انسان خود نیز باید بر اعمال و رفتارش نظارت داشته باشد (خودکنترلی): «جعل من نفسک علی نفسک رقیباً» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۴، ح ۲۰۳)؛ از نفس خود بر نفس نگهبانی قرار ده.

۳-۲. نظارت اجتماعی

نظارت اجتماعی به ابزارها و روش‌هایی اطلاق می‌شود که برای وادار کردن فرد به انطباق او با انتظارات گروه معین یا کل جامعه به کار می‌رود (کوئن، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷). به عبارت دیگر، نظارت مشروط و محدود شدن رفتار و اعمال - فرد یا افراد مورد کنترل - به اهداف و هنجار جامعه است. اگر این کنترل با نهادینه شدن هنجارها در فرد صورت پذیرد، جزء کنترل درونی محسوب می‌گردد؛ ولی اگر صرفاً از طریق افراد جامعه بر کسی اعمال گردد، آن را کنترل بیرونی می‌نامند (گولد و کولب، ۱۳۷۶، ص ۷۰۵-۷۰۶).

مهم‌ترین هدف اجتماعی در نظارت و کنترل، نفوذ در مخاطبین و کسانی است که برای ایجاد تغییر در عقاید یا رفتار آنان مورد نظارت قرار می‌گیرند. بازخورد و خروجی این کوشش، در شکل «همنوایی، اجابت و اطاعت بروز و ظهور می‌کند؛ تا آنجا که برخی از روان‌شناسان اجتماعی، نتیجه اکثر نظارت‌ها و نفوذ اجتماعی را همنوایی می‌دانند (کریمی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۴).

مکتب انسان‌ساز اسلام نیز از پیروانش می‌خواهد در برابر اعمال و رفتار دیگران احساس مسئولیت کند؛ چنان‌که در سائیه «امر به معروف و نهی از منکر» یکدیگر را به انجام کارهای پسندیده دعوت کرده، و از کارهای ناپسند بازدارند تا ارزش‌ها در جامعه ترویج و از آنها پاسداری شود و از ضدازش‌ها ممانعت به عمل آید (مردانی نوکنده، ۱۳۹۵، ص ۳۲). به این ترتیب، توده‌ها اصلاح می‌شوند: «الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلَحَةٌ لِلْعَوَامِّ» (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۵۱)؛ دنیا و آخرت انسان در امنیت قرار می‌گیرند: «من كان فيه ثلاث سلمت له الدنيا والآخرة، يأمر بالمعروف و يأتمر به، و ينهى عن المنكر و ينتهي عنه، و يحافظ على حدود الله جل و علا» (همان، ج ۵، ص ۴۴۰)؛ شریعت برپا می‌شود: «قوام الشريعة الامر بالمعروف، و النهی عن المنكر، و اقامة الحدود» (همان، ج ۴، ص ۵۱۸)؛ مؤمنان توانمند می‌شوند: «من أمر بالمعروف شد ظهور المؤمنین» (همان، ج ۵، ص ۲۳۸) و جامعه از انحراف و انحطاط مصون می‌ماند.

۳-۳. نظارت سازمانی

نظارت سازمانی، نظارت و کنترل بر سازمان و عملکرد و کارایی اعضای سازمان است که خود به دو قسم آشکار و پنهان تقسیم می‌شود. این نوع نظارت، در سیره امیرمؤمنان علیؑ به خوبی مشهود است. ایشان ضمن انتخاب کارگزاران شایسته و کارآمد، نظارت و کنترل سازمان یافته‌ای جهت ارزیابی عملکرد آنان در نظر می‌گرفت؛ بازرسانی که آشکار یا پنهان اخبار کارگزاران را به امامؑ گزارش می‌دادند تا از مدار قانون و حکم الهی خارج نشوند. در نامه‌های ۲۰، ۱۹، ۳، ۷۰، ۶۳، ۴۵، ۴۴، ۴۲، ۴۰، ۳۴، ۳۳ عباراتی چون: «و ابعث العیون، بلغنی، تفقد، تحفظ، تعاهد و... دیده می‌شود که بیانگر نظارت و کنترل امامؑ بر مردم، کارگزاران و امور ایشان است (مردانی نوکنده، ۱۳۹۵، ص ۳۱-۳۳). برای نمونه، امامؑ ضمن نامه‌ای به مالک/شتر، او را به نظارت در امور قضات: «فَانظُرْ فِي ذَلِكَ نَظْرًا تَلِيغًا»، کارگزاران «وَابْعَثِ الْعِيُونَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَالْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ»، بازرگانان «وَتَفَقَّدْ أُمُورَهُمْ بِحَضْرَتِكَ»، منشیان «ثُمَّ انظُرْ فِي خَالِ كِتَابِكَ»، و نظارت بر امور مالیات «وَتَفَقَّدْ أَمْرَ الْخَرَاجِ بِمَا يُصْلِحُ أَهْلَهُ»، فرمان می‌دهد (نهج البلاغه، ن ۵۳).

۴. روش‌های امامؑ در نظارت اجتماعی

آنچه در درجه نخست از نظارت و کنترل اجتماعی در اسلام به ذهن متبادر می‌شود، «امر به معروف و نهی از منکر» به روش متداول است که در خصوص افراد مستعد هدایت، دعوت در هر زمان و مکانی امکان‌پذیر می‌باشد؛ لیکن گاه شرایط اقتضا نمی‌کند مخاطب به‌طور مستقیم امر و نهی شود؛ چنان‌که امام سجادؑ به دلیل شرایط خاص زمان

و فشارهای دستگاه حکومت بر شیعیان، در قالب دعا ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها را برای مخاطب تبیین می‌نمود و ضمن آگاهی‌بخشی و روشن‌نگری، آنان را به‌طور غیرمستقیم به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌کرد (ر.ک: صحیفه سجادیه، دعای ۲۶، ص ۱۱۹-۱۲۰).

سخنان امام علی^ع در **نهج‌البلاغه** نیز حاکی از آن است که ایشان علاوه بر «امر به معروف و نهی از منکر» به معنای متعارف آن، با توسل به روش‌های دیگری، ضمن آگاهی دادن به مردم، آنان را به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌کرد و به این ترتیب به نظارت و کنترل اجتماعی اقدام می‌نمود.

در خطبه‌ها یا خطابه‌های امام در **نهج‌البلاغه** می‌توان سازوکارهای نظارت اجتماعی را با شیوه‌های مختلف مشاهده کرد. خطابه فنی است که عهده‌دار قانع کردن مردم و دعوت ایشان به عدالت و نیکی است. خطابه برای سه هدف مشورت، برانگیختن عواطف و بحث ایراد می‌شود. در مشورت، خطیب سعی دارد قانع کند انجام فلان کار، به دلیل ضروری که دارد، لازم نیست و کاری دیگر به دلیل سودی که دارد، لازم است انجام شود. خطیب در برانگیختن عواطف، سعی دارد مخاطب را قانع کند که فلان کار به دلیل فضیلتی که دارد یا ندارد، پسندیده یا ناپسند است. در مباحثه، قصد خطیب قانع کردن و اثبات این امر است که فلان امر ظلم است یا ظلم نیست (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۴). با مطالعه خطبه‌ها و نامه‌های **نهج‌البلاغه** روشن می‌شود که امام^ع در نظارت و کنترل اجتماعی دو روش عمده را دنبال می‌کرد.

۱-۴. روش مستقیم

در این روش، امام مخاطب را مستقیماً مورد خطاب و امر و نهی قرار می‌دهد. با واکاوی **نهج‌البلاغه** به ویژه نامه‌های امام، گویا افرادی که در معرض امر و نهی مستقیم امام^ع قرار می‌گرفتند، بیشتر کسانی بودند که در جامعه موقعیت و جایگاه مهم و حساسی داشتند؛ از جمله مسئولین و کارگزاران حکومتی، نظامی و اقتصادی. برای مثال، امام در نامه‌ای مفصل به **مالک/اشتر** هنگام گماردن وی به حکومت بصره، آیین مملکت‌داری، رعیت‌پروری، دادرسی و... را در قالب اوامر و نواهی مستقیم به او ابلاغ می‌کند: «او را فرمان می‌دهد به ترس از خدا و مقدم داشتن طاعت خدا بر دیگر کارها، و پیروی آنچه در کتاب خود فرمود، از واجب و سنت‌ها...؛ و اینکه خدای سبحان را یاری کند به دل و دست و زبان. و او را می‌فرماید تا نفس خود را از پیروی آرزوها بازدارد» (نهج‌البلاغه، ن ۵۳).

امیرمؤمنان علی^ع عادت داشت هر روز صبح به یکایک بازارهای کوفه سر می‌زد و در هر بازار می‌ایستاد و با صدای بلند می‌فرمود: «ای تجار! پیش از معامله، از خداوند برکت جوید و به خریداران نزدیک شوید (با گران‌فروشی، آنان را دور نسازید) و صبور باشید و از دروغ و قسم پرهیزید و ظلم و ستم نکنید و با مظلومان منصف باشید و ربا نگیرید» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۴۹۷). نقش «عیون»، «عریف»، «نقیب» و مأموران حسبه (محتسب) و بحث تعزیر و تأدیب در صدر اسلام و دوران خلفا، به این مبنای عمیق و ریشه‌دار برمی‌گردد (مردانی نوکنده، ۱۳۹۵، ص ۳۴).

۲-۴. روش غیرمستقیم

در این روش، با توجه به شرایط مخاطب و فضای موجود، افراد به اشکال مختلف و در نهایت ظرافت و زیبایی، به نیکی‌ها دعوت و از بدی‌ها منع می‌شوند و رفتار و گفتار آنان غیرمستقیم تحت نظارت و کنترل قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، با برانگیخته شدن عواطف و هیجانات افراد (عواطفی همچون ترس، خشم، عشق، تکبر، غم و مانند آن) اثری عمیق در رفتار و گفتار آنان گذاشته می‌شود (شهرستانی، ۱۳۴۴، ص ۱۴۳).

امام علیه السلام در مقام یک بلیغ توانا، با برانگیختن این عواطف و هیجانات، افراد را به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌کند. گونه‌های مختلف روش غیرمستقیم امام علیه السلام در نظارت اجتماعی و زمینه‌سازی برای آن به شرح زیر است.

۲-۱-۴. ترغیب یا توبیخ

روحیه افراد در پذیرش امر و نهی، یکسان نیست؛ از این رو باید با توجه به این تفاوت‌ها و در شرایط مختلف، از روش‌های متفاوت بهره جست. برخی افراد در پذیرش امر و نهی مستقیم انعطاف کمتری دارند؛ لذا می‌توان با ترغیب و تشویق، آنان را به سمت خوبی‌ها سوق داد و از بدی‌ها برحذر داشت.

۱-۲-۴. ترغیب

«رغب» در اصل به معنای وسعت است. چون با «فی» و «الی» آید، به معنای دوست داشتن، حریص و مایل بودن است: «إنا الی الله راغبون» (توبه: ۵۹)؛ و با «عن» به معنای اعراض و بی‌اعتنایی است: «أراغب انت عن آلهتی» (مریم: ۴۶؛ راغب اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۳۵۸؛ طریحی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۷۱).

بنابراین واژه «رغب» در باب تفعیل به معنای بر سر میل آوردن، متمایل ساختن، علاقه‌مند کردن، به طمع انداختن و تشویق کردن است. به عبارت دیگر، با بیان عباراتی زیبا و هنرمندانه، مخاطب را بر سر شوق آوردن تا بدون احساس هیچ‌گونه اعمال زور از جانب کسی، کاری را که او مایل است، انجام دهد. به عبارت دیگر، به طور غیرمستقیم به کسی امر و نهی کرده است.

امام علی علیه السلام هنگامی که خبر ورود لشکر معاویه به شهر انبار و کشته شدن یکی از کارگزارانش را شنید، خطبه‌ای ایراد کرد. لحن امام علیه السلام در این خطبه چنان است که گویا می‌خواهد مردم را به پیکار با دشمن تهییج کند: «جهاد دری از درهای بهشت است که خداوند آن را برای اولیای خود گشوده است و آن لباس تقوا و زره استوار خداوند و سپر محکم اوست» (نهج البلاغه، خ ۲۷).

مقصود امام علیه السلام در بیان این خطبه، ایجاد انگیزش در اصحاب خود برای پیکار در راه خدا است، که توضیح و تذکری است بر امر جهاد و بزرگداشت آن، و بیان اشتباه آنان که از رفتن به جهاد کوتاهی می‌کنند. جهاد در اصطلاح مکتب اسلام، تکاپو در راه هدف الهی است. هدف الهی در تعریف یادشده، تلاش و جانبازی به انگیزه مال و مقام و اشباع حس انتقام‌جویی و دیگر انواع خودخواهی را از جهاد، و تلاشگر بودن با هدف‌های یادشده را از

مجاهد بودن تفکیک می‌کند؛ ولی قتال و مقاتله، تلاش و گلاویزی در مرز زندگی و مرگ است که اگر با هدف الهی باشد، جهاد نامیده می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ص ۲۶۱).

آیات قرآن پدیدهٔ جهاد و مجاهدان را به‌طور فراوان تعظیم کرده و مردم را به جهاد تشویق و تحریک نموده است. برای نمونه می‌فرماید: «در حقیقت، خدا دوست دارد کسانی را که در راه او صف در صف، چنان‌که گویی بنایی ریخته‌شده از سُرْباند، جهاد می‌کنند» (صف: ۴).

جهادی که برای رضای خدا باشد، دارای دو ویژگی پیکار با شیطان و خالص شدن برای خداست؛ به عبارت دیگر، پیروزی بر دشمن ظاهر (جهاد اصغر) و پیروزی بر دشمن باطن (جهاد اکبر) است. بدون جهاد اکبر، انسان به لقاءالله نمی‌رسد و بدون جهاد اصغر سربلندی در دنیا و آخرت حاصل نمی‌شود. لذا امام ع جهاد را یکی از درهای ورود به بهشت، و آن کس را که از عهدهٔ آن به خوبی برآید، از خاصان او خواند. جهت مشابهت جهاد به لباس تقوا این است که همچنان‌که لباس مایهٔ زینت، زیبایی و حافظ بدن از رنج گرما و سرماست، جهاد نیز مایهٔ آبرو، عزت و سربلندی ملت‌ها و پیشگیری از انواع آفت‌هاست (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴-۷۶: مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۰).

با توجه به سخنان یادشده، جهاد یکی از مصادیق «معروف» است که عمل به آن واجب می‌باشد؛ چنان‌که امام ع در جایی دیگر به‌طور صریح به آن فرمان می‌دهد و می‌فرماید: «فرصت را دریابید و سرزمین‌های دور دست اسلام را حفظ کنید. آیا به شهرهای خود نمی‌نگرید که چگونه مورد هجوم جنگ واقع می‌شود و بنای نفوذناپذیر قدرتتان هدف حملات دشمنان قرار می‌گیرد» (نهج‌البلاغه، خ ۳۳۸).

امام ع با هشدار دادن، روحیهٔ کسانی را که شهرهایشان مورد تاخت‌وتاز و حوزهٔ تصرفاتشان هدف تیرها و مقاصد شوم دشمن واقع شده است، منقلب می‌سازد و آنان را به اغتنام فرصت ترغیب می‌کند (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۶۴). ترک «معروف» گاهی بر اثر غفلت، سهل‌انگاری یا حتی ترس می‌باشد؛ لذا برای امر به انجام آن می‌توان به‌صورت غیرمستقیم افراد را به این کار ترغیب کرد؛ همان‌گونه که امام ع به‌منظور وادار کردن مردم به جهاد، با اوصافی زیبا از آن، مردم را به انجام آن ترغیب و تشویق می‌کند.

۱-۲-۱. توبیخ

«توبیخ» به‌معنای سرزنش کردن، ملامت کردن، بیم و تهدید است (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۶۶؛ طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۹۶). جرأت و جسارت لشگریان معاویه و بی‌تفاوتی و خونسردی گروهی از لشگریان امام ع از یک سو، و مدارای فراوان ایشان با این گروه سست‌عنصر و بی‌انضباط از سوی دیگر، امام ع را به ستوه آورده، به‌گونه‌ای که لب به نکوهش گشود. این نکوهش نشان از نومییدی امام ع از کارایی گروهی ضعیف‌النفوس در برابر دشمن دارد که آثار این نومییدی را می‌توان در لحن و تعبیرات امام ع مشاهده کرد:

آگاه باشید که من شب و روز و پنهان و آشکار شما را به پیکار با این جماعت فراخواندم و به شما گفتم پیش از آنکه با شما بجنگند با آنان نبرد کنید که به خدا سوگند هیچ قومی در خانه خود مورد هجوم قرار نگرفت، جز آنکه خوار و ذلیل شد؛ ولی شما کار را بر دوش یکدیگر نهادید و یکدیگر را تنها و بی‌یاور گذاشتید تا اینکه دشمن از هر طرف بر شما تاخت و شهرها را از چنگتان درآورد (نهج البلاغه، خ ۲۷).

امام علیه السلام در بخشی از خطبه به تحلیل عوامل شکست و عقب‌نشینی مردم، توأم با ملامت و سرزنش می‌پردازد، باشد که روح خفته آنان بیدار شود و پیش از آنکه اوضاع مملکت بدتر شود به پا خیزند و به دفع دشمن بپردازند. عواملی چون: حالت انفعالی گرفتن و اجازه تهاجم به دشمن دادن؛ توکل، یعنی مسئولیت را به گردن هم انداختن و شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت؛ دیگران را هنگام ناکامی مقصر دانستن؛ و تخاذل، به معنای عدم یاری یکدیگر به هنگام بلا و سختی. بنابراین، اگر حالت انفعالی مبدل به حالت تهاجمی شود و مسلمانان هر یک سهم خود را در مسئولیت‌پذیری در اجتماع یا دفاع از اسلام و کشورهای اسلامی بر عهده گیرند، به یقین پیروزی با آنان است. چنان که امام علیه السلام در خطبه ۱۶۶ می‌فرماید: «ای مردم! اگر دست از حمایت هم در یاری حق بر نمی‌داشتید و در تضعیف باطل سستی نمی‌کردید، هیچ‌گاه آنان که در پایه شما نیستند، در شکست شما طمع نمی‌کردند و هیچ نیرومندی بر شما غالب نمی‌شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳).

امام علیه السلام با ملامت کردن، مردم را غیرمستقیم به جهاد دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد همدیگر را در یاری حق حمایت کنند؛ و آنان را از سستی در برابر باطل و شانه خالی کردن از زیر بار مسئولیت نهی می‌کند تا مبادا دشمن بر آنان غلبه کند.

۲-۲-۴. هشدار و انذار

انذار، آگاه ساختن کسی به امری است که در آینده رخ می‌دهد و مایه زجر و عذاب او خواهد بود. هرگاه فرد با این آگاهی به خطا تن دهد، سزاوار مجازات است. این روش مبتنی بر اصل عدالت است و مقتضی عقل آن است که پیش از وقوع مجازات، آگاهی کافی به آن ایجاد شود (جاهد، ۱۳۷۶، ص ۲۶).

هدف نهایی از انذار، احساس مسئولیت در برابر وظایف و تکالیفی است که بر عهده انسان قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۷). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا نَذِيرًا لِلْعَالَمِينَ - وَ أَمِينًا عَلَى التَّنْزِيلِ» (نهج البلاغه، خ ۲۶)؛ همانا خدا محمد را برانگیخت تا مردمان را بترساند و فرمان خدا را چنان که باید رساند. امام علیه السلام در این جمله، فقط بر «نذیر (بیم‌دهنده) بودن» پیامبر صلی الله علیه و آله تکیه دارد؛ در حالی که می‌دانیم آن حضرت، هم بشیر است و هم نذیر؛ چنان که در قرآن کریم، این دو صفت کنار هم قرار گرفته‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا» (احزاب: ۴۵)؛ ای پیامبر! ما تو را به‌عنوان گواه و بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده فرستادیم. ولی از آنجا که انگیزه حرکت به‌سوی انجام وظایف و پرهیز از تخلفات، غالباً مجازات‌هاست، بیشتر روی عنوان نذیر تکیه می‌شود. به عبارت دیگر، انذار برای اصلاح اعمال خلق است به‌منظور تشویق ایشان بر اطاعت خدا (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶).

امام علیه السلام از این روش برای آگاهی دادن به مردم فراوان بهره می‌برد: «هرکس جهاد را خوش ندارد و آن را واگذارد، خداوند لباس خواری بر تن او کند و به پستی و حقارت گرفتار می‌شود؛ بر قلبش پردهٔ سفاهت می‌افتد و به دلیل ضایع کردن جهاد، حق از او گرفته می‌شود و به ذلت و خواری محکوم و از انصاف محروم می‌گردد» (نهج‌البلاغه، خ ۲۷).
 با ترک جهاد، بالای دشمن از همه طرف جامعه را فرا می‌گیرد و از آنجاکه بی‌دفاع است، دشمن می‌تواند به راحتی در آن رخنه کرده، کشور را غارت کند؛ و با تصور اینکه دشمن قوی است، ترس در دل‌ها می‌افتد و موجب سستی اراده می‌شود؛ از این رو جامعه از مقاومت بازمی‌ایستد؛ یعنی مردم غیرت، شجاعت و حمایت از ناموس را از دست می‌دهند؛ در نتیجه ذلت و خواری تمام زندگی را فرامی‌گیرد (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۶). به همین دلیل، اسلام اهمیت فراوانی برای «جهاد» قائل است. در واقع ترک «جهاد»، هم زندگی مادی و هم زندگی معنوی انسان را به خطر می‌اندازد. لذا امام علیه السلام می‌فرماید: «خداوند جهاد را برای سربلندی اسلام واجب ساخت» (نهج‌البلاغه، خ ۲۵۲).

۳-۲-۴. دعا یا نفرین

معصومین علیهم السلام گاه در غالب دعا به آگاهی‌بخشی و روشنگری می‌پرداختند؛ چنان‌که امام سجاد علیه السلام از طریق دعاهایی که مجموعهٔ آنها در صحیفهٔ سجادیه گرد آمده است، به نشر معارف اسلام، فرهنگ‌سازی در حوزهٔ تعلیم و تربیت، و بیداری مردم اقدام نمود (سلمانی، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

۱-۳-۲-۴. دعا

خواندن، یعنی استغاثه و یاری خواستن؛ همچنین به معنای فراخواندن به چیزی و ترغیب و دعوت کردن نیز آمده است (راغب‌اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰). امام علیه السلام در دعایی برای بندگان خدا می‌فرماید: «از خداوند سبحان می‌خواهیم که ما و شما را از کسانی قرار دهد که هیچ نعمتی آنان را مست و مغرور نمی‌سازد و هیچ هدفی آنها را از اطاعت فرمان پروردگار باز نمی‌دارد، و بعد از فرا رسیدن مرگ، پشیمانی و اندوه به آنان روی نمی‌آورد» (نهج‌البلاغه، خ ۶۴). امام علیه السلام در این سه جمله - که در مقام دعا ذکر کرده است - سه درس به همگان می‌دهد: نخست اینکه مراقب باشید نعمت‌های الهی شما را مست و مغرور نکند؛ دیگر اینکه مواظب باشید اهداف مادی شما را از اطاعت خدا باز ندارد؛ سوم اینکه کاری کنید که اگر مرگتان فرا رسد، نادم و پشیمان و اندوهناک نباشید و آمادگی کافی برای آن به دست آورده باشید (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۵).

امام علیه السلام در خطبه‌ای دیگر در حق کسی که دارای صفات برجستهٔ اخلاقی است، این گونه دعا می‌کند:
 خداوند رحمت کند مردی را که حکمی را شنید، آن را فراگرفت و پذیرفت و به سوی رشد و کمال دعوت شد؛ دعوت را پذیرفت و به رشد و کمال نزدیک گشت و دامن مریی هدایت‌کننده‌ای را گرفت و رستگار شد؛ پروردگارش را در نظر گرفت و از گناهش در هراس افتاد. با اخلاص در عمل و نیت پیش رفت و عمل صالح انجام داد و ذخیرهٔ سودمند اندوخت و از امور ممنوعه اجتناب ورزید و هدفی را برای خود تعیین نمود و پاداشی احراز کرد؛ با هوایش به مبارزه برخاست و آرزویش را تکذیب کرد؛ بردباری را

مرکب نجاتش قرار داد و تقوا را توشهٔ پس از مرگش ساخت؛ راه روشنی را پیش گرفت و طریق واضح و آشکاری را ملتزم گشت؛ زندگی را با امکاناتی که در اختیار دارد، غنیمت شمرد و به آن روز واپسین که به سراغش خواهد آمد، پیش‌دستی نمود و زادراهی از عمل خود برداشت (نهج‌البلاغه، خ ۷۶).

امام علیه السلام در ضمن این دعا، راهیان الی‌الله را این‌گونه به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌کند: داشتن گوش شنوا برای شنیدن حقایق که به‌منزلهٔ امر به تعلیم و تعلم است؛ گام برداشتن به سوی دعوت‌کنندهٔ الهی برای فهم بیشتر؛ انتخاب رهبر و راهنما؛ حاضر و ناظر دیدن خدا در همه‌جا؛ ترس و پرهیز از از گناه؛ کسب عمل خالص، و آن عملی است که تنها برای خدا باشد؛ چنان که خود فرمود: «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (بینه: ۵)؛ اندوختن برای قیامت، که در واقع بالاترین و بهترین ذخیره، همان اعمال خالص است؛ چیره شدن بر هوای نفس و پرهیز از آرزوهای طول و دراز؛ زیرا مانع از ذخیره اعمال صالح است؛ چنان که فرمود: «ای مردم! شدیدترین هراسی که دربارهٔ شما دارم، برای دو چیز است: پیروی از هوا و درازی آرزو؛ اما پیروی از هوا، آدمی را از برخورداری از حق جلوگیری می‌کند و درازی آرزو آخرت را به فراموشی می‌سپارد» (نهج‌البلاغه، خ ۴۲). این‌گونه افراد، پیرو دلایل عقلی نیستند. آنچه با تمایلات نفسانی آنها هماهنگی است، نزد آنان معروف، و آنچه مخالف با آن است، منکر می‌باشد (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۱۴).

راهیان حق، نیاز به مرکب نجات‌بخشی دارند و چه کسی بهتر از داشتن صبر و استقامت؛ داشتن تقوا؛ شناخت راه و ادامهٔ حرکت و عدم انحراف از آن؛ اغتنام فرصت‌ها و فراهم آوردن زاد و توشهٔ این راه، که همان اعمال صالح است (همان، ص ۲۳۵-۲۳۸).

بنابراین، گاه در قالب دعا می‌توان هنرمندانه دیگران را به امور پسندیده دعوت کرد و از انجام امور ناپسند بازداشت.

۲-۳-۴. نفرین

نفرین از ناحیهٔ خداوند به‌معنای دور ساختن شخص از رحمت خویش در دنیا و آخرت و گرفتار نمودن به عذاب و عقوبت است؛ و اگر از ناحیهٔ بندگان باشد به‌معنای دعا به ضرر و برضد دیگران است (راغب‌اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۷۴۱). بعد از آن همه مدارای امام علیه السلام با کوفیان و ترغیب ایشان به جهاد و سرزنش عده‌ای به سبب عدم فرمانبرداری، امام علیه السلام در نهایت به‌دلیل عهدشکنی‌ها و نفاق‌افکنی‌های آنان و ضعف در برابر دشمن و دفاع از عقیده و خاک، ایشان را نفرین می‌کند: «زشتی و اندوه بر شما باد؛ زیرا که نشانهٔ تیرهای دشمن گشته‌اید؛ غارت می‌شوید و هجوم نمی‌برید؛ مورد حمله و کشتار قرار می‌گیرید و حمله نمی‌کنید؛ معصیت بر خدا می‌شود، شما رضایت می‌دهید» (نهج‌البلاغه، خ ۲۷).

چرا آن پیشوای مدیر و مدبر چنین تند و شدید به مردم کوفه می‌تازد؟ چرا آنان را زیر ضربات شلاق‌های سرزنش و ملامت و در نهایت نفرین قرار می‌دهد؟ چرا در انتهای خطبه از این مقدار نیز فراتر می‌رود و می‌فرماید: «خدا شما را بکشد که دلم را پر از خون کردید و سینه‌ام را مملو از خشم ساختید و پیاپی جرعه اندوه در کامم ریختید. برنامه‌ام را با نافرمانی تباہ ساختید...» (نهج‌البلاغه، خ ۲۷).

فلسفه این سرزنش‌های تند و شدید را در عهدشکنی‌ها، نفاق‌افکنی‌ها، بی‌وفایی‌ها، و سستی و ضعف کوفیان می‌یابیم. گویی امام ع این سخنان را به‌عنوان آخرین تیر ترکش و راه درمان و چاره برای این بیماران کوردل بیان می‌کند؛ همان کسانی که غیرت آنها در برابر هیچ چیز به جوش نمی‌آمد و انواع تحقیرها و تحمیل‌ها را از دشمن پذیرا می‌شدند. امام ع می‌خواهد از این راه به کاری دست بزند که اگر کمترین احساسی در جان آنهاست، به‌پا خیزند و به حرکت درآیند و به مقابله با دشمن بشتابند. این سخنان، در واقع سخن کسی است که از پیروان سست‌عنصر خویش مأیوس شده است و برای بیدار ساختن آنان، جز استفاده از این کلمات تند، راهی نمی‌بیند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۲-۱۶۵).

امام ع در خطبه‌ای دیگر کوفیان را بعد از توبیخ‌های فراوان و البته بی‌اثر، این‌گونه نفرین می‌کند:
 ای مردم! کوفه، نفرین بر شما. بس که شما را ملامت کردم، خسته شدم. هرگاه شما را برای پیکار با دشمنان فراخواندم، مانند کسانی که به گرداب مرگ گرفتار آمده و بیهوشی به آنان دست داده باشد، دیدگانتان به دوران می‌افتد... و متحیر می‌شوید. چنین می‌نماید که به دیوانگی گرفتار شده‌اید و چیزی درک نمی‌کنید. با این وصف، هیچ وقت مورد اعتماد و اطمینان من نیستید... از حدود کشور شما مرتب کاسته می‌شود؛ بر این خشمناک نمی‌شوید... به خدا سوگند، رهاکنندگان جهاد شکست خورده‌اند... (نهج البلاغه، خ ۳۴؛ بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۵).

گویا نفرین، آخرین تیری است که امام برای تنبیه کوفیان سست‌عنصر رها می‌کند تا شاید شرم‌منده شوند و دست از تردید و تبلی بردارند و امام را یاری کرده، در برابر دشمن بایستند و از عقیده، خاک و ناموس خویش دفاع کنند.

۴-۲-۴. تعجب و اظهار شگفتی

امام ع هنگامی که می‌بیند طرفداران حق با وجود انگیزه محکم ایمانی بر سبیل تفرقه‌اند و دشمن بدون انگیزه محکم پشت هم ایستاده‌اند، این‌گونه اظهار شگفتی می‌کند: «شگفتا! سوگند به خدا، اجتماع این قوم بر باطلشان و پراکنده‌گی شما از حقتان، قلب را می‌میراند و اندوه را به درون آدمی می‌کشاند» (نهج البلاغه، خ ۲۷).

امام ع ترس بی‌جای پیروانش را که سبب سهل‌انگاری در امور و متفرق شدن آنان از اطراف حضرت می‌شود، گوشزد کرده، اظهار شگفتی می‌کند. پیروان امام در عین آگاهی از بر حق بودنشان دچار تفرقه شدند و دشمن با اینکه بر سبیل باطل بود، محکم و استوار می‌نمود. این جای شگفتی داشت و علت این شگفتی آن بود که پیروانش همچون بیمارانی بودند که به دستور طبیب عمل نمی‌کردند.

طبیعی آن است که طرفداران حق به‌دلیل ایمان محکمی که دارند، استوار بایستند از حق دفاع کنند و طرفداران باطل چون انگیزه نیرومندی برای دفاع ندارند، در حمایت از آن سست و ناتوان باشند. در غیر این صورت، جای شگفتی است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۱).

امام ع در خطبه‌ای دیگر در برابر اختلاف شدید اقوامی که پیروی انبیا و اوصیا را رها می‌کنند و در ظلمات سرگردان می‌شوند، ابراز شگفتی می‌کند.

در شگفتیم و چرا در شگفت نباشم از کجروی‌های گوناگون و از اختلافاتی که در دین دارند. به راهی که پیامبر رفت، نمی‌روند و از کردار وصی پیامبر پیروی نمی‌کنند. نه به غیب و قیامت ایمان می‌آورند و نه از عیب‌جویی باز می‌ایستند. به شبهه‌ها عمل کرده، در راه خواهش‌های نفسانی گام برمی‌دارند. خوب، چیزی است که آنان خوب بدانند و بد آن است که آنان بد بدانند. در حل مشکلات به خود پناه می‌برند و در امور مبهم به رأی نادرست خود عمل می‌کنند. چنین به نظر می‌رسد که هر کدام از آنها پیشوای خویش می‌باشند که با اندیشه ناسالم خویش بندهای استوار و دلایل محکم از پیش ساخته ذهنی درست کرده و به آن چنگ زده‌اند (نهج‌البلاغه، خ ۸۸).

آنچه در این خطبه شگفتی امام علیه السلام را موجب می‌شود، ترک اموری است که انجام آن لازم، و عمل به اموری است که ترک آن واجب است که عبارتند از: عدم اختلاف (زیرا اختلاف در دین، اساس همه بدی‌هاست)؛ نهی از عیب‌جویی؛ امر به پیروی از پیامبر صلی الله علیه و آله و اقتدا به وصی پیامبر (زیرا گاهی مردم نمی‌توانند حقیقت را درک کنند و از طرفی پیامبر صلی الله علیه و آله در میان مردم نیست؛ لذا دچار اختلاف می‌شوند)؛ ایمان به غیب و عمل نکردن به شبهات؛ عدم پیروی از هوای نفس (زیرا سرچشمه مخالفت با شریعت و پیشوایان برحق است که برای فراگرفتن دستورات دین باید به آنان مراجعه کرد)؛ تفسیر نکردن معروف و منکر بر اساس میل خویش؛ و عدم پیروی از رأی خویش در مسائل مبهم و نامعلوم (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۴۷-۶۵۱).

استدلال امام علیه السلام در نهی از بخل، تکبر و تردید در وجود خدا در قالب شگفتی، این‌گونه ابراز می‌شود: «... از انسان بخیل در شگفتیم که به‌سوی فقری می‌شتابد که از آن می‌گریخت...؛ از متکبری در شگفتیم که دیروز نطفه‌ای بود و فردا مرداری...؛ در شگفتیم از کسی که در وجود خدا شک می‌کند، درحالی که آفریده خدا را می‌بیند...» (نهج‌البلاغه، ح ۱۲۶).

۴-۲-۵. طرح پرسش

در روان‌شناسی، اصطلاحی وجود دارد به نام تلقین؛ و آن القای یک حالت، رفتار یا کلام به خود یا دیگران است؛ به‌این ترتیب که شخص عقیده و نظر فرد دیگری را بپذیرد، بدون آنکه در جست‌وجوی مدرکی باشد که واقعیت آن را به اثبات رساند. راه‌های بسیاری برای این امر وجود دارد که یکی از آنها پرسیدن یک سؤال هدایت‌کننده است؛ سؤالی که در ذهن مخاطب عقیده و نظری را به‌جا می‌گذارد (درویل، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸). امام علیه السلام نیز گاه در قالب پرسش، مردم را به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌نمود.

بعد از جریان حکمیت، بار دیگر امام علیه السلام برای نبرد با معاویه آماده شد (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۱۱۳). وقتی این خبر به گوش معاویه رسید، نیروهای خود را برای مقابله با امام علیه السلام فراخواند. هر کس را در اطاعت امام دیدند، کشتند و به کاروان حاجیان خانه خدا حمله برده، آنها را غارت کردند. امام علیه السلام مردم را برای مقابله با دشمن فراخواند. هنگامی که گروهی سستی نشان دادند، حضرت ضمن خطبه‌ای فرمود:

ای مردمی که پیکرهایتان با هم، ولی اندیشه‌هایتان پراکنده است! سخن شما سنگ‌های سخت را نرم می‌کند؛ اما عملتان دشمنان را به طمع حمله می‌اندازد. به هنگام گرد آمدن در مجالس، درباره جنگ چنین و چنان می‌گویید؛ اما وقتی که جنگ واقعی آغاز می‌شود، از پیکار فرار می‌کنید و می‌گویید:

ای جنگ! از ما دور شو. شما را چه می‌شود؟ دواى درد شما چیست؟ علاج بیماری تان کدام است؟ دشمنان هم مثل شما بشرند. از چه می‌ترسید؟ آیا بدون آگاهی سخن می‌گویید؟ و بدون پرهیز از گناه غفلت می‌ورزید؟ آیا به غیر حق به چیزی طمع بسته‌اید؟ (نهج‌البلاغه، خ ۲۹).

امام علیه السلام در این خطبه ضمن اظهار ناامیدی از مردمی خوار و زبون، که به‌هنگام حضر، رجز می‌خوانند و به‌هنگام خطر پا پس می‌کشند، با شدیدترین لحن و در قالب سؤال آنان را به تقوا و جهاد دعوت و از ترس و غافل شدن از دشمن و طمع در غیر حق نهی می‌کند.

در خطبه‌ای دیگر، ضمن حکایت از بی‌وفایی دنیا - مبنی بر اینکه دنیا پشت کرده و آخرت در انتظار مردم است و سبقت‌گیرنده در عمل نیک، پاداشش بهشت و آنکه عقب ماند، پایان کارش جهنم است - می‌فرماید: «آیا توبه‌کننده‌ای نیست تا پیش از فرارسیدن مرگش توبه کند؟ آیا عمل‌کننده به خیری نیست که برای روز دشوار قیامت، هم‌اکنون دست به کار شود؟ به هوش باشید» (نهج‌البلاغه، خ ۲۸).

این پرسش‌ها برای تحریک و تشویق هرچه بیشتر مؤمنان و بیداری غافلان ایراد شده و نتیجه منطقی عبارات قبل است؛ زیرا با توجه به اینکه دنیا به شتاب می‌رود و آخرت نزدیک است، چرا افراد عاقل با توبه و انجام عمل نیک، قبل از آنکه فرصت‌ها از دست برود، آماده این سفر نمی‌گردند؟ امام علیه السلام در این خطبه در قالب پرسش، به عمل صالح - که توبه از مصادیق آن است - می‌کند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۲).

۴-۲-۶. موعظه

«موعظه» از وعظ به معنای وادار نمودن به چیزی است که با بیم دادن همراه است (راغب‌اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۸۷۶). وعظ، تذکر و یادآوری سخنی است که با خیر و خوبی همراه است و قلب و دل را لطیف و روشن می‌سازد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۸). موعظه، پندی از ثواب و عقاب است برای انسان، که قلب را نرم می‌سازد (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص ۴۶۶). در این روش، ضمن آگاهی‌بخشی، روشنگری و تبیین امور، صرفاً به معرفی معروف و منکر - بدون هیچ‌گونه جانبداری - پرداخته شده، حق انتخاب به مخاطب داده می‌شود. امام علیه السلام فراوان از این شیوه استفاده می‌کند؛ یعنی در قالب موعظه، به معرفی معروف و منکر می‌پردازد و راه درست و نادرست را می‌شناساند؛ دوست و دشمن را معرفی می‌کند و افراد در انتخاب راه آزاد می‌باشند تا با تفکر و تعقل در موضوع و با استفاده از حق انتخاب، راه خود را انتخاب کنند؛ چنان‌که می‌فرماید: «به هوش باشید؛ شما در روزگار امیدواری هستید که در پس آن مرگ و گرفتاری است؛ پس آن کس که در روز امیدواری برای روز گرفتاری‌اش عمل کند، عملش به او سود می‌بخشد و مرگش به او زیان نمی‌رساند؛ و هر کس پیش از فرارسیدن مرگش در عمل کوتاهی کند، عمل نکردن موجب خسران می‌شود و اجلس به او زیان وارد می‌کند» (نهج‌البلاغه، خ ۲۸).

امام علیه السلام در بیان خویش نخست به عمل توجه می‌دهد و سپس زمان انجام عمل را ذکر می‌کند؛ یعنی روزهایی که امید انجام عمل در آن بوده و با آمدن اجل، آن نیز از دست رفته است؛ و در پایان، ارزش عمل در این مدت را

بیان می‌فرماید که ثواب آخرت را تحصیل می‌کند و فرارسیدن مرگ هم زبانی به آن نمی‌رساند؛ و اینکه کوتاهی در عمل به‌هنگام فرصت، سبب خسران، و فرارسیدن اجل، موجب زیان است (بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۸). موعظه نسبت به توییح، انذار، نفرین و... از موضع ملایم‌تری برخوردار است و افراد در برخورد با آن واکنش مناسب‌تری از خود نشان می‌دهند؛ چنان‌که این روش برخلاف دیگر روش‌ها مورد استفاده طیف عظیمی از بزرگان دینی و غیردینی برای ارشاد و راهنمایی افراد در زمینه‌های مختلف می‌باشد. در سخنان امام علیه السلام نیز می‌بینیم قالب سخن، موعظه و اندرز است.

۵. تناسب نظارت و کنترل غیرمستقیم امام علیه السلام با شرایط مخاطبان در فضای نهج‌البلاغه

با کنکاش در فضای **نهج‌البلاغه** درمی‌یابیم نظارت و کنترل در قالب امر و نهی، در میان نامه‌های امام علیه السلام به افرادی که از موقعیت و جایگاه مهم و حساسی برخوردار بودند، اعم از کارگزاران، سپاهیان، فرماندهان لشکر، مردم برخی بلاد و... به چشم می‌خورد. این، نشان از قاطعیت امام علیه السلام و عدم مسامحه، به‌ویژه در امور سیاسی، نظامی و اقتصادی دارد. برای نمونه، در نامه خود به محمدبن‌ابی‌بکر، زمانی که حکومت مصر را به او واگذار نمود، فرمود: «با آنان فروتن باش و نرمخو، و هموار و گشاده‌رو؛ و به یک چشم بنگر به همگان؛ خواه به گوشه چشم نگری و خواه خیره شوی به آنان؛ تا بزرگان در تو طمع ستم بر ناتوانان نبینند و ناتوانان از عدالت تو مأیوس نگردند» (نهج‌البلاغه، ن ۲۷).

خطاب غیرمستقیم امام، غالباً در لابه‌لای خطبه‌ها و به‌ویژه کلمات قصار دیده می‌شود. این خطاب‌ها غالباً متوجه عموم مردم است که در عین آگاهی بخشی، روشننگری و تبیین معروف و منکر، غیرمستقیم آنان را به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌کند؛ چنان‌که در خطبه ۱۹۹ **نهج‌البلاغه**، با بیان اهمیت نماز و روزه، این‌گونه افراد را به این دو فریضه الهی ترغیب می‌کند: «نماز گناهان را همچون برگ درختان می‌ریزد و ریسمان معصیت را از گردن گناهکاران می‌گشاید... زکات در کنار نماز وسیله تقرب به خداوند قرار داده شده است. هر کس زکات را با رغبت به جا آورد، برای او کفاره گناهان و سپهر نگهدارنده از آتش دوزخ است».

امام علیه السلام در جنگ صفین هنگامی که می‌شنود جمعی از سپاه به شامیان دشنام می‌دهند، می‌فرماید: «من خوش ندارم شما دشنام‌دهنده باشید. اگر شما رفتار آنان را افشا و حالشان را بازگو کنید، گفتارتان صواب و عذرتان پذیرفته‌تر خواهد بود» (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۶).

ایشان غیرمستقیم یاران خود را از دشنام دادن نهی می‌کند و از آنان می‌خواهد به جای دشنام دادن، به روشننگری و افشای ظلم و ستم آنان بپردازند. همچنین در نهی از خدعه و نیرنگ و نیز پیمان شکنی معاویه، این‌گونه به روشننگری می‌پردازد: «به خدا سوگند، معاویه زیرک‌تر از من نیست؛ اما او پیمان می‌شکند و گناه می‌کند. اگر زشتی حيله و پیمان شکنی نبود، من از همه زیرک‌تر بودم؛ اما هر مکرری گناه است...» (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۰).

امام علیه السلام گاه از تمائیل زیبا برای دعوت به خوبی‌ها و نهی از منکرات بهره می‌برد؛ چنان‌که برای توجه دادن مردم به آخرت می‌فرماید: «آدمی وقتی می‌میرد، مردم می‌گویند: چه مالی از خود بر جای گذاشت؟ ولی فرشتگان می‌گویند:

چه توشه‌ای برای آخرت فرستاد؟» (نهج‌البلاغه، خ ۲۰۳). امام علیه السلام گاه در قالب پرسش (نهج‌البلاغه، خ ۷۵، ۸۳، ۱۳۱ و ۱۷۱)، اظهارشگفتی از امری یا شخصی (نهج‌البلاغه، ح ۸۷، ۱۲۶) و گاه نفرین - هنگام اعراض افراد از جهاد - (نهج‌البلاغه، خ ۳۹)، به طور غیرمستقیم مخاطبان را به سوی خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها منع می‌کردند.

۶. بحث و تحلیل

یکی از شرایط مهم در نظارت اجتماعی، به‌کارگیری روش‌ها و ابزارهایی است که پیوند فرد یا گروه مورد نظارت را با جامعه محکم‌تر کند؛ شیرازهٔ جامعه را از هم نپاشد و به الفت و وحدت بیشتر جامعه بینجامد. این حقیقت را امام به‌صراحت در **نهج‌البلاغه** بیان می‌کند و می‌فرماید: «لَيْسَ رَجُلٌ فَأَعْلَمُ أَحْرَصَ عَلَى جَمَاعَةِ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ الْفَتْهَا مَنِّي أَبْنَعِي بِذَلِكَ حُسْنِ الثَّوَابِ وَ كَرَمِ الْمَأْبِ» (نهج‌البلاغه، ن ۷۸)؛ و بدان که هیچ‌کس حرص‌تر از من به گرد آمدن امت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و همدلی آنان نیست و در این کار پاداش نیک و فرجام نیکو را خواهانم. همین نکته است که در فرایند نظارت اجتماعی، به جذب حداکثری و دفع حداقلی افراد در جامعه می‌انجامد. آنچه در فرایند نظارت اجتماعی و امر به معروف و نهی از منکر در جامعه امروز مغفول واقع شده، روان‌شناسی افراد یا دست‌کم اصناف مورد نظارت، و شناخت فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌های جامعه و محیطی است که این افراد و اصناف در آن زندگی می‌کنند. اگر نظارت اجتماعی حتی‌الامکان مبتنی بر این شناخت پیشینی باشد و شیوهٔ نظارت نیز مطابق با همین معرفت اتخاذ گردد، یقیناً نظارت اجتماعی اثربخش‌تر و قوی‌تر خواهد بود. از آنجایی که سخنان امام در **نهج‌البلاغه** در اوج بلاغت است و مهم‌ترین رکن بلاغت را ملاحظه حال مخاطب تشکیل می‌دهد، امام بسته به شرایط مخاطبان خود و به‌منظور تأثیر هرچه بیشتر پیام بر آنان، به شیوه‌های مختلفی پیام‌های خود را به ایشان انتقال داده است. امام علی علیه السلام طیف‌ها و گروه‌های جامعهٔ خود را بهتر از هر کس دیگر می‌شناسد و به همین دلیل شیوهٔ مواجههٔ وی با هر گروه در نظارت اجتماعی و زمینه‌سازی برای آن نظارت، متفاوت است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «وَ إِنِّي لَعَالِمٌ بِمَا يُصْلِحُكُمْ وَ يُقِيمُ أَوْدَكُمْ» (نهج‌البلاغه، خ ۶۹)؛ من می‌دانم چگونه می‌توان شما را درست کرد و از کژی به راستی آورد. برخی افراد را تنها از راه مواجههٔ مستقیم و حتی توسل به قوهٔ قهریه باید به راه آورد و شر و تبه‌کاری آنان را از سر جامعه کوتاه کرد. عده‌ای، از نظر روان‌شناسی دارای شخصیتی هستند که اندک تشویق و ترغیبی می‌تواند آنان را به کار نیک دعوت کند یا از رفتار زشت بازدارد. شخصیت دیگران و شرایط خانوادگی و محیطی آنها به‌گونه‌ای است که اگر توییح و تهدید و نفرین در کار نباشد، تکان نخواهند خورد. در برخی نیز کافی است حس کنج‌کاووی آنها را تحریک کرد تا به آنچه مطلوبشان است، اقبال کنند و به آنچه ناپسند است، پشت نمایند. تحریک حس کنج‌کاووی در مخاطب می‌تواند از طریق طرح پرسش، اظهار شگفتی و مانند آنها محقق شود. اینها همان شیوه‌هایی است که امام در خطبه‌ها و نامه‌های **نهج‌البلاغه**، با شناخت طیف‌های متفاوت جامعهٔ خود، و علم به مصالح و مفاسد روش‌های مختلف، در راستای تربیت اجتماعی مردم به کار بسته است. از آنجایی که امام علی علیه السلام نقش الگو را، هم در

تربیت فردی و هم در تربیت اجتماعی برای امت دارد، لازم است روش‌های نظارت اجتماعی حضرت با دقت و اتقان از **نهج البلاغه** کشف و استخراج گردد تا با به کار بستن آنها در جامعه امروز بتوان برخی از معضلات تربیتی اجتماعی را حل کرد. آنچه امروز در جامعه شاهد آن هستیم، ناکارآمدی روش مستقیم امر و نهی در نظارت اجتماعی است و با مطالعه و تحلیل شیوه‌های نظارت اجتماعی در **نهج البلاغه** و تطبیق آنها بر شرایط جامعه امروز، می‌توان شیوه‌های نظارت اجتماعی معصوم را تا حد ممکن در جامعه به کار بست و از برکات آن برخوردار شد.

۷. نتیجه‌گیری

به کار بستن شیوه‌های صحیح نظارت اجتماعی و کنترل همگانی، ملاک ارزیابی صلاح و فساد جامعه، و مهم‌ترین کاربرد آن حفظ نظام اجتماعی سالم، تأمین حقوق همگان، برقراری عدالت اجتماعی و اصلاح عامه است؛ و هیچ بهانه‌ای حتی لجاجت و مقاومت افراد، برای ترک آن پذیرفته نیست؛ لیکن در این‌گونه موارد، دشنام، خشونت، پرده‌داری و ارباب، نه تنها پاسخگو نمی‌باشد، بلکه نتیجه عکس دارد؛ زیرا هدف از نظارت اجتماعی اصلاح و تربیت است، نه اجبار و ارباب و حتی رفع تکلیف. در کلام امیرالمؤمنین علی^ع می‌توان زیباترین و کاراترین نمونه‌ها و الگوها را برای نظارت اجتماعی مشاهده کرد.

با واکاوی خطبه‌ها، نامه‌ها و کلمات قصار امام^ع درمی‌یابیم که ایشان علاوه بر امر و نهی مستقیم (به‌ویژه در نامه‌ها و به افرادی با جایگاه اجتماعی مهم و حساس)، به روش‌های دیگر، ارزش‌ها و ضدارزش‌ها را برای مخاطب تبیین می‌نمود و ضمن آگاهی‌بخشی و روشنگری، افراد را به‌صورت غیرمستقیم به خوبی‌ها دعوت و از بدی‌ها نهی می‌کرد. ترغیب، توبیخ، دعا، نفرین، انذار، پرسش، اظهار شگفتی، و پند و اندرز، از روش‌هایی است که حضرت در فرایند نظارت اجتماعی خود به کار گرفته است. استفاده مناسب و بجا از این طرق می‌تواند هیجانات و احساسات را در افراد برانگیزاند و تأثیرگذار باشد.

با استفاده از این روش‌ها می‌توان پیام را به مخاطب (اعم از افراد یا اصناف) به‌صورت غنی‌تر، الهام‌بخش‌تر و رساتر انتقال داد. البته لازمه انتخاب روش صحیح از بین روش‌های مختلف، آشنایی با روان‌شناسی مخاطبان، فرهنگ و خرده‌فرهنگ‌های آنان، و نیز رعایت ملاحظات مربوط به وحدت و انسجام جامعه است که امیرالمؤمنین علی^ع کاملاً به آنها توجه داشته و به‌خوبی آنها را به کار بسته است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۸، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چ پانزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- صحیفه سجادیه، ۱۳۹۴، ترجمه حامد رحمت کاشانی، تهران، پیام عدالت.
- ابن ابی الحدید، عزالدین ابوحامد، ۱۳۳۷، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن فارس زکریا، ابوالحسن احمد، ۱۴۰۴ق، معجم المقایس اللغه، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، تهران، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، قم، ادب حوزه.
- بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، ۱۳۷۵، شرح نهج البلاغه، ترجمه قربانعلی محمودی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- براتلو، فاطمه، ۱۳۸۹، «راهبردهای نظارت همگانی در مدیریت سیاسی جامعه دین بنیان»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، ش ۱، ص ۵۱-۷۸.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد، بی تا، غررالحکم و دررالکلم، چ هشتم، ترجمه محمدعلی انصاری قمی، تهران، بی نا.
- جاهد، حسینعلی، ۱۳۷۶، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، بی نا.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۶، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، چ هفتم، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- جهانگیری، مهری، ۱۳۹۲، سیستم نظارت بر مدیران در مدیریت علوی با تأکید بر نهج البلاغه، پایان نامه کارشناسی ارشد، کاشان، دانشگاه کاشان.
- جوهری، محمدرضا، ۱۴۰۷ق، الصحاح، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، چ چهارم، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خسروی زادبیه، مهدیه، ۱۳۸۶، شیوه‌های امر به معروف و نهی از منکر در سیره معصومین علیهم السلام، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم.
- خوانساری، جمال الدین محمد، ۱۳۶۶، شرح غررالحکم و دررالکلم، مصحح: میرجلال الدین حسینی ارموی محدث، چ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- دردا، مرضیه، ۱۳۸۵، نگاهی به ابعاد روان‌شناختی امر به معروف و نهی از منکر، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی مرکز.
- درویل، لئونور، ۱۳۷۰، روان‌شناسی در خدمت آموزش، ترجمه سیاوش کریمی قوانلو، تهران، چاپخش.
- دهقانی نژاد بهرام آبادی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، منابع قدرت سیاسی و ابزار کنترل آن در نهج البلاغه، پایان نامه کارشناسی ارشد، یزد، دانشگاه یزد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۶، مفردات الفاظ القرآن، ترجمه مصطفی رحیمی نیا، تهران، سبحان.
- سلمانپور، محمدجواد، ۱۳۸۴، «فرهنگ‌سازی امام سجاد علیه السلام با زبان دعا»، اندیشه دینی دانشگاه تبریز، ش ۱۷، ص ۸۰-۱۰۶.
- شهرستانی، محمد، ۱۳۴۴، روان‌شناسی تربیتی برای معلم، مشهد، طوس.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۰ق، امالی، بیروت، اعلمی.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، چ دوم، بی جا، مکتب النشر الثقافیه الاسلامیه.
- عابدی، محمد، ۱۳۸۰، جامعه برتر، امر به معروف و نهی از منکر در سیره امام علی علیه السلام، قم، نورالسجاد.
- عمید، حسن، ۱۳۷۳، فرهنگ عمده، تهران، چاپخانه سپهر.
- فقیهی، طاهره بیگم، ۱۳۹۴، «نظارت و کنترل از نگاه مدیریتی امام علی علیه السلام»، رهباقتی در مدیریت آموزش، سال ششم، ش ۱، ص ۱۹۱-۲۱۱.
- فولادی‌وند، حفیظ الله، ۱۳۸۶، «تبیین انحرافات اجتماعی از دیدگاه امام علی علیه السلام و نظریه‌های کلاسیک»، نهج البلاغه، ش ۲۱ و ۲۲، ص ۱۱۸-۱۳۱.

قرآتی، محسن، ۱۳۷۷، *امر به معروف و نهی از منکر*، چ هشتم، قم، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن. کریمی، یوسف، ۱۳۷۷، *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، ارسباران. کوک، مایکل، ۱۳۸۴، *امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی*، ترجمه احمد نامی، مشهد، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

کوئن، بروس، ۱۳۷۹، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه رضا فاضل و توسلی، چ یازدهم، تهران، سمت. گولد، جولیوس و ویلیام کولب، ۱۳۷۶، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه زاهدی و همکاران، تهران، مازیار. مردانی نوکنده، محمدحسین، ۱۳۹۵، «چیستی، جایگاه و کارکردهای امر به معروف و نهی از منکر در اسلام»، *ماهنامه پژوهشی فرهنگی موج عصر*، سال هفتم، ش ۲۴، ص ۳۱-۴۲.

مشکینی، علی، ۱۳۹۲، *مصطلحات الفقه*، قم، مؤسسه فرهنگی دارالحديث. مکارم‌شیرازی، ناصر، ۱۳۷۵، *پیام امام شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

کارکرد الگویی رسالت و امامت و نقش آن در سبک زندگی خانوادگی

pirhadi23@gmail.com

enayat.sharifi@yahoo.com

rastgar147@gmail.com

کلیه علی پیرهادی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی

عنایت‌الله شریفی / دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی

مریم رستگار / دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه قم

دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۱۲ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۵

چکیده

امروزه «سبک زندگی» اصطلاح جدیدی است که بسان ابزاری نرم در تغییر هنجارها عمل می‌کند، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی درصدد تحلیل رابطه و تأثیر کارکرد الگویی امامت و رسالت در سبک زندگی، در عرصه خانواده است. با تبیین سبک زندگی و توصیف کارکرد الگویی معصومین^ع در جهان‌بینی اسلامی، تصویری روشن از رابطه منطقی و جایگاه راهنما در سبک زندگی به دست می‌آید. حضرات معصومین^ع به لحاظ کارکرد الگویی، منبع و منشأ «سبک‌سازی» است. این نقش متضمن فواید تربیتی الگو از جمله شاکله‌مندی، بهره‌وری زمان، پیشگیری و... است. در نهایت تصویر مدل الگویی سبک زندگی معصومین^ع در مؤلفه خانواده، نشانگر اهتمام به سبک‌سازی با شاخصه «تعالی حداکثری» و «استقامت عملی»، در سبک زندگی مؤمنانه است که با ترجیح پاداش اخروی به لذت دنیوی، مسئولیت‌پذیری به سهل انگاری، سخت‌کوشی به عافیت‌طلبی، ساده‌زیستی به تجمل و دیگرخواهی به خودخواهی و... نمود یافته است.

کلیدواژه‌ها: رسالت و امامت، خانواده، سبک زندگی، معصومین^ع، الگو.

بی‌تردید ورود واژگان و اصطلاحات برگرفته از سایر فرهنگ‌ها، در فرهنگ جامعه اثرگذار است. ضروری است برای رفع ناهنجاری و هنجارسازی متناسب با فرهنگ بومی، با تطبیق محمل‌ها و بسترهای مرتبط، چگونگی اثرگذاری مثبت و منفی آن بررسی شود. «سبک زندگی»، نمونه‌ای از این اصطلاحات است که با خاستگاه غربی، پیشینه‌ی طرح آن بیش از یک قرن است. ویلن (۱۹۲۹)، اولین اندیشمندی بود که به این مسئله پرداخت. پس از وی، آدلر (۱۹۳۷) از این واژه به‌عنوان یک اصطلاح در روان‌شناسی فردی استفاده نمود. وبر (۱۹۲۰)، این اصطلاح را به‌طور مفصل در علم جامعه‌شناسی به کار گرفت. اندیشمندان دیگری نیز مانند زیمل، بوردیو و... این واژه را در فلسفه خود به کار گرفته‌اند (گیدنز، ۱۳۹۱، ص ۱۱۹). معنای سبک زندگی، بر اساس رویکرد علمی دانشمندان و گرایش‌های محققان، به اشکال گوناگونی تعریف شده است: برخی با رویکرد جامعه‌شناسی (همان)، برخی با رویکرد روان‌شناسی (همان) و... به این اصطلاح پرداخته‌اند. اغلب از فرایند شکل‌گیری سبک زندگی، یا نماد بودن آن و مسائلی از این قبیل بحث می‌کنند. برای تعیین معنای مقصود باید گفت: سبک زندگی به‌معنای «گزینش الگوهای رفتاری با قابلیت استمرار و متأثر از اعتقادات و باورها یا احساسات و امیال است که متناسب با مقتضیات زمان و محیط، به‌طور آگاهانه یا نیمه‌آگاهانه، در تمامی ابعاد زندگی تحقق می‌یابد». این تعریف، نزدیک به‌معنای لغوی یعنی «انتخاب و ترجیح شیوه‌های رفتاری در ابعاد زندگی» است.

برای تطبیق این اصطلاح با هنجارهای فرهنگی، این پژوهش با این فرضیه که سبک زندگی متأثر از اعتقادات و باورهایست، اولویت تطبیق را با اعتقادات اساسی و تبیین رابطه آنها با سبک زندگی، در عرصه‌های بنیادین نظیر خانواده می‌داند. این امر می‌تواند به صورت ریشه‌ای به حل مشکل رهنمون شود. راهنماشناسی از باورهای اساسی و یکی از اصول اعتقادات در اسلام است و رسالت و امامت، تحت عنوان عام معصومین^ع از مصادیق آن است که با دو ویژگی عصمت و گزینش از ناحیه پروردگار، دارای کارکردهای متعددی است. از عمده کارکردهای آن، کارکرد الگویی و اسوه‌ای در زندگی است.

از این رو، مسئله اصلی این نوشتار عبارت است از: کارکرد الگویی امامت و رسالت، چه نقشی در سبک زندگی، خانوادگی دارد؟ با تطبیق این کارکرد و سبک زندگی به‌عنوان مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری؛ «الگو» نقطه تماس، تلاقی و وجه مشترک راهنماشناسی با سبک زندگی است. از این رو الگو، که مورد توجه علوم جدید از جمله روان‌شناسی، علوم تربیتی و روان‌شناسی اجتماعی است، در اسلام نیز مورد اهتمام ویژه‌ای است؛ بدین بیان که تقلید از خصوصیات طبیعت در تمامی جانداران در راستای هدایت‌گریزی است. این امر در انسان اختیارمند، با گرایش‌های درهم تنیده متضاد، دارای ضرورت مؤکد است که اسلام در پاسخ به این نیاز طبیعی و برای کارآمدی بیشتر در مدیریت زندگی، با توجه به تأثیر مهم و سازنده الگو در تربیت، اسوه‌ها و برترین نمونه‌ها در انسانیت را معرفی نموده است. قرآن کریم اطاعت از این مصادیق برجسته و اسوه را تکلیفی بر کمال‌جویان می‌داند: «آنچه رسول خدا برای شما آورده

بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید» (حشر: ۷). «مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود، برای آنها که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند و خدا را بسیار یاد می‌کنند» (احزاب: ۲۱).

معصوم، با اجرای شریعت در زندگی، خود تحت عنوان الگو و اسوه، مجری آن است. بنابراین، دامنه بحث این نوشتار، ناظر به جایگاه الگویی معصومین^ع در زندگی در رفتار و فعل است. امام و رسول، در این مقام، آینه تمام نمای الگوی سبک زندگی مطلوب الهی هستند؛ که به آنچه دستور می‌دهند، پیش از دیگران، بدان عاملند و مصداق کامل: «با کردار و رفتارشان مردم را به حق دعوت کنید نه فقط با زبان و گفتار» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۱۹۸) هستند. چنان که رسول خدا^ص می‌فرمود: «همان‌گونه که من نماز می‌گذارم شما نیز نماز گذارید» (همان، ج ۸۵، ص ۱۷۹). حضرت علی^ع نیز فرمود: «به خاندان پیامبران بنگرید و همراه آنان باشید؛ به هر سمتی که گام برمی‌دارند شما هم به همان سمت گام بردارید» (نهج البلاغه، خ ۹۷).

در بیان چگونگی این رابطه باید گفت: کارکرد و نقش الگویی امامت و رسالت، مساوی با تعیین سبک زندگی اسلامی است. به عبارت دیگر، تصویر سبک زندگی بر مبنای جهان بینی اسلامی، در قالب و قامت امام و رسول مشاهده می‌شود. معصومین^ع آینه تمام نمای سبک زندگی مطلوب الهی‌اند. بنابراین، تصویر دقیق معنای سبک زندگی اسلامی در مرحله اجرا، چیزی جز کارکرد الگویی و اسوه‌ای معصومین^ع نیست. می‌توان چنین ادعا نمود که سبک زندگی مورد اراده خداوند، در راستای رسیدن به کمال، توسط معصومین^ع دریافت، ارائه و به تصویر کشیده شده است.

نکته مهم و قابل تأمل الگو در بُعد «رفتار»، نقش آفرینش سبک و «سبک‌سازی» است که جایگاه راهنما در این عرصه، عینیت‌بخشی به سبک زندگی اسلامی برآمده از مذهب است و سیره و منش معصومان^ع به‌عنوان «منبع و منشأ سبک زندگی» خواهد بود.

پرداختن به همه ابعاد زندگی حضرات معصومین^ع، پژوهش‌های گسترده‌ای می‌طلبد. در این نوشتار، عرصه خانواده به‌عنوان اولین و کوچک‌ترین نهاد اجتماعی، از مؤثرترین بستر تربیت، محبوب‌ترین و ارزشمندترین بنیان نزد خداوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۹) و البته مورد هجمه نرم فرهنگی، مورد پژوهش خواهد بود.

از جمله آثار کاربردی مفید و سازنده وجود الگوی معصوم در خانواده عبارت است از: «پیشگیری» از انحراف و اختلاف احتمالی در خانواده، به‌ویژه در بستر اصطکاک مسئولیت‌ها و منافع در خانواده است. همچنین، الگو از عوامل هدف‌داری و هویت‌مندی زندگی است که آثاری چون «شاکله‌مندی، انسجام و همدلی» بین اعضای خانواده را در پی دارد. از جهت سلبی نیز با رفع بالاتکلیفی و تحیر، مانع تشّت در خانواده خواهد شد.

به علاوه، وجود الگو موجب «بهره‌وری در زمان و سرعت در رسیدن به مطلوب» می‌شود. بدین ترتیب، رهرو، با وجود راه بلد بی‌نیاز از آزمون و خطا، با هزینه کمتر، سرعت بیشتر و اطمینان بالاتر، که در این مکتب، راه را با هدایتی حتی فراتر از راهنمایی صرف و به نحو ایصال به مطلوب می‌پیماید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۷۲).

این مهم، در سبک زندگی خانوادگی به دلیل اختلاف امیال، تراحم آرا و تکثر فرصت‌ها با ضرورت بیشتر، موجب تحلیل اختلافات، توسعه موفقیت و برکت در خانواده می‌شود.

با این اوصاف، تصویر سبک زندگی خانوادگی معصومان^{علیهم‌السلام} منوط به جست‌وجو در سیره خانوادگی آنان است، به‌ویژه در دوران دویست و پنجاه سال دوران حضور در تاریخ ثبت شده و در دسترس است. این پژوهش، درصد ترسیم آن و تحلیل شاخصه‌های آن است.

پیشینه پژوهش

با توجه به رؤیاریی این مقاله با سه ضلع الگو، معصومان و سبک زندگی خانوادگی، در پیشینه این پژوهش آثار فراوانی پیرامون هر یک، به طور مستقل یا مشترک، به چشم می‌خورد، به‌ویژه پس از طرح مقوله سبک زندگی توسط رهبر معظم انقلاب و تأکید مکرر ایشان بر آن، از زوایای مختلف، بخصوص در همایش‌های گوناگون به این مقوله پرداخته و آثار متعددی خلق شده است. از جمله آثار نزدیک به موضوع کتاب‌های، دین و سبک زندگی اثر سعید مهلوی‌کنی، همیشه بهار اثر احمدحسین شریفی، سبک زندگی اسلامی و ابزارهای سنجش آن اثر محمد کلویانی است که به نقش دین و منابع دینی در سبک زندگی پرداخته‌اند. همچنین مقالات: «الگوی سبک زندگی توحیدی با چشم‌انداز خلیفه‌اللهی» از ندا جعفری فشارکی که به مبانی سبک زندگی پرداخته، «اسوه‌پذیری از نگاه قرآن» از سیدمهدی سلطانی و «روش الگویی در تربیت اسلامی» از محمدرضا قائمی‌مقدم، «نقش الگوهای رفتاری در سبک زندگی اسلامی» از امیرحسین کامرانی‌راد و «نقش الگو در تربیت دینی» از علیرضا ناصری، به واکاوی نقش الگو در تربیت پرداخته‌اند. مقاله «بررسی الگوی آرمانی سبک زندگی از دیدگاه اسلام» از هادی حسن‌دوست فرخانی و همکاران، به مدیریت بدن و الگوی رفتار و مصرف، «سبک زندگی ائمه در امور معیشتی و بازتاب آن در زندگی اجتماعی شیعیان» از محسن الویری، به امور معیشتی توجه نموده است. مقالات «مختصات سبک زندگی خانواده اسلامی با محوریت سنن النبی» از عزت‌السلطات میرخانی و فریبا ولدبیگی و «زندگی و سیره حضرت زهرا^{علیها‌السلام} به‌عنوان الگوی سبک زندگی دینی» از بهاء‌الدین قهرمانی‌نژاد شایق و «سبک زندگی فاطمی» از عبدالکریم بهجت‌پور، به بررسی یک معصوم پرداخته‌اند. همچنین مقاله «انتظار الگوبخش سبک نوین زندگی امروزی» از حسین الهی‌نژاد به رابطه انتظار پرداخته است. بنابراین، اغلب پژوهش‌ها کلی یا پیرامون بخشی از موضوع‌اند.

همچنین، برخی آثار علی‌رغم فراوانی، قرابت و سختی بیشتر با موضوع، به روش میدانی به موضوع پرداخته‌اند و از حیث روش متفاوتند، یا در قالب سخنرانی و تبلیغ در رسانه‌ها و سایت‌ها آمده‌اند که نیازی به بیان آنها نیست. وجه مشترک پژوهش‌های فوق، عدم تفکیک روایات تعلیمی و روایات مختص سیره و سنت، به‌عنوان منشأ سبک زندگی است. نوآوری این پژوهش، تنقیح جایگاه سبک‌سازی و بازخوانی انحصاری به روایات سبک و سیره و نه روایات تعلیمی، در پاسخ به مسئله اصلی پژوهش، در ترسیم سبک زندگی خانواده است. تحقیق علمی مستقلی، که

با رویکرد فوق و به صورت جزئی به مسئله پردازد، مشاهده نمی‌شود. این موضوع، به جهت مبنایی بودن، ضرورت آن قابل توجه و می‌تواند به‌عنوان تحقیق راهبردی و پایه، در پیشبرد علمی و عملی سبک زندگی اسلامی به کار آید. با توجه به ترویج هدفمند سبک زندگی غربی، اهمیت این مسئله دو چندان است.

از این رو، مواردی که طی سیر منطقی ساختار خانواده بیان می‌شود، منحصر در احادیث و روایات تاریخی سیره عملی معصومین علیهم‌السلام است. در این بُعد، بیشترین احادیث موجود در عرصه خانواده، پیرامون زندگی خانوادگی حضرت علی علیه‌السلام و حضرت زهرا علیها‌السلام با ویژگی‌های ذیل است:

الف. هر دو زوج معصومند؛ و به همراه عصمت و الگو بودن خود، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حسنین علیهم‌السلام به‌عنوان پدر و فرزندان، بسته کاملی از خانواده اسلامی را به نمایش گذارده‌اند.

ب. نقش اسوه‌ای و یگانه حضرت زهرا علیها‌السلام در بین زنان، که حتی برای مردان نیز به تصریح امام عصر علیه‌السلام در جای خود الگوی نیکوست (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۶).

ج. برای سایر معصومین علیهم‌السلام، به نوعی ملاک و معیار بوده که تقید به آن داشته و با تعبیری چون: «کان رسول‌الله، من اخلاقه، من سنته و کان امیرالمؤمنین...» استناد می‌نمودند (ر.ک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۶۴).

روش پژوهش

در این پژوهش، گردآوری اطلاعات به روش کتابخانه‌ای است که با جست‌وجو از کتاب‌های مرجع، مقالات علمی و نرم‌افزارهای علمی انجام می‌شود. روش تحقیق، توصیفی تحلیلی است که با توصیف عملکرد معصومین علیهم‌السلام در ابعاد مختلف خانواده، با تحلیل محتوای احادیث و روایات به کشف شاخصه‌ها می‌پردازد. تکرار و استمرار یک رفتار و تصریح به عمل، مشروط به اینکه خود متناقض نبوده و هماهنگ با قرآن و دستورات الهی باشد، به مثابه تثبیت سبک زندگی است و نشانگر اهتمام و تأکید هدفمند معصومین علیهم‌السلام به آن عمل، برای نهادینه‌سازی رفتار است. به عبارت دیگر، چنانچه اکثر معصومین، ملتزم به رفتاری باشند، یا یک معصوم مکرر اهتمام به عملی داشته و یا در بیان معصومین علیهم‌السلام تأکید و تصریح بر انجام فعلی با عباراتی نظیر «سنتی» و... باشد، تحلیل چرایی و علت استمرار و تأکید، تولید شاخصه می‌کند. میزان اهتمام، بیانگر آن است که جهت‌گیری طرح شاخصه‌ها با نگاه به چالش‌ها و ناهنجاری‌های امروز مسائل خانواده است و در سبک زندگی نقش راهبردی و کاربردی دارد.

مدل تحقق یافته سبک زندگی خانوادگی معصومین علیهم‌السلام

وجود آزادی عمل در سبک زندگی تجویزی اسلام، به واسطه تخیر بین احکام پنج‌گانه (مباح، واجب، مستحب، مکروه و حرام) و دشواری انتخاب به دلیل مراتب ایمان، استعدادها و تنوع شرایط و اقتضاء زمان، وجه ضرورت رویکرد به الگوست. جنبه کاربردی این پژوهش، منوط به تصویر سبک زندگی معصومین علیهم‌السلام و انعکاس کارکرد

اسوه‌ای رسالت و امامت است. از این رو، تصویری از سبک زندگی معصومین علیهم‌السلام در عرصه خانواده، به دلایل پیش گفته و نقش بنیادین آن در آرامش و آسایش و مرکز ثقل هجمه نرم فرهنگی دشمن نیز قوت توجه به این مقوله، دامنه این فصل است. مسائل خانواده در سبک زندگی معصومین علیهم‌السلام در ترتیب منطقی ذیل قابل ارائه است.

تشکیل خانواده

ازدواج

سیره قطعی و عملی معصومین علیهم‌السلام، تأکید بر تشکیل خانواده و پرهیز از تجرد، به عنوان سنت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۲). پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، وقتی خبر ازدواج کسی را می‌شنید، می‌فرمود: «دینش کامل شد!» (همان، ص ۳۲۸). اگر ترک ازدواج فضل و کمال بود، پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت زهرا علیها‌السلام به طریق اولی ازدواج نمی‌کردند (همان، ص ۵۰۹). بنابراین، علی‌رغم اینکه ازدواج در تجویز اسلام، امری مباح است، اما اقدام و تأکید همه معصومان علیهم‌السلام به ازدواج، نشان از سبک زندگی بودن ازدواج است. این تأکید، بیانگر نقش تشکیل خانواده در اهداف آفرینش انسان و گذر کمال انسانی از مسیر اجتماع است. خانواده اولین کانون آن و سبک زندگی اسوه‌ای معصومان علیهم‌السلام نفی فردگرایی و تجرد است. این نگاه واقع‌بینانه به انسان، در نگاه الگو به هدف و گزینش او در انتخاب نزدیک‌ترین مسیر به هدف است. از این رو، بستر خانواده، عامل تأمین نیازهای حقیقی و مانع بسیاری از ناهنجاری‌هاست.

معیار انتخاب همسر

همسانی و همتایی زوجین و «کفویت»، امری بدیهی در تحکیم خانواده و مورد تأکید اسلام است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۳۳). اما اختلاف در نوع کفویت، مایه بروز سبک‌های متنوع می‌شود که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دامنه آن را در ازدواج حضرت زهرا علیها‌السلام ترسیم نموده‌اند و با رد خواستگاران، منتظر مراجعه کفو ایشان بودند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۳۶) که با خواستگاری حضرت علی علیه‌السلام، این همتایی تحقق یافت. آن حضرت مهم‌ترین ملاک کفویت را خیر و خوب بودن در دین، اخلاق و فضیلت می‌دانند: «... فَلَقَدْ رَوَّجْتُكَ خَيْرَ أُمَّتِي أَقْدَمِهِمْ سَلْمًا وَأَكْثَرَهُمْ عِلْمًا وَأَعْظَمَهُمْ حِلْمًا؛ و...» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۲ و ۳۷۰؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۴۸۵). اهمیت این مقوله به حدی است که علی‌رغم عرف و طبیعت خواستگاری، که از ناحیه مرد است، چنانچه جوانی، دارای شرایط مناسب باشد، خانواده زن می‌تواند پیشگام ازدواج شود. نمونه قرآنی آن، حضرت موسی علیه‌السلام است که با شناخت او به امانت‌داری، قوت جسمانی و حسن خلق، پیشنهاد ازدواج می‌شود (قصص: ۲۶-۲۷). این داستان در واقع، بیان و تأکید معیار همسر مناسب است. البته می‌توان معیارهای فوق را معیارهای حتمی و شرط لازم معیارهای انتخاب همسر نامید. بر این اساس، سایر معیارهای همسر خوب، در عرف و عقل مانند سن، ظاهر، نژاد و... در اولویت‌های بعدی، به عنوان معیارهای غیرحتمی و شرط حسن قرار دارند که برخی از آنها، در روایات عبارتند از: ظاهر (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۸۶، ۳۸۷ و ۳۹۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴-۳۲۵ و ۳۳۵)، حسن تبعل یعنی خوب همسررداری

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴-۳۲۵). از این رو، این گونه موارد، اگر چه مطلوبند ولی حتمی شمرده نمی‌شوند. بنابراین، در صورت وجود کفویت دینی و اخلاقی این موارد، قابل چشم‌پوشی است. همچنان که پیامبر اکرم ﷺ، علی‌رغم عدم تناسب سنی و مالی با خدیجه ﷺ ازدواج نمودند. عقد نکاح بین سیاه و سفید، زشت و زیبا جاری نموده‌اند؛* این عملکرد، نشانگر «واقع‌بینی و دوراندیشی» و نه انتخاب احساسی است که پایه و اساس تحکیم خانواده است. از سوی دیگر، به جهت اینکه خانواده بستر تربیت است، هماهنگی زوجین در اندیشه و رفتار، مقدمه تربیت صحیح و سالیانه به انتفاء موضوع بسیاری از ناهنجاری‌هاست.

مهریه

از مباحث مهم ازدواج در سیره معصومین ﷺ، «مهریه» به‌عنوان حق مسلم زن است که در آیات و روایات، با تعبیری نظیر صدق، نحل، فریضه (نساء: ۲۴)، ... در ادبیات فارسی «کابین»، آمده است. رایج‌ترین واژه، «مهریه»، نشانه صدق در عشق و علاقه به همسر است که در سیره معصومان ﷺ، دارای ویژگی‌های متفاوت با عرف است.

- کم بودن مهریه: بنای اسلام در مهریه بر رضایت طرفین، بدون محدودیت کمی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵ ص ۳۷۸). اما در سبک زندگی معصومان ﷺ، قلت مهریه رایج و نشان برکت و میمنت زن است (طبرسی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۸). فاطمه زهرا ﷺ در شرایطی که زنان به مهر خود می‌بالیدند، به واسطه مهر کم، مورد طعن و کنایه بودند (طبری آملی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۰). البته میزان مهریه در سنت رسول خدا ﷺ به مقدار پانصد درهم با عنوان «مهرالسنة» مشهور است که مهریه زنان حضرت بود (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۹۹). مستحب است مهر زنان امت آن حضرت نیز به همین مقدار باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۴۴). اهل بیت ﷺ به رعایت این سنت نبوی مقید بوده‌اند و با پرهیز از تجاوز، در صورت تمایل به بخشش بیشتر، آن را جدای از مهریه اعطا می‌فرمودند تا عامل خروج از سیره و سنت پیامبر ﷺ و رواج مهریه‌های سنگین نشوند (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۹۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۹).

- تناسب با استطاعت مالی: معصومان ﷺ، مقید به استطاعت در پرداخت مهریه، به انحاء مختلف نقد، معادل کسب و کار، تعلیم قرآن و... بودند. نمونه آن، مهریه حضرت زهرا ﷺ با فروش زره حضرت علی ﷺ فراهم شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۱۲۷)، یا مهریه همسر موسی ﷺ، که با توجه به شرایط زندگی آن حضرت، هشت الی ده سال خدمت به پدر همسر تعیین شد (قصص: ۲۷).

نگاه حقیقی به مهریه، به‌عنوان دین و نفی موانع ازدواج، در این مؤلفه در مسائل مادی و اقتصادی جلوه دارد. با هدف تسهیل ازدواج، بیانگر نوعی دیگرخواهی و جامعه‌گرایی در سبک زندگی معصومین ﷺ است.

جهیزیه

وسایل شروع زندگی مشترک، در زندگی معصومان ﷺ بی‌آلایش و در حد نیاز بوده است. فاطمه زهرا ﷺ با جهیزیه اندک حاصل از فروش زره امیرمؤمنان ﷺ، به خانه همسرش رفت که شامل پیراهنی به مبلغ هفت درهم، نقابی چهار

درهمی، قطیفهٔ مشکی خیبری، تخت بافته شده از لیف خرما، دو عدد تشک پر شده از لیف خرما و پشم، چهار متکا از پوست طائف پر شده از علف، پرده‌ای پشمی، حصیری حجری، آسیاب دستی، بادیه مسی، ظرف آب‌خوری از پوست، کاسه‌ای چوبی، مشک آب، آفتابه، سبوی سبز و کوزه‌های سفالی بود. وقتی جهیزیه را به رسول خدا ﷺ عرضه کردند، فرمود: «خداوند اینها را برای اهل بیت من مبارک نماید!!» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۱۶). شاخصهٔ برجستهٔ این رفتار، توجه به نیازهای ضروری، زهد و نفی تجمل‌گرایی برای سهولت ازدواج است.

مراسم ازدواج و ولیمه

مراسم ازدواج سرور زنان جهان، الگویی برای ازدواج اسلامی است. پیامبر اعظم ﷺ مراسم ازدواج را به همراه اعلان، جشن، سرور و خطبه‌خوانی برگزار نمود و به زنان مجال جشن و شادمانی داد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۱۴-۱۱۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۰۸) و دستور فرمود: نکاح علنی با سر و صدا یا دود آتش باشد (ر.ک: نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹؛ بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۲۶۶). در ازدواج امیرالمؤمنین با حضرت فاطمه، درحالی‌که افسار شتر در دست سلمان بود، پیامبر ﷺ در پیشاپیش شتر به همراه جمع با تکبیر، شعر و رجزخوانی تا خانهٔ شوهر بدرقه و همراهی کردند، وقتی به خانهٔ علی ﷺ رسیدند، پیامبر ﷺ پیش رفته و فاطمهٔ زهرا ﷺ را از مرکب پیاده نموده، آنگاه دست او را گرفته در دست حضرت علی ﷺ نهاد و سپس با سخنان گهربار، بذر عشق و محبت را با تمجید از آنها در دل ایشان کاشتند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۹۷-۳۹۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۱۵۷؛ طبری آملی، ۱۴۱۳، ص ۹۵؛ جزائری، ۱۳۸۱، ص ۷۱۸). خود ایشان طبق سنت پیامبران ﷺ، دست به کار پخت غذای ولیمه شدند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۰۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۰، ص ۹۴) و فرمودند: عروسی بدون ولیمه نمی‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳، ص ۱۳۷) و آن را سنتی پسندیده در امت خود معرفی کردند (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۵۰)، و فردای عروسی، با کاسه‌ای از شیر حضرت علی ﷺ و حضرت زهرا ﷺ را پذیرایی کردند (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۵۶). شاخصهٔ این عملکردها، مشارکت اجتماعی فعال در امر ازدواج، ترسیم نشاط و شادی معتدل و نفی اسراف در جهت تنظیم رفتار اقتصادی و فرهنگی جامعه است.

در مجموع، به نظر می‌رسد همهٔ شاخصه‌های این مقوله، در تعقیب یک هدف و آن، تسهیل زمینهٔ ازدواج برای تشکیل خانواده و نفی تجرد است. به عبارت دیگر، اسوه با انسان‌شناسی و واقع‌بینی در نیازها، سبکی را گزینش و ارائه می‌دهد که برآورندهٔ نیازهای حقیقی، در رسیدن به کمال است که لازمهٔ آن، نفی فردگرایی است که ریشه در تمایلات و احساسات و دل‌کنند از برخی لذات دنیوی دارد. در برخی شرایط و اقتضائات، گذشتن از آن، نوعی جهاد و استقامت جدی می‌طلبد.

فرزندآوری و تربیت فرزند

میل به فرزند و استمرار نسل، خواست طبیعی و از اهداف مهم تشکیل خانواده است. حضرت زهرا ﷺ در عنفوان جوانی صاحب پنج فرزند شدند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۲۴) و در عمل همهٔ معصومان ﷺ کثرت اولاد مشهود

است. به دلیل اهمیت این موضوع، مقید به آداب ویژه‌ای به هنگام تولد بوده‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۱۱). همچنین، به افرادی که به دلایلی صاحب فرزند نمی‌شدند، ادعیه و اذکاری تعلیم می‌دادند (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۲۸-۴۲۹). نمونه قرآنی آن، دعای حضرت زکریاست (مریم: ۵). معصومان علیهم‌السلام پیش از پرسیدن از جنسیت کودک، با دعا، تبریک و تحنیت ولادت کودک، با اظهار شادمانی (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۱۲) و به‌کارگیری تعابیری آمیخته با ارزش‌های معنوی، آموزنده و یادآور، شکر پروردگار و دربرگیرنده دعا برای پدر و مادر و آینده نوزاد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۷)، به تأثیر مستقیم اظهار شادمانی دیگران در والدین و در اشتیاق آنان به تربیت فرزند توجه داشته‌اند؛ چرا که دعا، محبت، شیردادن و رسیدگی با طیب خاطر، در شکل‌گیری بهتر شخصیت، سلامت و رستگاری کودک، در هر مرحله از تربیت مؤثر است. چنان‌که در روایات و سیره تربیتی معصومین علیهم‌السلام، دعا برای فرزند در مراحل مختلف، از جمله هنگام برداشتن کام کودک، عقیقه، نامگذاری، ازدواج و عقد، ورود بر همسر و آمیزش، و... وارد شده است. معصومان علیهم‌السلام در سیره خود، با عمل بدان، علاوه بر تأثیر معنوی و جسمی، به تأثیر تربیتی و تلقینی کودک نیز توجه داشتند.

«فرزند عزیز و تربیت او عزیزتر»، در این راستا روایات بسیاری ناظر به اهمیت تعامل والدین، نسبت به کودک در جهت حسن ادب در دست است و در روایات، ادب برترین میراث بر جا مانده از خانواده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۰۷). البته موفقیت والدین زمانی است که خود نیز با حساسیت، عامل به ارزش‌های دینی باشند، مسئله‌ای که در سبک و سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام مشهود است. روش‌ها و عوامل مؤثر در تربیت فرزند در سبک فرزندپروری معصومان علیهم‌السلام را می‌توان این‌گونه بیان نمود:

تقید به آداب و رسوم

آداب معاشرت، عقیقه و صدقه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۲۵)، تحنیک (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۰) و برداشتن کام با تربت امام حسین علیه‌السلام و آب فرات (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۳۸) ختنه (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۸۷)، تراشیدن سر، گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد، دعا برای او، انتخاب نام نیک و با مسمی، تغییر نام نامناسب برخی افراد به نام نیک، سنت و سیره پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و معصومان علیهم‌السلام بوده است. اهمیت نامگذاری در این نگاه، به حدی است که حتی پیش از تولد کودک، با هم‌فکری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به انتخاب زیباترین نام برای فرزندانشان اقدام می‌نمودند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۱۲۷). نمونه بارز، نام‌گذاری فرزند حضرت زهرا علیها‌السلام پیش از تولد، به محسن؛ چرا که کودک را پیش از تولد دارای روح، شخصیت و احترام می‌دانستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۸). همچنان‌که کودکانشان را با کمال محبت و احترام با عناوین زیبایی چون ام‌ایبها، ولدی، بنی، قره عینی، ثمره فؤادی، بضعتی، فداک، و... می‌خواندند (نمونه چنین گفتاری در حدیث کساء مشهود است. رک: شهیدثانی، بی‌تا، ص ۱۵۴).

استفاده از شیوه الگویی

اهل‌بیت علیهم‌السلام همواره خود عامل به توصیه آموزشی و تربیتی: «كونوا دعاة الناس بغير الاستکم» بودند. کودکان پیش از

هر چیز خود شاهد رفتار والدین در نوع ارتباط زناشویی، پدر و فرزندی، رعایت احترام و صمیمیت، دلسوزی و صداقت، ایثار، مهربانی و عبودیت بودند و پیش از هر چیز بر جانشان می‌نشست و از آن الگو می‌گرفتند. نمونه چینی رفتاری، در سراسر حدیث کساء مشهود است و روایاتی که در آن فرزندان از شیوه رفتاری والدین نقل می‌کنند. مداومت در قرائت قرآن و کثرت ذکر (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۱۶۰)، نحوه دعا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰، ص ۲۳۵)، توجه و توکل به خداوند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۴۲)، زهد و تقوا (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۹۵)، دادن صدقه و توجه به نیازمندان (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷)، قردانی و پرهیز از اسراف (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۳)، رعایت آداب اجتماعی و میهمان‌داری (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۷، ص ۵۲۸) و... بیانگر توجه به این بعد است. به‌عنوان نمونه، عبودیت حضرت زهرا[ؑ] و حضرت علی[ؑ]، نوع خضوع و خشوع، کیفیت دعا و نماز شب ایشان به وقت نماز به روایت حسنین[ؑ] (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۶۸)، خضوع و خشوع امام علی و امام مجتبی[ؑ] در بیان امام سجاده[ؑ] و همان شیوه از امام سجاده[ؑ] به نقل از فرزندش (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۴۳)، رعایت احترام به قبر نبی اکرم[ؑ] توسط امام سجاده[ؑ] به نقل از فرزندش امام باقر[ؑ] (عریضی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۱۸) و... قابل ذکر است.

شخصیت‌بخشی به کودک

در این سبک، با حفظ و ترویج سنت نبوی در سلام کردن به کودکان (شهیدثانی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۹)، جای دادن کودکان در صف‌های نماز (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۴)، پرهیز از عیب‌جویی و سرزنش، وفای به وعده و صداقت و راستی بر روابط والدین با فرزندان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۰)، استفاده از لحن پیشنهادی در کلام، به جای شیوه آمرانه، و نهی کودکان از کار خلاف به شیوه‌هایی غیرمستقیم (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۴۵۴)، رعایت مساوات بین فرزندان حتی در بوسیدن، از جمله موارد شخصیت‌بخشی به کودک است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۴۸۵).

بازی با کودک

سیره معصومان[ؑ] در سرگرمی‌ها و بازی‌های کودکان، رفتارهای جالب در مقابل چشمان متحیر اطرافیان و صحابه دوران کوتاه، پس از جاهلیت است که در این زمینه، از انواع روش‌های هدفمند و آموزنده، بهره می‌جستند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۸۹۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۸۹).

– روش کودک شدن: رسول خدا^ﷺ با سوار کردن فرزندان دخترش، حسنین[ؑ] بر پشت خود می‌فرمود: «شتر شما چه شتر خوبی است و شما چه سوارکاران خوبی!» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۲۸۵–۲۸۶)، یا حضرت زهرا[ؑ] به توصیه پدر:

«من کان عنده صبی فلیتصاب له» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۸۴)، با کودکان همچون کودکان بازی می‌کرد.

– استفاده از قالب شعر و قصه: حضرت زهرا[ؑ] در قالب شعر، هم کودک را به بازی می‌گرفت و با او ارتباط عاطفی برقرار می‌کرد و محبت خود را ابراز می‌نمود و همزمان، مسائل معرفتی و اعتقادی را به فرزند تعلیم می‌داد و اسباب نشاط سایر افراد خانواده را نیز فراهم می‌نمود (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۸۹۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۸۹).

- برگزاری مسابقات: مسابقه خطاطی بین فرزندان حضرت زهرا^{علیها السلام} یا مسابقات کشتی بین حسین^{علیه السلام} در حضور رسول خدا^{صلی الله علیه و آله} و امیرالمؤمنین^{علیه السلام} و حضرت زهرا^{علیها السلام} انجام می‌گرفت (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۱).

- برقراری گفت‌وگو و مباحثه علمی: از جمله مباحثه علمی بین حضرت علی^{علیه السلام} و حضرت زینب^{علیها السلام} (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۲۱۵) و یا توجه ویژه حضرت فاطمه^{علیها السلام} و تشویق کودکان در گفت‌وگوهای علمی و بیان نطق علمی به گونه‌ای که امام حسن مجتبی^{علیه السلام} در کودکی با شوق و اشتیاق، مواعظ و کلمات پیامبر^{صلی الله علیه و آله} را به ذهن می‌سپرد و طبق سفارش مادر، برای او بازگو می‌کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۳۳۸). از شاخصه‌های عمده این سبک و سیره، اهتمام به تربیت و تقویت بعد انسانی انسان در اندیشه و عمل، با استفاده از ابزارها و روش‌های متنوع نرم فرهنگی و... است که نیازمند، صرف وقت و انرژی و البته هماهنگی با نیازهای حقیقی انسان است که محصول آن، نفی فردگرایی و مبارزه با جهل، کبر و خودخواهی است که در هر عصری قابل اجراست.

روابط خانوادگی

مهرورزی و توجه به نیازها و ظرافت‌های زن

روابط معصومان^{علیهم السلام} با همسرانشان بر پایه محبت، به همراه حسن سلیقه، توجه به خواست زن در حفظ آراستگی، رعایت نظافت، استفاده از عطر و حساسیت به تأمین نیازهای زناشویی، به‌عنوان سبک زندگی انبیاء و اولیاء در عشق‌ورزی توأم با حفظ عفاف همسران، معروف بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۷؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۳۱؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۶۰). پیامبر^{صلی الله علیه و آله} به‌عنوان فردی با نشاط، سعی در شادی همگان داشته، هزینه مجزایی برای خوشبویی صرف می‌کرد، به طوری که وجود او را از طریق خوشبویی حس می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۲۱).

در این سبک، توجه ویژه به آراستگی است. در نبود آینه، با نگاه در آب سر و موی خود را مرتب و شانه می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۳۴، ۹۶ و ۹۷). هیچ‌گاه ارتباط با همسر به بهانه ارتباط با خدا ترک نمی‌شود و لذت ارتباط با همسر در کنار لذت مناجات و ارتباط با خداوند، مورد توجه است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۰-۳۲۱). با کناره‌گیری از همسر، به بهانه زهد و عبودیت به طور جدی مخالفت می‌شود (همان، ص ۴۹۶). در غذا خوردن ترجیح با همسرگی با خانواده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۹۹) و از تنها نشستن بر سفره، در حد ممکن پرهیز می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۳۱).

پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} علی‌رغم مسئولیت‌ها، به همسران خود عنایت ویژه داشتند، به حدی که آمده است: «كَانَ يَطُوفُ عَلَيْهِنَ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَ لَيْلَةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۶۷؛ ج ۶، ص ۴۷۵)، بارها از ائمه از رنگ کردن مو و محاسن و... می‌پرسیدند. در پاسخ می‌فرمودند:

«إِنِّي رَجُلٌ أَحِبُّ النِّسَاءَ فَأَنَا أَتَصَنِّحُ لَهُنَّ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۸۲). من مردی همسر دوست هستم و برای او، خود را می‌آرایم. یکی از دوستان امام باقر^ع، ایشان را در خانه‌ای زیبا و آراسته با لباسی زیبا و چهره‌ای آراسته و مرتب دید. روز بعد امام را در خانه‌ای ساده دیده و متحیر شد. امام با آگاهی از تحیر او، فرمود: دیروز شما پیش من آمدید، درحالی که من در خانه مربوط به همسرم بودم و او خود را آرایش کرده بود. من نیز خود را برای او آراستم. گفتیم تا شب‌های در ذهن تو نماند... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۴۴۹).

پیامبر^ص با شهرت به صبر و بردباری، به‌عنوان عاطفی‌ترین مردم، هرگز به کسی ظلم نکرد و عذرخواهی را می‌پذیرفت. اهل تبسم و مزاح بود، نه بی‌ادب و بدصدا، خشن و سخت‌گیر (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴۵-۱۴۸). اطرفیان را به القاب زیبا می‌خواند. چنان‌که عایشه را با نام حمیرا می‌خواند. نمود عصبانیت و خشم ایشان فقط در چهره بود و با یک عذرخواهی خشم فرو می‌نشست (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۱۹). این ویژگی‌ها، در سبک زندگی خانوادگی پیامبر چنان مشهود بود که دیگر زنان، رفتار همراه با نرمش پیامبر، در مقابل خواهش‌های بیش از اندازه و حاضر جوابی همسران را، به رخ همسران خود می‌کشیدند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۶، ص ۳۸۵). همچنین، ارتباط سرشار از کلمات مهرآمیز و عاشقانه میان حضرت علی^ع و حضرت زهرا^ع، علی‌رغم تلاش‌هایی که سعی در مخدوش جلوه دادن روابط این دو معصوم بوده، از نظرها پنهان نمانده است. با تعبیری چون روحی فداک، یا سیدی، یا سیدتی، حبیبی و... یا فاطمه^ع حبیبی و بنت^ع أحمد و... (محللاتی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۹۱).

امام علی^ع، درباره زندگی خود با فاطمه^ع زهرا^ع می‌فرماید: «در طول زندگی هرگز مخالفتی از او ندیدم و هیچ‌گاه کاری برخلاف میل من انجام نداد و هرگاه به او می‌نگریستم غم و اندوهم زایل می‌شد» (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۶۳). حضرت زهرا^ع با احترام، کم‌توقعی، تحمل سختی‌ها و بی‌توجهی نسبت به ارزش‌های دروغین، همسرش را از خود راضی نگه می‌داشت (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۷). در غیاب او، حافظ مال، آبرو و ناموس او و قدردان خوبی‌های او بود. در برابر مخالفان در حمایت از او چنان مصر بود که حتی مخالفان، همسرش را از نماز خواندن و شرکت در تشییع جنازه خود، محروم کرد (ر.ک: ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۵۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۳۵۵؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۱، ص ۸۷۴؛ طبری آملی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۸).

این رفتارها، حتی پس از وفات همسران معصومان^ع ادامه داشت و با وفاداری، همواره از ایشان به نیکی یاد می‌کردند. حضور بر سر قبر، ذکر، دعا، صدقه و قربانی به نیت ایشان، احترام به دوستان و بازماندگان همسر، و... در سیره‌شان بود. نمونه آن، رفتار رسول خدا^ص پس از رحلت حضرت خدیجه^ع است که پیوسته او را به نیکی یاد می‌کرد و با قربانی گوسفند، به نیت او، از آن به دوستان همسر خود می‌فرستاد (قتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۹؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹۳؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۱۲). رفتار کریمانه معصومان^ع در برخورد با همسرانی که سر ناسازگار داشتند، سریان داشته است. رفتار پیامبر^ص با برخی از همسران، برخورد امام حسن مجتبی^ع و امام جواد^ع، گواه بر این مطلب است. با این توضیح که علی‌رغم وجود برخوردهای نامناسب برخی از

زنان پیامبر و برخی همسران و اطرافیان امامان، هیچ نوع روایت معتبر از تلاش انتقام‌جویانه یا رفتار مقابله به مثل، از پیامبر ﷺ و امامان ع‌الیه‌السلام گزارش نشده است. در تعامل با همسران غیرمعصوم، که حتی برخی در ناسازگاری اقدام به قتل همسران معصوم خود کرده‌اند، با توجه به شخصیت قرآنی معصومان ع‌الیه‌السلام، به‌عنوان الگوی عملی قرآن در عمل به «سو انتم لباس لهن» (بقره: ۱۸۷)، آنچه مشهود است رازداری و عدم افشای اختلاف و عیوب همسران همراه با توافل، صبر و اصلاح، روش‌ها و اصول در سبک زندگی معصومین است. از این‌رو، احادیث معتبر سیره در این مقوله بسیار معدود است. چنانچه مواردی از ناسازگاری در رابطه با زندگی خانوادگی ایشان سخن به میان آمده است، از سوی همسران یا به طریقی غیر از معصومان ع‌الیه‌السلام ... و به نحو اشاره و در بیان توصیف نرمش کریمانه معصومین ع‌الیه‌السلام در تنش‌ها است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۷؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۶۹).

اصالت مهرورزی و نگاه تکریمی نسبت به زن، علی‌رغم نگاه جاهلانۀ استثماری به زن در آن دوران و حتی امروزه، جلوه‌ای از نگاه الهی به انسان، عدالت جنسیتی، دیگرخواهی، عدم توجه به منافع دنیوی و ترجیح پاداش آخروی در این مقوله است.

ارشاد اعضای خانواده

در سبک زندگی خانوادگی معصومان ع‌الیه‌السلام بر اساس توصیه قرآنی: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا...» (طه: ۱۳۲)؛ ارشاد خانواده در قول و عمل، همواره مورد عنایت و اهتمام بوده است. آموزش نماز و احکام دین از کودکی و پیش از شکل‌گیری شخصیت به کودکان، در سن هفت سالگی با در نظر گرفتن توان و ظرفیت کودکان به روش عملی (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۳؛ راوندی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۷)، دعوت افراد خانواده به نماز اول وقت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۱۶۸؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۲)، دعوت به شب‌زنده‌داری در شب‌های قدر و احیا (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۵۵ و ۱۴۸)، دعوت به پرهیز از اسراف (ابن‌حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۸۳) ... به‌عنوان نمونه، امام علی ع‌الیه‌السلام در نامه به امام حسن ع‌الیه‌السلام با توصیه‌های تربیتی به ارشاد فرزندان مشهود است (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹۴).

رابطه متقابل والدین و فرزندان

در سبک زندگی معصومان ع‌الیه‌السلام احترام به کودک از کودکی تا بزرگسالی، به گونه‌ای است که این احترام به طور نهادینه بین فرزندان و والدین برقرار می‌شد. به‌عنوان نمونه، پیامبر ﷺ به احترام حضرت زهرا ع‌الیه‌السلام از جا برمی‌خاست، ایشان را می‌بوسید و جای خود می‌نشانند یا پیش از سفر، آخر از همه با او خداحافظی می‌کرد. در برگشت از سفر، اول از همه بر او وارد می‌شد. حضرت زهرا ع‌الیه‌السلام نیز به تبع پدر، همین احترامات را رعایت می‌کرد (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۳۳). در چنین شرایطی، امام حسین ع‌الیه‌السلام به گونه‌ای تربیت می‌شود که به احترام در حضور برادر بزرگ‌تر، سخن نگوید (همان، ص ۴۰۱). احترام والدین، در این سبک از یک سو، بر جایگاه محوری پدر در خانواده

و از سوی دیگر، بر نقش مادر به عنوان لازم‌ترین حقوق خانواده توجه شده است (ر.ک: نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱۵-۴۱۷).

صبر و اصلاح

به دلیل اهمیت بنیان خانواده و اثر اسوه‌های معصومان علیهم‌السلام در این زمینه و تناسب بحث الگو با مقتضیات زمان، خداوند مقدر فرمود که در مسیر زندگی اسوه‌های بزرگی چون لوط نبی علیه‌السلام، آسیه همسر فرعون و برخی امامان، همسرانی ناسازگار قرار گیرد تا با استمداد از سبک زندگی معصومانه، در ناسازگاری‌ها، راه روشن بوده و با تأکید بر منفوریت طلاق، فضیلت و خوش عاقبتی، از آن صابران باشد. در این موقعیت‌ها، اهل بیت علیهم‌السلام سختی‌ها را نردبان ترقی، و صبر در آن را ستوده‌ترین و برترین خوبی‌ها و رسیدن به رضای الهی می‌دانند که مظهر افتخار صبر، در مقابل آزار دیگران، به‌عنوان رأس ایمان، از ثمرات و زینت آن است (ر.ک: ارموی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۹۵، ۵۰، ۱۰۹؛ ج ۳، ص ۶۶؛ ج ۲، ص ۴۸۸)، از عمده شاخصه‌های بخش روابط در سبک معصومین علیهم‌السلام توجه به نیازهای همه‌جانبه، به‌ویژه محبت به همسر به‌عنوان کانون آرامش خانواده است که مستلزم شناخت حقیقی زن و حس مسئولیت در تربیت است. نمود آن، آموزش عملی ادب و امور معنوی مثل نماز یا توجه به احیای کودکان نشان از جدیت و سخت‌کوشی در تقویت بعد معنوی است و برخورد کریمانه با نامالیمات، با نمایش صبر و گذشت، جملگی به‌عنوان محور انسجام و تعالی خانواده است.

مدیریت خانواده

تقسیم کار

بر اساس سیره، به جهت قیومیت مرد در خانواده، سرپرستی و مدیریت کلان اداره خانواده بر عهده اوست (نساء: ۳۴). این امر عقلایی، به جهت توان مرد در مسائل اجتماعی، شم اقتصادی و تلاش او در تحصیل ثروت، در حسن اجرای مسئولیت تأمین هزینه زندگی است. زن نیز به دلیل اهمیت نقش، جایگاه و کارایی خود در امور داخل خانواده، به ویژه تربیت و مسائل معنوی از کارهای بیرون خانه معاف است تا با معطوف ساختن تلاش و توجه خود در امر خانه و خانواده، محیط خانواده را از نظر روانی، امن و آرام نگه دارد؛ مسئله‌ای که در خانه حضرت زهرا علیها‌السلام نیز جریان داشت. ایشان با درخواست از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در تقسیم کار خانه، امور بیرون از خانه به حضرت علی علیه‌السلام و امور داخلی به حضرت زهرا علیها‌السلام واگذار شد. حضرت علی علیه‌السلام هیزم و آب می‌آورد، جارو می‌کرد و حضرت فاطمه علیها‌السلام آسیاب می‌کرد، خمیر درست می‌کرد و نان می‌پخت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۱۵۱). شاخصه این عملکرد، علی‌رغم مجاز بودن فعالیت‌های اجتماعی برای زن، توجه به استعداد طرفین برای هم‌افزایی در جهت آرامش و تعالی خانواده است.

تعاون و همکاری

کانون گرم خانواده، نیازمند صفا، همکاری و همدلی اعضای خانواده است، حضرت علی علیه‌السلام، علاوه بر امور بیرون خانه، در خانه نیز به حضرت زهرا علیها‌السلام در پاک کردن عدس و سبزی، جارو، آسیاب و دستاس کردن، نگهداری فرزندان

و... کمک می‌کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸۶). گاه رسول خدا با مشاهده این تعاون و همکاری، خود نیز به یاری ایشان می‌پرداختند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۵۰ و ۵۱؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۱). به‌ویژه که نیاز شدید فرزند به مادر، بخصوص در دوران نوزادی و کودکی، که وقت و توان زیادی از مادران را صرف می‌کند، او را یاری کنند. در این سبک و سیره خانواده، در وقت نیاز و حاجت همه با هم و در خوشی و ناخوشی کنار هم هستند (طبرسی، ۱۳۷۰، ص ۳۳۴). نمونه آن، داستان نذر خانوادگی حضرت زهرا[ؑ] به سه روز روزه برای شفای حسنین[ؑ] است که در سوره دهر بدان اشاره شده است. شاخصه عمده این سیره، وجود حس مسئولیت با همگرایی و هم‌پوشانی اعضای خانواده و انسجام به هدف آسایش دنیوی و تعالی معنوی است.

مسکن و چیدمان

مدیریت خانواده، امکانات و نحوه برخورداری و استفاده از آن، نقش تعیین‌کننده در سعادت و آسایش خانواده دارد. مسکن به‌عنوان عمده‌ترین مسئله در این بخش از سیره معصومان[ؑ] مورد توجه است. در این سبک، با توصیه به مد نظر قرار دادن همسایه پیش از خرید خانه، با رعایت اصل اعتدال در توجه به مسکن، وسعت خانه، مایه سعادت مؤمن و تنگی آن مایه شقاوت اوست و دعای مشهور و مکرر ایشان از خداوند، خانه وسیع است: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ذَنْبِي وَ وَسَّعْ لِي فِي» (پابنده، ۱۳۸۲، ص ۲۴۸)؛ سقف خانه‌هایشان نه چنان بلند و بالاتر از هشت ذراع و نه به‌گونه‌ای که در ساخت خانه‌هاشان از آن کم گذارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۱۴۹). از وجود تمثال و تصاویر جانداران پرهیز (ر.ک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۸-۶۱۱) و در طراحی ساختمان به مسائل بهداشتی، دینی (قبله)، تربیتی، امنیتی و... متناسب با امکانات، همواره توجه شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۷۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۵۲۹).

حضرت علی[ؑ]، خانه حضرت زهرا[ؑ] را در کنار مسجد مهیا کرد با پخش کردن ماسه نرم در اتاق، نصب چوب بین دو دیوار و رخت‌آویز افقی، که روی آن لباس پهن می‌کردند، پهن کردن زیرانداز، قرار دادن یک پشتی در اتاق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۳، ص ۱۳۰) و محلی ساده، امن و بی‌آلایش را به‌عنوان نمازخانه در نظر گرفت. در این خانه، از پرده‌های مزین به نقاشی و تصاویر، مجسمه، تمثال؛ نقش و نگارها بر در و دیوار خانه پرهیز و بر نظافت و بهداشت از نجاست، گرد و غبار، تار عنکبوت تأکید می‌شد و با نگاه‌داشتن حیوانات اهلی، از حضور سگ در این خانه خبری نبود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۳، ص ۱۵۹؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۲-۶۲۴).

از شاخصه‌های این بخش، مدیریت و اعتدال در زندگی و پرهیز از زخارف دنیا، در عین توجه به نیازها نمود دارد که همراه با استقامت ستودنی، در مقابل تمایلات دنیوی است.

از تحلیل محتوای مجموع آنچه از سبک اسوه‌ای بیان شده، شاخصه‌ای کلان بر اساس چگونگی عمل معصومین[ؑ] استنباط می‌شود و آن، جهت‌گیری عمل به هدف نهایت تعالی و بهره‌گیری از عمل و رفتار، مطابق جهان‌بینی الهی است که رسیدن به قرب الهی و پاداش اخروی، از ارکان آن است که تعبیر «تعالی حداکثری» شایسته آن است؛ با این توضیح که عموم معصومان[ؑ] به گونه‌ای عمل را انتخاب می‌نمایند که بیشترین اثر در رضایت الهی و

بالاترین پاداش اخروی را در پی داشته باشد که این شاخصه، از ترجیحات آنان هویداست که نمونه‌هایی نظیر بخشش غذا به یتیم، اسیر و فقیر، علی‌رغم نیاز و گرسنگی خود یا بخشش پیراهن عروسی به فقیر یا تقسیم کار با خادم خود و... نشان از ترجیح پاداش اخروی به متاع دنیوی، ساده‌زیستی به تجمل‌گرایی، دیگرخواهی به خودخواهی و... است. این امر نیازمند مسئولیت‌پذیری سخت‌کوشی و ایثار فوق‌العاده است و پیام اساسی سبک اسوهای آنان «استقامت عملی» است؛ چراکه در مقابل کنش طبیعت دنیوی انسان، صبر و استقامت لازم است و در راستای تعالی حداکثری، بالاترین اثر در تعالی همه‌جانبه مد نظر است. همچنین، در تحلیل محتوای سیره از بین مؤلفه‌های خانواده، توجه و اهتمام به مقوله ازدواج و نفی تجرد، احترام به والدین، تربیت فرزند و توجه به کرامت همسر، به جهت ظرافت وجودی جنس زن، بیشتر از سایر مؤلفه‌هاست که نشان از تأثیر بنیادین آنها در تحکیم خانواده است.

نتیجه‌گیری

- نقش اسوهای رسالت و امامت، علاوه بر دلالت بر توجه اسلام به سبک زندگی، نقش آفرینش سبک زندگی را ایفا می‌کند. بنابراین، کاربردی‌ترین اعتقاد اساسی در تحقق عملی سبک زندگی اسلامی است و تبلور سبک‌سازی در کارکرد اسوهای معصومان علیهم‌السلام نهفته است که اثر آن، هویت‌بخشی سبک زندگی، بهره‌وری زمان، پیشگیری و... است که نتیجه آن، رفع تشنگی در خانواده و توسعه موفقیت در خانواده است.

- سبک زندگی تجویزی اسلام، به‌طور کلی و در خانواده دارای مراتبی است که سبک زندگی معصومان علیهم‌السلام مطلوب‌ترین و با کیفیت‌ترین آن است و مدل تحقق‌یافته سبک زندگی خانوادگی معصومان علیهم‌السلام نمایانگر شاخصه راهبردی «تعالی حداکثری» است که با ترجیح مسئولیت‌پذیری به سهل‌انگاری، پاداش اخروی به متاع دنیوی، ساده‌زیستی بر تجمل‌گرایی، سخت‌کوشی به عافیت‌طلبی، دیگر دوستی به خودخواهی تحقق یافته و با «استقامت عملی»، اعجاب‌انگیزی در نفی تمایلات مادی بوده است.

در سبک زندگی خانوادگی معصومان علیهم‌السلام، بیشترین اهتمام و دقت به «احترام به والدین»، «تربیت فرزند» و «توجه به حفظ کرامت و حقوق زن» است که هر سه، پایه‌های تحکیم خانواده محسوب می‌شوند.

- نفی فردگرایی در سبک زندگی معصومان علیهم‌السلام محسوس است. جلوه آن، در تأکید همه‌جانبه به تسهیل ازدواج و تحکیم خانواده نیز در گرو پابندی به سبک زندگی معصومان علیهم‌السلام است که عدم توجه به آن، شنا برخلاف مسیر آب و منجر به مشکلات و گرفتاری‌های جسمی و روانی جبران‌ناپذیر می‌شود.

- در مجموع، فرد یا خانواده‌ای که در زبان ادعای پیروی از معصومان علیهم‌السلام دارند و در کردار هماهنگ نیستند، یا دارای چهل مرکب یا متناسب با میزان ناهماهنگی، دچار درجه‌ای از نفاق عملی‌اند که نیاز به کمک فکری داشته و رفع آن، مستلزم مسئولیت‌شناسی مسئولان مربوط و اهل فرهنگ و تبلیغ است!

پی‌نوشت‌ها

* مثل ماجرای ازدواج جویری سیاه‌پوست که نه مال و حسب و نسبی نداشت با زلفا دختر زیبا و صاحب مکتب زیدین لبید از شریف‌ترین خاندان بنی‌یاضه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵ ص ۳۴۱).

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن بطریق، یحیی بن حسن، ۱۴۰۷ق، *عمدة عیون صحاح الأخبار فی مناقب إمام الأبرار*، قم، نشر الاسلامی.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵، *دعائم الإسلام*، ج دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، ترجمه احمد جنتی، ج دوم، تهران، امیرکبیر.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، ۱۳۷۹، *مناقب آل ابی طالب* علیه السلام، قم، علامه.
- اربلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱، *کشف الغمة فی معرفة الأئمة*، تبریز، بنی هاشمی.
- ارموی، جلال الدین، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، شرح آقا جمال خوانساری، ج چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۳ق، *حلیة الأبرار فی أحوال محمد و آلہ الأطهار* علیهم السلام، قم، المعارف الإسلامیه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، ج دوم، قم، دارالکتب الإسلامیه.
- بروجردی، آفاحسین، ۱۳۸۶، *جامع أحادیث الشیعة*، تهران، فرهنگ سبز.
- پابنده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحة*، ج چهارم، تهران، دنیای دانش.
- جزائری، نعمت الله، ۱۳۸۱، *قصص الأنبیاء*، ج دوم، تهران، فرحان.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، آل البيت علیهم السلام.
- _____، ۱۴۱۴ق، *هدایة الأمة الی أحكام الأئمة*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیه.
- حسینی نسب، سید داود و علی اصغر اقدم، ۱۳۷۵، *فرهنگ واژه‌ها*، ج دوم، تبریز، احرار.
- حلی، ابن فهلاح محمد بن محمد، ۱۴۰۷ق، *عدة الداعی و نجاح الساعی*، بیروت، دارالکتب الإسلامی.
- حمیری، عبدالله بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الإسناد*، قم، آل البيت علیهم السلام.
- راوندی، قطب الدین، ۱۳۷۶، *قصص الأنبیاء*، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، ۱۳۷۷، *شرح مصباح الشریعة*، ترجمه عبدالرزاق گیلانی، تهران، پیام حق.
- _____، بی تا، *مسکن الفؤاد عند فقد الأحبة والأولاد*، قم، بصیرتی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، ج دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۰، *مکارم الأخلاق*، ج چهارم، قم، شریف رضی.
- طبرسی، علی بن حسن، ۱۳۶۵، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، ج دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۲ق، *تاج الموالید*، بیروت، دارالقاری.
- طبری آملی، محمد بن جریر، ۱۴۱۳ق، *دلائل الإمامة*، قم، بعثت.
- طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، ج سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، ج چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الغیبة*، قم، دارالمعارف الإسلامیه.
- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *تفسیر نور النقلین*، ج چهارم، قم، اسماعیلیان.
- عریضی، علی بن جعفر، ۱۴۰۹ق، *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، قم، آل البيت علیهم السلام.
- عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم، رضی.

- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، تفسیر قمی، ج سوم، قم، دارالکتاب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلبینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، ج چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۹۱، تجدد و تشخیص، ترجمه ناصر موفقیان، ج هفتم، تهران، نشر نی.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۴۰۶ق، روضةالمتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، ج دوم، قم، کوشانبور.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحارالأنوار، ج دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- محلاتی، ذبیح‌اله، ۱۳۸۵، ریاحین الشریعة، ج هفتم، تهران، اسلامیة.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، الإفصاح فی الإمامة، قم، کنگره شیخ مفید.
- نوری، میرزاحسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیته.

بررسی نقش عوامل اجتماعی - فرهنگی مؤثر در کاهش باروری

اسماعیل چراغی کوتیانی / دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی مؤسسه آموزشی و پژوهش امام خمینی (ره) kotiani@yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۴

چکیده

فرایند نوسازی، خانواده را نیز همچون سایر ساحت‌های زندگی اجتماعی، دگرگون نموده است. کاهش باروری، از جمله دگرگونی‌هایی است که در تحولات خانواده ریشه دارد و می‌تواند چالش‌های فراوانی را در عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی برای جامعه ایرانی به وجود آورد. از این رو، شناخت عوامل اجتماعی - فرهنگی پیدایی این پدیده، ضرورتی انکارناپذیر است. از سوی دیگر، شناخت عوامل تأثیرگذار بر کاهش باروری، از مسیر مطالعه تغییرات خانواده، می‌گذرد؛ زیرا باروری در خانواده اتفاق می‌افتاد. این نوشتار با روش توصیفی و تبیینی و یاری جستن از تحلیل ثانویه آمارهای موجود و واکاوی و تبیین مهم‌ترین علل اجتماعی - فرهنگی این پدیده، به فهمی دقیق‌تر از علل پیدایی این پدیده دست یافته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که شهرنشینی و فرهنگ آن، گسترش سواد و تحصیلات، افزایش سن ازدواج، رشد روزافزون طلاق، هسته‌ای شدن خانواده، غلبه فضای گفتمانی کم‌فرزندآوری، نفوذ مذهب و گسترش رسانه‌ها، از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار در کاهش باروری می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: خانواده، باروری، شهرنشینی، طلاق، تحصیلات، سن ازدواج، رسانه، دین.

فرایند نوسازی و صنعتی شدن، پیامدهای بسیار گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی به وجود آورده که برخی مثبت و برخی منفی تفسیر شده‌اند. در این میان، نهاد خانواده نیز همچون سایر نهادهای نظام اجتماعی، از این پیامدها بی‌نصیب نمانده است. خانواده در دوره مدرن، نه تنها الگوهای ساختار خود را با نظام نوین جهانی تطبیق داد، بلکه محتوای مناسبات خانوادگی و فرایندهای درونی خانواده نیز از این فرایند رنگ پذیرفت. الگوی غالب تغییرات صورت گرفته در ساختار خانواده، در کشورهای غربی خود را به شکل کاهش نرخ ازدواج، تأخیر در ازدواج، افزایش طلاق و هم‌بالینی، ظهور الگوهای جدید خانواده، از جمله خانواده‌های تک‌والدی و هم‌بالینی و... نشان داد (بردناز، ۱۳۸۴، ص ۴۰). از این رو، زمینه‌ساز کاهش قابل توجه در فرزندآوری بود. البته گستره این دگرگونی‌ها در محدوده غرب باقی نماند. جوامع دیگر از جمله کشورهای آسیایی نیز پس از مواجهه با فرایند صنعتی شدن و نوسازی اندک و بیش، تحولات خانواده را تجربه کرده‌اند (بیون، ۲۰۰۲، ص ۱۲۵).

خانواده ایرانی، به‌ویژه در چند دهه اخیر به دلیل قرار گرفتن در متن شرایط جدید جهانی و ارتباطات گسترده و تعامل با جوامع دیگر، با دگرگونی‌های چشمگیری در ساحت‌های گوناگون زندگی اجتماعی روبرو بوده است. این تحولات، گستره وسیعی را دربر گرفته است. از جنبه‌های جمعیت‌شناختی نظیر تغییر بُعد خانوار، ترکیب اعضای خانواده، میانگین سن ازدواج و... دگرگونی در نقش‌های اعضا در درون خانواده، نوع روابط آنان با یکدیگر و کارکردهای اجتماعی، عاطفی و حمایتی خانواده را دربر می‌گیرد (آزادارمکی، ۱۳۷۹، ص ۸). از آنجاکه هر نوع دگرگونی در جامعه ایرانی، ریشه در خانواده داشته و همچنین، اصلی‌ترین تغییرات در نظام اجتماعی ایرانی، یا به‌واسطه خانواده محقق شده و یا دست کم جهت‌گیری آن معطوف به خانواده بوده است (آزادارمکی و ظهیری‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۸۱)، بررسی دگرگونی در حوزه خانواده، به ویژه تغییرات فرهنگی و ارزشی خانواده، به‌ویژه کاهش باروری از جمله دگرگونی‌هایی است که ریشه در تحولات خانواده دارد. برای شناخت علل مؤثر بر کاهش باروری، مطالعه تغییرات خانواده ضرورتی انکارناپذیر است؛ زیرا با شناخت تحولات نظام‌های خانوادگی و خویشاوندی با روشی مؤثر و ژرفانگرا، می‌توان به فهم دگرگونی ساختارهای اجتماعی فرهنگی در جامعه، که بر کاهش باروری تأثیرگذار بوده‌اند، دست یافت. از این رو، این نوشتار بر آن است که با استفاده از اسناد کتابخانه‌ای و تحلیل ثانویه آمار و نتایج پژوهش با روش توصیفی و تبیینی، به بررسی نقش عوامل اجتماعی تأثیرگذار بر کاهش باروری در خانواده بابد. سؤال اصلی این پژوهش این است که چه عوامل اجتماعی و با چه سازوکاری بر کاهش باروری تأثیر می‌گذارند؟

ادبیات پژوهش

جامعه‌شناسان و جمعیت‌شناسان، برای تبیین دگرگونی‌های موجد در ساختار و الگوی ازدواج و خانواده، به عواملی چون صنعتی شدن، افزایش نقش زنان در اقتصاد خانواده، افزایش تحصیلات زنان همراه با استقلال اقتصادی آنان و تغییر در نگرش و ارزش‌های جوانان اشاره می‌کنند (آقا، ۱۳۸۴، ص ۲۲۳). الگوی تحولات صورت گرفته در

خانواده و عوامل دخیل در آن را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد: نخست تبیین‌های ساختاری، تبیین‌های هستند که بر نقش تغییرات ساختاری جامعه در تبیین تغییرات خانواده تأکید دارند. دوم، تبیین‌هایی که بیشتر بر نقش تغییر ارزش‌ها و نگرش‌ها، در تحلیل تغییرات خانواده تأکید دارند (عسکری ندوشن و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۰). به عبارت دیگر، عوامل اثرگذار در رفتارهای باروری در دو سطح کلان و خرد مطرح هستند. در سطح کلان و عوامل زمینه‌ای عوامل اجتماعی، محیطی، سیاسی و فرهنگی و در سطح خرد، عوامل ذهنی - روانی نظیر ارزش‌ها، انگیزه‌ها، آرزوها و گرایش‌های فردی در رفتار باروری مورد بررسی قرار می‌گیرند. البته عوامل خرد تحت تأثیر جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری‌اند که خود برانگیخته از ساختارهای فرهنگی - اجتماعی هر جامعه است. بی‌شک برابند عوامل مؤثر در هر دو الگوی تبیینی، دگرگونی‌های مهمی همچون افزایش سن ازدواج، افزایش و تنوع روابط جنسی خارج از چارچوب ازدواج، تغییر در الگوی همسرگزینی، پیدایش الگوی جدید خانواده و... را به همراه داشته‌اند. این دگرگونی‌ها، خانواده سنتی و الگوی رفتار باروری آن را با چالش جدی مواجه ساخته، به گونه‌ای که چنین روندی به‌عنوان شاهدی روشن بر کاهش اهمیت زندگی خانوادگی و پیامدهای منفی آن بر یکپارچگی اجتماعی تلقی شده است (شولتز، ۱۹۷۳، ص ۱۰). در دهه‌های اخیر، با بروز دگرگونی ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران، در نتیجه ارتقا سطح شاخص‌هایی چون صنعتی‌شدن، افزایش شهرنشینی، افزایش تحرک اجتماعی و مهاجرت، جوانی جمعیت، توسعه شبکه حمل و نقل عمومی، توسعه وسایل ارتباط جمعی و استفاده از فناوری‌های نوین ارتباطی و توسعه نهادهای اجتماعی جدید همچون آموزش و پرورش و دانشگاه، زمینه مساعدی برای بروز تغییراتی در ارزش‌ها و نگرش‌های اعضای خانواده ایرانی به وجود آمده است. یکی از پیامدهای منطقی چنین دگرگونی‌هایی، تحولات چشمگیری است که در زمینه باروری در خانواده ایرانی اتفاق افتاده است؛ زیرا ارزش‌ها به‌عنوان بنیادی‌ترین عنصر فرهنگی، بر انتخاب شیوه‌ها، وسائل و اهداف موجود برای کنش، اثر می‌گذارند (چلبی، ۱۳۸۳، ص ۳۵). در واقع، می‌توان گفت: گذار جمعیتی خانواده ایرانی تحت تأثیر و همگام با فرایند گذار اجتماعی آن بوده است. از این رو، کاهش باروری متغیری است که تحت تأثیر تشدید نوسازی در جامعه ایرانی، به وقوع پیوسته است.

عوامل اجتماعی مؤثر بر کاهش باروری

۱. شهرنشینی

یکی از شاخصه‌های زندگی مدرن، شهرگرایی است. بی‌شک شهرها، مولد نوع خاص از مناسبات اجتماعی و خانوادگی هستند. توسعه شهرهای مدرن، تأثیر شایانی بر عادت‌ها، شیوه‌های رفتار، الگوهای اندیشه و احساس برجای می‌گذارند (گیدنز، ۱۳۸۱، ص ۶۰۴). به موازات کاهش روستائینشی و افزایش شهرنشینی، الگوی خانواده شهری هسته‌ای نیز گسترش می‌یابد. از این رو، خانواده هسته‌ای، عمدتاً خانواده‌ای شهری با ارزش‌ها، باورها و هنجارهای خاص شهرنشینی است. شهرنشینی، به شکل‌گیری سبک خاصی از زندگی منجر می‌شود که شاخصه اصلی آن رفاه، تحصیل در مراکز مدرن آموزشی و پذیرش ارزش‌های مدرن و فردگرایانه است. در مقوله شهرنشینی

در عرصه عوامل فرهنگی مؤثر بر کاهش باروری، تبدیل شدن سبک زندگی شهری به یک ارزش فرهنگی است. شهرنشینی در حقیقت اشاعه‌دهنده نظام فرهنگی و ارزشی ویژه‌ای است که می‌تواند بر کنش باروری خانواده‌ها تأثیرگذار باشد. این پدیده، با ایجاد و تقویت بیشتر امکانات ترقی و تحرک اجتماعی، تمایزآفرینی، اشاعه افکار و عقائد و شیوه‌های فرهنگی وسیع‌تر، که شرایط مساعدی برای استقرار رفتارهای عقلانی‌تر زندگی است (پرسا، ۱۳۶۸، ص ۷۰)، زمینه را برای کاهش باروری فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، امروزه با گسترش رسانه‌های جمعی، دیگر شهر محدود به جغرافیای شهری نیست. سبک زندگی شهری از طریق گسترش اینترنت، ماهواره، افزایش مناسبات شهر با روستا، مهاجرت روستاییان، توسعه کالاهایی که به طور انبوه در روستاها و عشایر و شهرها مصرف می‌شود و فناوری‌های ارتباطی که زندگی شهری را بازنمایی می‌کند، به روستاها انتقال یافته است. مجموعه این عوامل موجب می‌شود که خانواده شهری در حقیقت گونه غالب سبک زندگی معرفی شود. از این رو، پیامد کاهش باروری به‌عنوان کارکرد منفی شهرنشینی، در روستاها نیز رخ داده است.

یکی از عمده‌ترین انگیزه‌های مهاجرت از روستا به شهر و یا از شهرهای کوچک‌تر به کلان‌شهرها، اشتغال و کاریابی است. مهاجرت کارجویان به شهر موجب شکل‌گیری سبک جدیدی از زندگی می‌شود که تبلور عینی آن، تغییر در الگوهای جدیدی از جایگزین‌های خانواده، چون گسترش خوابگاه‌ها و یا خانه‌های مجردی است. این امر، بخصوص در مورد زنان، زمینه‌ساز افزایش سن ازدواج یا تجرد قطعی است. بی‌تردید تأثیر این دو پدیده بر کاهش باروری قابل انکار نیست.

از سوی دیگر، مهاجرت به شهرها، موجب پدیده تراکم بالای جمعیتی است. تراکم جمعیت در سکونت‌گاه‌های شهری، پیامدهای بسیاری را برای زیست‌بوم انسانی به دنبال خواهد داشت. یکی از مهم‌ترین پیامدهای این پدیده، دگرگونی در نوع ساخت و معماری خانه‌های شهری است که نمونه آن را می‌توان در کوچک شدن ابعاد خانه و آپارتمان‌نشینی مشاهده کرد. بی‌شک ابعاد کوچک خانه، ظرفیت پذیرش افراد کمتر را داراست. از میان رفتن تدریجی خانواده‌های بزرگ و کاهش اعضای خانواده، حاصل این‌گونه مقتضیات زندگی شهری است (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۹). از این رو، در جامعه‌ای که سبک زندگی و الگوی خانه‌سازی، که از ابعاد مادی فرهنگ محسوب می‌شود، به سوی کمینه‌سازی ابعاد حرکت می‌کند، افراد جامعه را وادار می‌دارد که همین الگو را در ابعاد خانوار متجلی کنند.

۲. گسترش سطح سواد و تحصیلات

یکی از مهم‌ترین شاخص‌های نوسازی، گسترش سطح سواد و تحصیلات است که پیامدهای بسیاری را بر ساحت‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی به دنبال داشته است. یکی از عرصه‌هایی که به طور گسترده از این شاخصه تأثیر پذیرفته، نهاد خانواده و ازدواج است. اثربخشی مؤثر میزان تحصیلات بالا بر افزایش سن ازدواج، به‌ویژه سن ازدواج زنان، در مطالعات زیادی بررسی شده است. در این مطالعات، بر این مسئله تأکید شده است که نوسازی از طریق گسترش تحصیلات عمومی و فراهم کردن امکانات حضور در فعالیت‌های بیرون از خانه، موقعیت زنان را بهبود بخشیده است. موقعیت بهبود یافته زنان، با افزایش سن ازدواج، کاهش فاصله سنی بین

زوجین، افزایش قدرت تصمیم‌گیری در خانواده و کاهش باروری همراه بوده است (اسمیت، ۱۹۸۰، ص ۵۸-۹۶). در مقابل، ازدواج زودرس زنان با تحصیلات کمتر، قدرت تصمیم‌گیری کمتر در خانوار، فرزندآوری زودتر و تجربه بیشتر خشونت خانوادگی همراه بوده است. درحالی‌که در پژوهش‌هایی که در خصوص باروری و عوامل مؤثر بر آن، در مناطق مختلف دنیا صورت گرفته، تاکنون هیچ نشانه‌ای دال بر این نیست که سطح باروری زنان، با تحصیلات بیشتر، بالاتر از زنان با تحصیلات کمتر باشد. علت این امر را باید در نقش متغیر افزایش تحصیلات در تأثیرگذاری بر عوامل، شرایط و بسترهای ازدواج همچون انتظار از روابط زناشویی، ازدواج و نحوه انتخاب همسر، جست‌وجو کرد. نکته مهم دیگری که در این خصوص از سوی برخی پژوهش‌ها مورد تأکید قرار گرفته، این است که رابطه بین میزان تحصیلات و افزایش سن ازدواج، در همه سطوح تحصیلی یکسان نیست؛ بدین معنا که هر مقدار سطح تحصیلی افزایش بیشتری می‌یابد، بر میزان سن ازدواج نیز افزوده می‌شود (میترا، ۲۰۰۴، ص ۸۸)؛ زیرا ممکن است در سطوح تحصیلی بالاتر، ارزش فرصت‌های از دست‌رفته برای زنان بیشتر باشد. بنابراین زنان، تثبیت موقعیت خود از طریق افزایش تحصیلات را بر ازدواج ترجیح خواهند داد. علاوه بر این، میزان دستیابی به همسر مناسب، برای افراد با سطوح تحصیلی بالاتر نیز ممکن است مشکل‌تر باشد. براین اساس، ازدواج زودرس زنان دارای تحصیلات کمتر با پایین بودن هزینه‌های فرصت می‌توان توجیه کرد؛ چراکه امکان استفاده از فرصت‌هایی چون اشتغال، برای افراد دارای تحصیلات بالاتر بیشتر است (محمودیان، ۱۳۸۳، ص ۴۳). در ایران نیز این نتایج در برخی از پژوهش‌ها مورد تأیید قرار گرفته است. بر اساس پژوهش‌های صورت گرفته، میانگین سن ازدواج افراد باسواد، در مقایسه با افراد بی‌سواد، بالاتر است. به طوری که در تمامی سال‌های سرشماری، سن متوسط ازدواج زنان باسواد، بیش از زنان بی‌سواد است. این فاصله در سال ۱۳۸۱ بیشتر شده است. علت این امر افزایش سطح تحصیلات زنان است. نتایج تحقیقات در ایران نشان می‌دهد که به همراه افزایش سطح تحصیلات زنان و مردان، بر میانگین سن ازدواج آنها افزوده می‌شود. به طوری که تفاوت سن ازدواج زنان، با تحصیلات عالی نسبت به سن ازدواج زنان بی‌سواد ۴/۹ سال و همین رقم برای مردان ۵/۱ می‌باشد (کاظمی‌پور، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

همچنین، تغییرات بر حسب میزان تحصیلات بیانگر رابطه قوی‌تر برای سطوح بالاتر تحصیلات است (محمودیان، ۱۳۸۳، ص ۳۷). پژوهش‌های متعدد نشان می‌دهد که نه تنها خانواده‌های تحصیل کرده علاقه‌مند به داشتن تعداد معدودی فرزند با پرورش متناسب‌ترند، بلکه درجات تحصیلی عالی خانواده‌هایی که مثلاً دبیر بوده‌اند نیز مؤثر بوده و کنترل موالید دقیق‌تری را نسبت به خانواده‌هایی که معلم دبستان بوده‌اند، اعمال می‌کرده‌اند (جهانفر، ۱۳۹۰، ص ۷۲). اثر سواد بر کاهش سطح باروری، به‌عنوان عاملی مهم در بین کلیه اقوام و قومیت‌ها نیز به روشنی آشکار است. متوسط تعداد فرزندان زنانی که سطح سواد عالی داشته‌اند، یک سوم تعداد فرزندان زنان بی‌سواد بوده است. این تفاوت در میان ارمنی‌ها، ترکمن‌ها، آذری‌ها، شمالی‌ها و کردها، بسیار معنادارتر از عرب زبان‌ها و بلوچ‌ها و فارسی

زبانان بوده است (زنجانی، ۱۳۷۱، ص ۵۴-۵۵). در بین اقوام مختلف، علاوه بر ویژگی‌های فرهنگی، سطح توسعه اقتصادی-اجتماعی نیز در تحولات سن ازدواج مؤثر است. به‌عنوان مثال، گیلک‌ها چون در مناطق و استان‌های برخوردارتر ساکن هستند، وضعیت اقتصادی-اجتماعی بهتری داشته و ضریب شهرنشینی و سطح سواد و تحصیلات زنان در این مناطق در سطح بالاتری است. درحالی‌که اقوام دیگری چون بلوچ‌ها، در استان‌های کم‌برخوردارتر، ساکن بوده و وضعیت اقتصادی-اجتماعی پایین‌تری دارند.

تبیین رابطه تحصیلات و کاهش باروری

این یک واقعیت است که از یک سو، جوامع تحت تأثیر گسترش شهرنشینی و صنعتی شدن، ناچار به گسترش آموزش بوده و از سوی دیگر، دسترسی به آموزش و افزایش سطح تحصیلات، به شیوه‌های گوناگون بر زندگی افراد و خانواده‌هایشان تأثیر می‌گذارد. در ایران نیز تحصیلات به‌عنوان یکی از عوامل مهم کاهش باروری قلمداد شده است. از نظر بهنام و راسخ:

تعلیمات متوسطه و عالی، مانع از ازدواج‌های زودرس شده است. طولانی شدن دوره تحصیل و ضرورت کسب تخصص و تأمین معاش زندگی و ایجاد توقعات اجتماعی جدید همچون میل به داشتن همسر با مدرک تحصیلی عالی و شغل معتبر، از عوامل افزایش سن ازدواج در ایران است (بهنام و راسخ، ۱۳۴۸، ص ۱۵۶).

تأثیر آموزش و تحصیلات بر باروری، از طریق متغیرهای واسطه‌ای و به اشکال گوناگونی صورت می‌گیرد. تحصیلات، متغیری است که به طور مستقیم بر باروری تأثیر نمی‌گذارد، بلکه از یک سو زمینه‌ساز تقویت عواملی است که به طور مستقیم باروری را پایین می‌آورند. از سوی دیگر، عوامل و متغیرهایی را که به طور مستقیم بر افزایش باروری تأثیر گذارند، تضعیف می‌کند. این‌گونه عوامل، از یک سنخ نیستند، بلکه شامل طیف گسترده‌ای از موضوعات می‌شوند.

برای تبیین نقش تحصیلات در کاهش باروری، می‌توان به چند سازوکار شالوده‌ای اشاره کرد: نخست اینکه، میزان سواد و تحصیلات، زمینه‌ساز تحولات فردی و شخصیتی و دگرگونی در آرمان‌های شخصی می‌گردد. در این فرایند، فراتر رفتن افق دید زنان و مردان از چشم‌اندازی سنتی و ورود به عرصه مدرن، شرایطی را برای آنها فراهم می‌آورد تا به نوعی، بازاندیشی در خصوص نقش خود در جامعه و نیز ارزش فرزندان در جهان مدرن، بپردازند. دوم اینکه، تحصیلات از یک سو می‌تواند شرایط ساختاری زندگی خانوادگی و روابط میان اعضا خانواده را دگرگون کرده و با سوق دادن افراد در جهت تحرک اجتماعی صعودی و ثروت‌اندوزی، انگیزه داشتن خانواده‌های بزرگ و فرزندان زیاد را کاهش دهد. از سوی دیگر، افزایش تحرک اجتماعی این احتمال را که مردم در مسیر کنش‌های نوین، به‌ویژه تحدید باروری قرار بگیرند، افزایش می‌دهد (ویکس، ۲۰۰۲، ص ۹). سازوکار سوم اینکه وقتی زنان در فرایند آموزش قرار می‌گیرند، به علت طولانی بودن فرایند تحصیلات تا سطوح عالی، ازدواج آنان به تأخیر می‌افتد. این امر، زمینه محدود شدن بازه زمانی مناسب باروری زنان را مهیا کرده، موجب کاهش باروری آنان می‌شود. سازوکار

چهارم اینکه، زنان تحصیل کرده بیشتر بر کیفیت فرزند تأکید دارند تا کمیت آن. از این رو، با کاهش شمار فرزندان به پرورش و تحصیلات و ارتقا کیفیت بیشتر فرزندان می‌پردازند. در نهایت اینکه، تحصیلات در افزایش آگاهی و شناخت زنان از مسائل بهداشتی مؤثر واقع شده و زمینه را برای پذیرش بهتر و مؤثرتر برنامه های تنظیم خانواده فراهم می‌کند. کوچران معتقد است: «تحصیلات با نگرش مثبت به کنترل موالید، آگاهی بیشتر از جلوگیری از حاملگی و ارتباط بین زن و شوهر، رابطه مثبت دارد» (کوچران، ۱۹۹۷، ص ۹).

در تبیین رابطه میان باروری و تحصیلات، سه مؤلفه شناختی، نگرشی و اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرد. در بُعد شناختی، افزایش آگاهی و شناخت و بصیرت ذهنی افراد، اندیشه‌ها و اطلاعات جدید، افزایش درک زنان از فرایند تولیدمثل و در بُعد نگرشی، افزایش استقلال زنان در تصمیم‌گیری برای بچه‌دار شدن، عبور از محدوده‌های بسته سنتی و افزایش آگاهی و اطلاعات مورد تأکید قرار گرفته‌اند. این نگرش‌ها موجبات تغییر ارزش‌های مطلوب و کاهش فرزندآوری را فراهم کرده است.

۳. افزایش سن ازدواج

ازدواج، شالودهٔ تشکیل خانواده بوده که از طریق آن کارکرد تولیدمثل و فرزندآوری آغاز می‌شود. از این رو، رابطه بین ازدواج با بازتولید نسل انسانی، رابطه‌ای تنگاتنگ است. در این میان زمان ورود به زندگی مشترک، از عوامل مهمی است که تأثیر بدون واسطه‌ای را بر باروری دارد (دیویس، ۱۹۶۳، ص ۳۵۵). از این رو، یکی از عوامل مهم در دگرگونی کنش باروری، بخصوص در مورد زنان، سن ازدواج است. زمان ازدواج، به علت ارتباط نزدیک و بلافاصل با باروری، به صورت گسترده‌ای مورد توجه جمعیت‌شناسان قرار گرفته است. ارتباط زناشویی بین دو نفر در قالب ازدواج، مشروط به وجود توافق جمعی درباره آن است، قواعد اجتماعی حاکم بر ازدواج، تعیین‌کننده اصلی زمان ازدواج‌اند. فاصله گرفتن زمان ازدواج از سن بلوغ، ممکن است در زمان‌های مختلف، اشکال متفاوتی پیدا کند. از این رو، سن ازدواج هرچند خود عاملی فرهنگی نیست، اما کاهش یا افزایش آن، اغلب متأثر از ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی است؛ زیرا مسئلهٔ سن ازدواج، بسیاری از فرایندهای کنشی در خانواده را تعیین می‌کند. این عامل خود متأثر از شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است که در بستر جامعه جریان دارد. بر این اساس، به تعبیر برخی از اندیشمندان، سن ازدواج عامل محوری در تکامل خانواده تلقی می‌شود (سگالن، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶)؛ زیرا دگرگونی‌های فراهم آمده در سن ازدواج، در تعامل خود با شرایط اجتماعی، اقتصاد، سیاسی و فرهنگی، پیامد متعدد و مهمی برای فرد، خانواده و جامعه به دنبال خواهد داشت. افزون بر اینکه سن ازدواج، عاملی جمعیت‌شناختی است که تغییرات آن موجب دگرگونی سایر ویژگی‌های جمعیتی، همچون نرخ باروری، میزان مرگ‌ومیر زنان در هنگام بارداری، نرخ مرگ‌ومیر کودکان، میزان طلاق و... می‌شود. افزایش سن ازدواج، با کوتاه کردن دوران باروری و با افزایش میزان موفقیت در برنامه‌ریزی خانواده و حفظ فاصله و کنترل شمار موالید، بر

باروری تأثیر می‌گذارد (آقاجانبان، ۱۳۷۳، ص ۳۴). به عبارت دیگر، هر چه سن ازدواج پایین‌تر باشد، مدت سال‌هایی که یک زن در معرض باروری قرار می‌گیرد، بیشتر بوده، احتمال کنترل باروری نیز کمتر است. در مقابل، افزایش سن ازدواج، تأثیر منفی بر باروری خواهد داشت؛ زیرا از یک سو، بازه زمانی باروری کمتر خواهد شد؛ زیرا طول دوره باروری زن محدود و بین سنین ۱۵ تا ۴۹ سالگی در نوسان بوده و دختری که در اوایل ورود به سن باروری ازدواج کند، در مقایسه با دختری که در سنین بالاتر ازدواج کرده، احتمالاً فرزندان بیشتری خواهد داشت. از سوی دیگر، احتمال موفقیت الگوهای کنترلی در مورد زانی که در سنین بالا ازدواج می‌کنند، بیشتر است. علاوه بر این، بالا رفتن سن ازدواج، از دو راه دیگر نیز بر باروری تأثیر منفی دارند: نخست اینکه، بالا بودن سن ازدواج، میزان نازایی در بین زنان را به شدت افزایش می‌دهد. دوم اینکه، زانی که دیر ازدواج می‌کنند، از نظر بیولوژی سیستم تولیدمثل آنها دچار ضعف شده و در نتیجه، سن یائسگی در آنها پایین می‌آید (خان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲). از این رو، افزایش سن ازدواج در بیشتر جوامع، از عوامل کاهش باروری است و در برخی از کشورها، یکی از سیاست‌های کاهش باروری به تأخیر انداختن سن ازدواج است.

در یک تحلیل کلان‌نگر برای افزایش سن ازدواج، می‌توان بر این نکته تأکید کرد که چون در الگوی سنتی خانواده در بسیاری از نقاط جهان، یکی از اهداف اصلی ازدواج زودرس، زادآوری بوده (دومینگو و همکاران، ۱۹۹۲، ص ۸۸). افزایش سن ازدواج می‌تواند به این معنی باشد که اهداف و تمایلات باروری در حال دگرگون شدن است؛ بدین معنا که دیگر ازدواج معطوف به فرزندزایی نیست، بلکه اغراض دیگری چون لذت‌گرایی در آن از اهمیت محوری برخوردار شده است. علاوه بر این، ازدواج در سنین بالا، می‌تواند ساختار خانواده، کنش متقابل اعضای آن با یکدیگر و الگوهای کنشی افراد خانواده را از طریق دگرگونی در فرایند زندگی خانوادگی متأثر سازد. به‌عنوان مثال، سن بالاتر ازدواج برای زنان، به معنی کاهش ازدواج‌های از پیش تعیین شده و افزایش سطح توقعات آنان، در فرایند گزینش همسر و همچنین، تمایل بیشتر آنان به برابری با مردان در روابط زناشویی است. از این رو، زانی که در سنین بالاتر ازدواج کرده‌اند، باروری پایین‌تری دارند. در ایران سن ازدواج، به‌ویژه زنان در دهه‌های اخیر در حال افزایش بوده و در میان زنان ازدواج کرده نیز تولد فرزند اول در سال‌های اخیر به تعویق افتاده است (عباسی شوازی و همکاران، ۲۰۱۱، ص ۲۰۳). بنابراین، تأخیر در ازدواج و فرزندآوری، علاوه بر محدود ساختن بازه زمانی باروری، می‌تواند به افزایش ناباروری و در نتیجه، کاهش بیشتر تعداد فرزندان در کشور منجر شود. عوامل گوناگونی، سن ازدواج را تحت تأثیر قرار می‌دهند که از آن میان، می‌توان به میزان سواد و تحصیلات، اشتغال زنان، دسترسی به همسر مناسب، میزان آزادی در گزینش همسر و پایگاه اجتماعی زنان اشاره کرد.

۴. رشد طلاق

«طلاق»، به‌معنای تلاشی پیوندهای زناشویی، یکی از روشن‌ترین نمودهای دگرگونی خانواده در جوامع امروزی است. طلاق در حقیقت، گونه‌ای از گسیختگی خانواده است. ویلیام گود، در توصیف گسیختگی خانواده، آن را

«شکستن واحد خانواده و تجزیه نقش‌های اجتماعی که در نتیجه آن، یک یا تنی چند از اعضای خانواده، به طور ارادی یا غیرارادی، تکالیف ناشی از نقش خود را آن‌طور که باید و شاید انجام ندهند»، معرفی می‌کند (گود، ۱۳۵۲، ص ۲۴۸). طلاق، اغلب زمانی اتفاق می‌افتد که استحکام رابطه زناشویی از بین رفته، میان زن و شوهر ناسازگاری و تنش به وجود آید. اما آنچه امروزه طلاق را به مسئله اجتماعی تبدیل کرده، کثرت و سهولت وقوع این پدیده در دنیای مدرن است. به عبارت دیگر، اگر در گذشته ازدواج آسان و طلاق سخت بود، در دوره جدید ازدواج سخت و طلاق آسان شده است (آزادارمکی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). در گذشته، به دلیل حاکمیت نگرش دینی و سنتی، کنشگران اجتماعی نسبت به طلاق بسیار سختگیرانه عمل می‌کردند. از این‌رو، کنش‌مکش‌های احتمالی بین زن و شوهر با مراجعه به حکم‌های فامیل و بزرگترهای خانواده، از جمله پدر و مادر، یا از طریق مراجعه به معتمدین، ریش سفیدان و یا روحانی محل حل می‌شد. یکی از مهم‌ترین دلایل قبح طلاق در جامعه سنتی، تبعات و هزینه‌های روانی و اجتماعی ناشی از آن بود. بنابراین، دو ویژگی طلاق امروزی یعنی کثرت و سهولت وقوع این پدیده، زمینه را برای تبدیل آن به یک مسئله اجتماعی فراهم آورده است. امروزه طلاق پدیده‌ای اجتماعی است که نه تنها بر چگونگی مناسبات افراد خانواده تأثیر می‌گذارد، بلکه آسیب‌های جبران‌ناپذیری را بر جامعه وارد می‌سازد. یکی از مهم‌ترین این آسیب‌ها، تأثیری است که به صورت مستقیم بر باروری و تجدید نسل انسانی دارد. در پژوهش‌های جمعیت‌شناختی، از این جهت به بحث طلاق پرداخته می‌شود که برخلاف ازدواج، طلاق موجب فروپاشی زمینه‌های مناسب تحقق باروری مشروع می‌گردد. از این‌رو، بین این دو پدیده رابطه معکوس وجود دارد؛ بدین معنا که هرچه میزان طلاق افزایش یابد، زمینه برای کاهش باروری نیز فراهم‌تر می‌شود و بعکس. طلاق و میزان شیوع آن در جامعه، موجب می‌شود تا شمار سال‌های قابلیت باروری زنان کاهش یابد.

در تبیین رابطه بین طلاق و باروری در ایران بیان چند نکته مهم ضروری است. نخست اینکه، تعداد قابل توجهی از زنان مطلقه در خانه‌های مجردی زندگی می‌کنند. فضای مستقل آپارتمان‌نشینی، این امکان را به آنان می‌دهد که به صورت غیررسمی، به همسری دائم یا موقت کسانی درآیند که فرهنگ مسلط اجتماعی، امکان ثبت رسمی ازدواج و به طریق اولی، فرزندآوری را به آنان نمی‌دهد. دوم اینکه، طلاق در سال‌های اخیر روند افزایشی داشته است. از این‌رو، می‌توان انتظار داشت که ترس از پایداری خانواده، فرزندآوری را بیش از گذشته، به تأخیر اندازد. در نتیجه، بعد خانوار کاهش یابد. بسیاری از زوجها در سالیان نخست ازدواج، از شریک زندگی خویش آسوده خیال نبوده، احتمال طلاق را در زندگی خود منتفی نمی‌دانند. این مسئله، دستاویزی برای کاهش باروری آنان است. سوم اینکه، وقوع طلاق موجب برانگیختن احساسات در تعاملات اجتماعی شده و راه را بر بازهمسرگزینی بسته و از این طریق، بر کنش فرزندآوری تأثیر می‌گذارد. مراتب‌های طلاق موجب شکل‌گیری نگرش و احساسات منفی نسبت به جنس مخالف می‌شود. به طوری که مرد یا زن، احساس می‌کند هیچ‌کس قابل اعتماد نبوده، باید تا پایان عمر از جنس مخالف بپرهیزد، یا بعکس، برای دوری گزیدن از تنهایی و بی‌سامانی پس از طلاق، خود را به سرعت درگیر روابط جدید کند. وجود هر دو گانه این حالت‌ها، واکنش طبیعی به طلاق قلمداد می‌شود. اما هر دو گونه این واکنش‌ها آسیب‌زا است.

نتایج پژوهش‌ها در ایران نشان می‌دهد که زنان و مردان طلاق گرفته، از ازدواج مجدد بیزار بوده‌اند. این احساس بیزاری، ناشی از تجارب تلخ و دردناکی است که در دوران زندگی مشترک در طلاق خود تجربه کرده‌اند. بنابراین، حاضر نیستند تجربه مشابهی را بپذیرند (اخوان تفتی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۵). بر اساس نتایج این تحقیقات، ۲۷ درصد از زنان و ۲۱ درصد از مردان اظهار داشته‌اند که به میزان زیادی از ازدواج مجدد تفر دارند (همان، ص ۱۴۱). اگر پاسخ متوسط را به این میزان اضافه کنیم، این نرخ برای زنان و مردان به ترتیب ۳۹ و ۲۹ درصد خواهد رسید.

۵. تغییر الگوی خانواده از گسترده به هسته‌ای

ساختار خانواده و نوع آن، نیز از عوامل تأثیرگذار بر رفتار باروری است. به عبارت دیگر، گسترده یا هسته‌ای بودن خانواده، عواملی هستند که نگرش والدین را در مورد شمار فرزندان، بنا به دلایل اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، تحت تأثیر قرار می‌دهند. این رابطه را از چند جهت می‌توان مورد بررسی قرار داد:

نخست اینکه، در شبکه خانوادگی گسترده، فرزندآوری زن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، به آسانی کاهش باروری را بر نمی‌تابند. گفته می‌شود: در جوامع سنتی با نظام خانواده گسترده، مادر شوهر، نقش مهمی در تصمیم‌گیری عروس برای استفاده از روش‌های پیشگیری از حاملگی، شمار فرزندان، فاصله‌گذاری بین ولادت‌ها و... دارد. مادر شوهر، اغلب ارزش‌های سنتی طرفدار باروری بالا را تقویت کرده، با هرگونه کوششی برای محدود کردن باروری توسط عروس خود مخالف است. دیویس و بلیک، اظهار داشته‌اند که ارزش‌های طرفداری از افزایش موالید در خانواده گسترده، در مقایسه با خانواده‌های هسته‌ای، رواج بیشتری دارد؛ زیرا فرزندان بیشتر به‌عنوان نوعی موهبت اقتصادی، به لحاظ تأمین نیروی کار خانواده و حمایت از والدین در سنین پیری در نظر گرفته می‌شوند (حسینی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). در بسیاری از فرهنگ‌هایی که نظام خانواده گسترده همچنان پابرجاست، باروری نیز در سطح بالا است. این بدان علت است که در این‌گونه جوامع، به جهت کارکرد حمایت‌گری گسترده‌ای که در خانواده وجود دارد، به لحاظ اقتصادی موانع و مشکلات برای پیش‌رسی ازدواج و نیز فرزندآوری احساس نمی‌شوند. از لحاظ فرهنگی نیز زوجین، سنگینی بار مسئولیت نسبت به کودکان خود را کمتر احساس می‌کنند. در این نظام خانوادگی، زیادی شمار فرزندان، به‌عنوان عامل مؤثر در اقتدار و جایگاه گروه، دارای ارزش است. در نظام خانواده گسترده عواملی چون پدرسالاری، پذیرش چندزنی و کم‌توجهی به جایگاه زن، قرابت عاطفی بین زن و شوهر را که برای به کار بردن وسائل جلوگیری و گزینش زمان و تعداد باروری مؤثر است، محدود نموده و زمینه را برای فرزندآوری فراوان به وجود آورده است. اما در خانواده هسته‌ای، زن و شوهر جوان که اغلب نومکانی را برای زندگی خود انتخاب می‌کنند، در تصمیم‌گیری‌های ریز و درشت زندگی مستقل بوده، به کسی وابسته نیستند؛ آنان نسبت به آینده خود و فرزندانشان با آزادی انتخاب بیشتری، عمل می‌کنند. از این رو، زنان با قدرت گزینش‌گری بیشتری نسبت به باروری، شمار فرزندان و فاصله بین موالید تصمیم‌گیری می‌کنند.

۶. غلبه فضای گفتمانی کم‌فرزندآوری

مراد از «فضای گفتمانی کم‌فرزندآوری»، آن دسته از مفاهیم و معانی و احکامی است که در تفسیرهای اعضای جامعه پیرامون جمعیت و فرزندآوری وجود دارد. سازوکار شکل‌گیری فضای گفتمانی جدید، بدین صورت است که بخش زیادی از معانی و مفاهیم در یک دوره خاص، از طریق منابع نیرومند نهادی در جامعه اشاعه داده می‌شود. منابع نهادی با به‌کارگیری و مفصل‌بندی این مفاهیم، با یکدیگر موضوع جمعیت و زادآوری را امری چالش برانگیز معرفی می‌کنند. منابع نهادی در خصوص مسئله جمعیت، تلاش می‌کنند در ارائه صورت‌بندی جدید بین جمعیت و اقتصاد و وضعیت اقتصادی خانوار، جمعیت و محیط زیست، جمعیت و منابع، جمعیت و فضای زندگی، جمعیت و توسعه و... ارتباط برقرار کنند. در مراحل بعدی، صورت‌بندی جدید در قالب گفتارها و گزاره‌هایی «همه فهم»، در جامعه اشاعه داده شده و با حمایت نیروهای نهادی مختلف، فرصت پیدا می‌کند تا در میان مردم و نظام ارزشی و هنجاری آنان موقعیت ویژه‌ای پیدا کند. در واقع فضای گفتمانی کم‌فرزندآوری، عبارت است از: فضای ذهنی و عینی که پیرامون جمعیت و باروری و فرزندآوری ایجاد می‌شود و به شکلی فراگیر و با قدرتی خاص در جامعه منتشر شده، به اشکال گوناگون در فضای ذهنی مردم و خانواده‌ها در کل جامعه رسوخ می‌کند (محمودیان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۹۵). گفتمان کم‌فرزندآوری، زمینه را برای اشاعه گونه‌ای از تفکر عقلانی در برابر اندیشه مبتنی بر سنت‌های اجتماعی و فرهنگی پیرامون فرزندآوری فراهم می‌آورد. رویکرد خردمحور جدید، که محوریت آن بازناندیشی نسبت به شمار فرزندان، سن زادآوری، سن ازدواج، فاصله بین باروری و... بود، ریشه در فقدان مقبولیت فرهنگ و نظام ارزشی و سنت‌هایی دارد که پیش از این، زادآوری زیاد را توصیه می‌کرد.

هر گفتمانی از یک سو، شکل یافته از مفاهیمی است که نظام معنایی آن را نشان می‌دهند. بر اساس این احکام، مردم کم‌فرزندی را مورد ارزیابی مثبت یا منفی قرار می‌دهند. از سوی دیگر، منابع نهادی وجود دارند که به صورت ساختارهای پشتیبان عمل کرده و به چیرگی گفتمان کمک می‌کنند. مانند احکام و تفاسیری که برخاسته از منابع نهادی بهداشت و سلامت است (همان، ص ۹۶).

۶-۱. مفاهیم گفتمان کم‌فرزندآوری

هر گفتمانی، دارای دسته‌ای از مفاهیم است که با صورت‌بندی و اشاعه آنها، نظام معنایی خود را در لایه‌های ذهنی افراد جامعه وارد کرده، از آن طریق رفتار آنها را جهت می‌دهد. مفاهیم عمده گفتمان کم‌فرزندآوری عبارتند از:

۶-۱-۱. محوریت کیفیت فرزندان در برابر کمیت آنان

مفهوم «کیفیت فرزند»، شامل فضای معنایی دامن‌گستری است که در آن، همه چیزهایی را دربر می‌گیرد که مربوط به پرورش کیفی فرزندان (رفتاری - مهارتی) است. این بدین معناست که دغدغه اصلی پدر و مادر، داشتن فرزندان است که از یک سو، از حیث بهره‌های مادی در رفاه باشند. از سوی دیگر، از لحاظ تربیتی نیز بیش از هر چیز، درصدد داشتن

فرزندانی با توانایی‌ها و مهارت‌های هر چه بیشتر هستند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت: خانواده‌ها تلاش دارند تا با صرف هزینه‌های اقتصادی، عاطفی و فرهنگی بیشتر، فرزندان خود را در جهان جدید توانمندتر سازند. توانمندسازی، شامل فراهم نمودن بیشترین امکانات مادی و شرایط عاطفی لازم برای کسب مهارت از سوی فرزندان و در نهایت پیشرفت آنهاست. خانواده‌ها تحت تأثیر گفتمان کم‌فرزندآوری بر این باورند که برای بالا بردن کیفیت و توانمندی فرزندان، کم‌فرزندی را به‌عنوان یک سبک در زندگی خانوادگی خود پیشه کنند. گرینهال و وینکالر، (۲۰۰۵، ص ۲۹). در این رویکرد کمیت انسانی سرمایه نیست، بلکه کیفیت سرمایه‌ای اساسی است.

مطالعات مختلف در ایران و هم در کشورهای دیگر نشان داده است که کیفیت فرزندان یکی از مهم‌ترین نیروهای توجیهی برای تحدید موالید در خانواده‌ها است. بحث کیفیت فرزندان، به‌عنوان رویکردی نوین در مقابل کمیت فرزندان از جایگاهی نیرومند برای هدایت کنش فرزندآوری خانواده‌ها برخوردار است (عباسی شوازی و همکاران، ۲۰۱۱، ص ۲۰۳). از این‌رو، رویکرد تقابل بین کمیت و کیفیت و ترجیح کیفیت بر کمیت، دستاویز برخی برای کاهش رفتار باروری در ایران شده است. از این‌رو، شمار اندکی فرزند که مهارت‌ها و توانمندی‌های بیشتری داشته باشند، بهتر می‌توانند برای خود و جامعه مفید واقع شوند. لازمهٔ این امر، کاهش شمار فرزندان و فراهم آوردن امکانات بیشتر، برای شمار معدودی است که نتیجهٔ آن افزایش سطح پیشرفت جامعه است.

۲-۱-۶. خودحمایت‌گری زنان

بازاندیشی نهادینه‌شده در گفتمان کم‌فرزندآوری، در عرصه نقش‌های جنسیتی نیز وارد شده و رویکردهای سنتی نسبت به نقش زن را به چالش می‌کشد. این نوع بازاندیشی را می‌توان در مفهوم خودحمایت‌گری زنان بازتفسیر کرد. این مفهوم، به‌معنای نقشی است که زنان امروز برای حمایت از خود، از طریق فرزندآوری ایفا می‌کنند؛ یعنی زنان حمایت از شرایط و وضعیت‌های جسمانی، روانی و اجتماعی خود را به‌عنوان استدلالی برای تمایل به کم‌فرزندآوری در نظر دارند. دستیابی به شغل، بهره‌مندی از فرصت‌های اجتماعی، آرامش روانی، مدیریت بدن، از ابعاد خود حمایتی زنان هستند (محمودیان و رضایی، ۱۳۹۱، ص ۲۱۳). یعنی زنان به‌عنوان کنشگران فعالی که امروزه بیش از گذشته توانایی دخالت در امر تولید مثل را دارند، معرفی می‌شوند. براین اساس، آنها از طرق مختلف و به دلایل و انگیزه‌های گوناگون، درصد ایفای نقش در تعیین شمار فرزندان، فاصله‌گذاری بین باروری‌ها، زمان زادآوری خود هستند. خودحمایت‌گری زنان، دارای دو بُعد است که هر دو با کنش کم‌فرزندآوری در ارتباط هستند. یک بُعد آن سلبی است؛ یعنی زنان به دلایلی مرتبط با مشکلات پیشرو در فرزندآوری، از این امر اجتناب می‌کنند. بُعد دیگر ایجابی است که بر اساس آن، زنان به دلیل بهره‌مندی از دسته‌ای از فرصت و امکانات موجود، از آوردن فرزندی دیگر خودداری می‌کنند (محمودیان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۰۲). در این فضا، زنان برای خود

فرصت‌های ترقی می‌بینند و در عرصه‌های گوناگون جامعه حضور می‌یابند. دستیابی به این فرصت‌ها، گاه مستلزم ادامه تحصیل و یا احراز یک شغل می‌باشد. در هر صورت، وجود فرزند می‌تواند به مثابه یک مانع بروز یابد. در فضای گفتمانی جدید، زنان احساس می‌کنند که برای دستیابی به زندگی مدرن و پر آسایش، باید هزینه اقتصادی زیادی بپردازند و این با فرزندآوری سازگار نیست.

۳-۱-۶. چالش‌زدایی از مدیریت خانواده

یکی از نقش‌های مهم والدین، بر عهده گرفتن مدیریت خانواده است. مدیریت، اساساً مقوله‌ای مسئله‌مند و چالش‌برانگیز است. منظور ما از «چالش‌زدایی» از مدیریت خانواده، وضعیتی است که والدین در مدیریت و اداره خانواده با آن درگیرند. مدیریت خانواده، دارای ابعاد گوناگونی است. بخشی از آن، به مدیریت تأمین نیازهای خانواده، بخشی کنترل رفتاری - اخلاقی فرزندان و بخشی نیز به زندگی خود والدین اشاره دارند. در واقع، کم‌فرزندآوری راهکاری برای کنترل و مدیریت خانواده در همه ابعاد آن است. در عرصه چالش‌های مادی و اقتصادی خانوار، والدین با مشکلات تأمین زندگی مادی فرزندان مواجه می‌بینند که با تغییرات جامعه و ظهور نهادهای آموزشی و پرورشی و شیوع تفکرات و رفتارهای مصرف‌گرایانه در جامعه، شدت می‌یابد. این چالش موجب تغییر نگرش به فرزندان شده است؛ یعنی اعتقاد رایج در جامعه سنتی، مبنی بر اینکه فرزند جلوه‌ای ملکوتی است که خداوند روزی‌اش را می‌رساند، کم‌رنگ شده، بیشتر به پرهزینه بودن فرزندان توجه می‌شود.

بُعد دیگر چالش مدیریت، به رفاه و آسایش خود والدین برمی‌گردد. در این عرصه، دستیابی به آرامش و یا حفظ آن با فرزندآوری سازگاری ندارد. آنان شمار فرزندان را به مثابه عاملی اخلال‌گر، برای آرامش روحی و روانی و جسمانی خود می‌دانند. سومین چالش مدیریت، خطرهایی است که فرزندان را در جامعه تهدید می‌کند. در این عرصه، تصور می‌شود که در جامعه آسیب‌هایی وجود دارد که نظم اخلاقی فرزندان را تهدید نموده، زمینه را برای فسادهای اخلاقی و کجروی رفتاری فرزندان فراهم می‌آورد. از این‌رو، برای حفاظت از خود و فرزندان در چنین شرایطی و کنترل آنها در این فضای پرخطر، از دنیا آوردن فرزندی دیگر جلوگیری می‌کند.

در واکاوی علل دغدغه‌مندی پدران و مادران امروزی در ساحت تربیت، به چند عامل مهم می‌توان دست یافت: نخست اینکه، در جامعه مدرن امروزی آسیب‌های اجتماعی افزایش یافته، فرزندان در فضاهای ارتباطی جدید آسیب‌پذیرتر شده‌اند. امر تربیت با تمایز یافتگی و پیچیدگی جوامع جدید، پیچیده‌تر شده است. از این‌رو، مقوله تربیت فرزند از یک امر ساده بی‌نیاز از تخصص، به امری پیچیده تبدیل شده که نیازمند کسب تخصص و مهارت است. در حالی که پدر و مادرهای امروزی، به هر دلیلی از زیر بار کسب مهارت‌های تربیتی شانه خالی کرده، به جای مواجهه فعال و خلاقانه با این مسئله، از گزینه ساده‌تر کاهش باروری و کم‌فرزندآوری استفاده می‌کنند. سومین عامل دغدغه‌مندی تربیتی خانواده‌ها، به تکرر مراجع تربیتی نوین برمی‌گردد. امروزه دیگر خانواده تنها نظام

معناسازی و تولید ارزش نیست. پیدایی مرجع‌های جدید تربیتی، مانند نظام آموزشی مدرن و رسانه‌ها، توانمندی و تأثیرگذاری تربیتی پدران و مادران را کاهش داده است. نتایج تحقیقات در ایران نشان می‌دهد که زنان امروزه، نسبت به هزینه‌های روحی و روانی و حتی هزینه‌های فرصت فرزند آگاهی داشته و معتقدند: چنانچه تعداد فرزند کمتر باشد، می‌توانند برای علائق خود و تربیت بهتر فرزندانشان برنامه‌ریزی کنند (عباسی شوازی و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۹۹). در حقیقت، پدر و مادرها یکی از اهداف خود را از کم‌فرزندآوری، افزایش توانایی خود برای رؤیابری، کنترل و مدیریت این چالش‌ها می‌دانند (محمودیان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

۲-۶. منابع نهادی

برای غلبه یافتن یک گفتمان، صرف رواج مفاهیم کفایت نمی‌کند. در کنار اشاعه مفاهیم، وجود ساختارهای پشتیبان هم ضروری است. گفتمان زمانی می‌تواند از سطح نخبگانی به عرصه عمومی جامعه نفوذ کند، که از طریق منابع نهادی پشتیبان مورد حمایت قرار گیرد. البته این بدان معنا نیست که مفاهیم همیشه از بالا به پایین اشاعه می‌یابند، بلکه گاه مفاهیم ساخته و پرداخته تفسیر اعضای جامعه، از وضعیت و شرایط زندگی است که حالتی بین‌الذنهانی به خود گرفته، انتشار می‌یابد. به هر حال، وجود ساختارهای معاضد، بر شدت، سرعت انتشار و باورپذیری بیشتر این مفاهیم می‌افزاید. در گفتمان کم‌فرزندآوری، مفاهیم و مقوله‌های پیش‌گفته، در سطحی وسیع از طریق منابع نهادی در جامعه رواج داده شدند.

۱-۲-۶. نهادهای بهداشتی

یکی از مهم‌ترین پشتیبانان معناساز و دخیل در گفتمان کم‌فرزندآوری، نهاد پزشکی و بهداشت است. این نهاد با صدور احکام، گزاره‌ها و اصول پزشکی کوشید تا از یک‌سو، عوارض منفی باروری و فرزندآوری بالا را نشان دهد. از سوی دیگر، مزایای کم‌فرزندی، فاصله‌گذاری بین ولادت‌ها، سنین مناسب برای فرزندآوری، سن ازدواج و مزایای پیشگیری از بارداری و... را با مستندات علمی و محکم برای جامعه بازنمایی کند؛ بدین‌گونه که سلامتی زنان، خانواده و اجتماع را با زمان فرزندآوری، فاصله بین بارداری‌ها و شمار فرزندان مفصل‌بندی کردند. در این راستا، نهادهای بهداشتی اعم از خانه‌های بهداشت و مراکز بهداشتی در تولید و بازتولید احکام و معانی این گفتمان سهیم بودند (محمودیان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷). احکام بهداشتی و پزشکی، توسط خانه‌های بهداشت و مراکز بهداشتی در شهرهای بزرگ و کوچک، تا کوچک‌ترین اجتماعات روستایی کشور اشاعه یافت. نفوذ فرایند پزشکی‌شدن در لایه‌های عمیق جامعه، به میزانی است که امروزه کم‌فرزندی به شدت تحت حمایت احکام و گزاره‌های پزشکی است. به‌گونه‌ای که خانواده‌ها اکنون بر اساس این معانی و مفاهیم پزشکی و بهداشتی، فرزندآوری خود را با سلامت خود و ابعاد دیگر زندگی در ارتباط می‌بینند.

۲-۲-۶. نهادهای دینی

در جامعه‌ای که دین در جامعه حضور و حیات دارد، مردم رفتار خویش را بر اساس هنجارهای دینی و مذهبی تنظیم

می‌کنند. گفتمان کم‌فرزندآوری نمی‌تواند بدون حمایت نهادهای دینی با موفقیت قرین گردد. از این رو، این گفتمان از نهاد دین نیز به‌عنوان پشتیبان و حامی استفاده می‌کند. به‌عنوان مثال، در ایران، گفتمان نوین با ارتباط‌گیری با نهادهای دینی و جلب موافقت بسیاری از آنان، انطباق استفاده از تمام ابزارهای ضدبارداری، با احکام اسلام را اشاعه داده و پیشینه‌های این دیدگاه را به فتاوی‌های مختلف سنی و شیعه ارجاع می‌داد.

۳-۲-۶. نهادهای آموزشی

امروزه نهادهای آموزشی، یکی از مهم‌ترین عوامل جامعه‌پذیری و آشنا نمودن اعضای جامعه با فرهنگ و نظام ارزشی است. منظور از «نهادهای آموزشی»، همه مراکزی است که به نوعی با مقوله تحصیل و آموزش مشغول هستند. تأثیرگذاری این نهاد، از چند طریق از گفتمان نوین پشتیبانی می‌کند: نخست اینکه، این نهاد با ترویج مفاهیم و محتواهایی که با سبک زندگی مدرن سنخیت بیشتری داشت، نقش مؤثری در تحولات هویتی داشته و به فراگیر شدن ارزش‌های مدرن و گفتمان فردگرایانه کمک کرده است. این فرایند، از طریق محتواهای آموزشی و کتاب‌های درسی بر ذهن علم‌آموزان عرضه می‌شد. علاوه بر این، درس‌هایی در خصوص تنظیم خانواده به‌عنوان درس عمومی همه رشته‌ها در دانشگاه تدریس می‌شد. سرانجام اینکه، اساساً روند طولانی نظامی آموزشی خود تأخیر ازدواج، بالا رفتن سن ازدواج و کاهش باروری تأثیرگذار است. از این رو، پس از تدوین و اجرای برنامه تنظیم خانواده، وزارت آموزش و پرورش، مکلف به بالا بردن سطح سواد در کلیه اقشار جامعه، به‌ویژه آموزش بزرگسالان (تا ۳۰ سال) و گنجاندن مطالب آموزشی مربوط به جمعیت و تأمین سلامت مادران و کودکان در متون درسی خود برای بالا بردن سطح آگاهی دانش‌آموزان دبیرستانی، به‌ویژه دختران نسبت به زیان‌های باروری بالا در کشور شد (ملک‌افضلی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۶۸).

۴-۲-۶. رسانه‌های ارتباطی

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های گسترش یک گفتمان، نزدیکی آن به رسانه است. اساساً گفتمان زمانی می‌تواند از سطح نخبگانی به عرصه عمومی جامعه نفوذ کند که رسانه، به‌ویژه تلویزیون درباره چپستی و ضرورت آن گفتمان گفت‌وگو کند تا به گفتمانی فراگیر در جامعه تبدیل شود. امروزه رسانه‌ها به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عوامل جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری هستند. رسانه‌ها، دارای کارکردهای آشکار و پنهان بسیاری هستند. اما می‌توان مهم‌ترین کارکرد آن را تغییر نگرش‌ها دانست. رسانه‌ها از طریق دو سازوکار بازنمایی و طبیعی‌سازی، بر نگرش مخاطبان تأثیر می‌گذارند. در هر نظام بازنمایی، گفتمانی بر اساس دفاع از یک ایدئولوژی وجود دارد. از این رو، نظام‌های بازنمایی نظام‌های طرد و برجسته‌سازی هستند. چیزهایی را به حاشیه رانده و یا گزینش کرده، برجسته می‌کنند. طبیعی‌سازی نیز به فرایندی ایدئولوژیکی اطلاق می‌شود که وظیفه تقویت ایدئولوژی مسلط را بر عهده داشته، از طریق آن ساخت‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی به صورتی عرضه می‌شوند که گویی اموری طبیعی

هستند (هیوارد، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴). گفتمان کم‌فرزندآوری، به کمک رسانه، کوشید تا کم‌فرزندآوری را به‌عنوان امری طبیعی و هنجارمند و بیش‌فرزندی را غیرمتعارف و غیرطبیعی جلوه دهد.

۷. نقش مذهب در تحولات باروری

بی‌تردید، دین از جمله تأثیرگذارترین نهادهای اجتماعی است که در تحولات زندگی بشر، دارای نقش برجسته است. ساحت‌های دیگر زندگی بشر، اعم از اقتصاد، خانواده، فرهنگ و سیاست، همه به نوعی از دین و آموزه‌های دینی متأثرند. دگرگونی‌های خانواده از جمله کاهش باروری در جوامع معاصر، به‌ویژه در جوامع صنعتی را نیز باید در ارتباط تنگاتنگ با وضعیت و جایگاه دین و ارزش‌های معنوی تبیین کرد. مذهب از سه طریق عمده بر رفتار باروری، تأثیر می‌گذارد:

۱-۷. ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی

هر مذهبی شامل نظام معنایی ویژه‌ای است که از آن طریق، بر کنش فردی و اجتماعی پیروان خود تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر، مذهب دارای ارزش‌ها و هنجارهای مشخصی در ارتباط با رفتار باروری است که قابلیت تغییر و انطباق در طول زمان را دارد. هنجارهای مذهبی، که باروری را تحت تأثیر قرار می‌دهند، در یک رویکرد کلی، به دو بخش تقسیم می‌شود:

گاه ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی، قواعدی را تنظیم می‌کنند که مستقیماً بر تعیین‌کننده‌های بلافصل باروری تأثیر می‌گذارند. به‌عنوان مثال، به اذعان بسیاری از جمعیت‌شناسان، روش‌های جلوگیری از حاملگی و سقط جنین، بیشترین تأثیر را بر روی باروری دارد (هیر، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸). با توجه به این واقعیت، آموزه‌های مذهب در خصوص استفاده از وسائل جلوگیری از حاملگی و سقط جنین، بر باروری تأثیر می‌گذارد. تجویز و تشویق به آن و یا عدم جواز و ایجاد محدودیت در آنها، نتایج متفاوتی در خصوص رفتار باروری به دنبال دارد.

دسته دوم از ارزش‌های مذهبی، ارزش‌هایی هستند که از طریق اشاعه آموزه‌هایی که قابلیت دگرگونی در باروری را دارند، به صورت غیرمستقیم و با واسطه بر رفتار باروری تأثیر می‌گذارند. به‌عنوان مثال، در اسلام بر ازدواج و تشکیل خانواده تأکید زیادی شده است. آموزه‌های اسلامی درباره نقش‌های مناسب برای زنان و مردان و اهمیت نقش‌های مادری و همسری، در مقابل نقش‌های دیگر و نیز ارزش فرزندان و... بر رفتار باروری خانواده ایرانی مسلمان تأثیرگذار می‌باشد.

در تأثیر ارزش‌های مذهبی بر رفتار باروری، آموزه‌هایی به‌عنوان مشوق افزایش باروری هستند که بر تکتیر فرزند و باروری تأکید دارند. از سوی دیگر، نقش دین صرفاً در جهت افزایش باروری است، بلکه آموزه‌هایی از دین نیز مشوق کاهش باروری هستند. کلاتری و همکاران، در پژوهشی با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی گرایش به فرزندآوری و برخی عوامل مرتبط با آن در بین جوانان متأهل شهر تبریز»، به این نتیجه رسیدند که متغیر گرایش دینی، بالاترین تأثیر را بر گرایش به فرزندآوری در بین جوانان داشته است (کلاتری و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۶).

۲-۷. نهادهای مذهبی

وجود یک سنت دینی در بین جوامع، لزوماً به معنای پیدایی رفتار یکسان نیست. با مروری کوتاه بر جمعیت کشورهای اسلامی، می‌توان به این حقیقت دست یافت. مثلاً در کشورهایی چون عربستان، کاهش کندتر باروری و سطح بالای آن تحت تأثیر آموزه‌های مذهبی بوده است. بعکس در ایران، اسلام به‌عنوان مانعی در اقدام برای کاهش باروری عمل نکرده است. آنچه در این میان دارای اهمیت زیادی است، نقش تأثیرگذار نهادهای مذهبی بر رفتار باروری مسلمانان در این کشورهاست. رهبران و نهادهای مذهبی، در مشروعیت بخشیدن به برنامه‌های تنظیم خانواده، نقش برجسته‌ای داشته و بر تحولات باروری تأثیرگذارند. شرایط متفاوت ایران و عربستان، نمونه گویایی از تأثیرگذاری نهادهای دینی در دو جهت مخالف در خصوص رفتار باروری است. در دهه اول انقلاب، بسیاری از علما و مراجع مذهبی، روش‌های پیشگیری از بارداری را جایز نمی‌دانستند و نگرانی پدر و مادر از داشتن فرزند بسیار را نشانه ضعف ایمان و سستی اعتقاد آنها، به روزی‌رسانی خداوند قلمداد می‌کردند (خانی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴). اما در دهه دوم پس از انقلاب، تأثیر نهادهای دینی به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در این دوره، گفتمان کنترل جمعیت و برنامه تنظیم خانواده، مورد پذیرش علمای دینی و برخی از مراجع قرار گرفته؛ زیرا پس از پایان یافتن جنگ و آغاز اجرای برنامه اول توسعه ملی، چالش برانگیز شدن شرایط جمعیتی کشور و نیاز به حل این چالش‌ها، از طریق کنترل جمعیت برخی رهبران مذهبی را به پذیرش تنظیم خانواده و سازگاری آن با آموزه‌های اسلام واداشت (مهریار و همکاران، ۲۰۰۱، ص ۹).

تجربه ایران مؤید این واقعیت است که هم محتوای باورهای مذهبی و هم رضایت و توانایی رهبران و نهادهای مذهبی برای باورپذیر کردن آموزه‌ها و تعالیم دینی در میان پیروان خود، می‌تواند در تغییر رفتار باروری تأثیر شگرفی داشته باشند. در واقع حمایت رهبران مذهبی، به برنامه‌های تنظیم خانواده دولت مشروعیت بخشید. این مشروعیت زمینه‌ساز انجام فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی دیگر، نظیر ایجاد کارگاه‌هایی برای زوج‌های جوان، آموزش از طریق رسانه‌ها، آموزش در دبیرستان‌ها و... شد (عباسی شوازی، ۲۰۰۰، ص ۱۹). از این رو، بی‌تردید حمایت علمای مذهبی و هماهنگی آنها با دستگاه سیاست‌گذاری و اجرایی کشور، یکی از عوامل مهم پذیرش اجتماعی این برنامه‌ها پس از انقلاب اسلامی می‌باشد.

۳-۷. هویت مذهبی

هویت دینی، بخشی از وجود انسانی است که افراد جامعه به هنگام معرفی خود به دیگران عرضه می‌کنند. در این میان، آنچه هویت دینی را از سایر بخش‌های هویتی متمایز می‌کند، اهمیت وابستگی مذهبی، به‌عنوان عنصر مرکزی هویت در وضعیت‌هایی از رقابت و تضاد در میان گروه‌های دارای قلمرو یکسان است. به عبارت دیگر، هویت دینی با گره خوردن با تضاد اجتماعی، به تقویت انسجام اجتماعی گروه‌ها کمک می‌کند. در مسئله رفتار باروری، هویت دینی توجیه‌کننده رفتار متفاوت باروری در بین مذاهب مختلف می‌باشد. اثربخشی هویت دینی بر رفتار باروری را می‌توان در جریان مخالفت مردم با برنامه تنظیم خانواده در رژیم شاه و دهه اول پس از انقلاب، به روشنی مشاهده کرد. نخستین برنامه‌های کنترل جمعیت و تنظیم خانواده، در سال‌های نیمه دوم دهه چهل و نیمه

اول دهه ۵۰ به اجرا گذاشته شد، اما توفیق چندانی نیافت. عمده‌ترین دلایل عدم موفقیت، دلایل فرهنگی - مذهبی بود. مردم برنامه‌های کنترل جمعیت را ملهم از غرب و عملی غیرمذهبی و حتی خلاف مذهب می‌دانستند (خانی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۴). در سال‌های اخیر نیز الگوی هویت مذهبی مورد تأکید قرار گرفته است. بدین‌معنا که کاهش باروری شیعیان در مقابل عدم کاهش باروری در بین اهل تسنن، می‌تواند توازن مذهبی، سیاسی و فرهنگی را در کشور بر هم زده، نظم جدیدی به سود اهل سنت به وجود بیاورد. در این استدلال، بر هویت خودی (شیعیان) در مقابل هویت دیگری (اهل سنت) در رفتار باروری تمرکز می‌شود. بی‌شک یکی از علل کاهش باروری در دو دهه اخیر، بی‌توجهی به عنصر هویتی مذهبی در بین شیعیان بود.

۸. نقش رسانه‌ها

رسانه‌ای شدن، یکی از ویژگی‌های خانواده در عصر جدید است. این مشخصه، در کنار ویژگی‌های دیگری چون مصرفی شدن، دموکراتیک شدن، ... بیانگر بسیاری از تحولات در خانواده می‌باشد. منظور از «رسانه‌ای شدن خانواده»، استفاده از رسانه‌های مدرنی چون تلویزیون، ماهواره، اینترنت، شبکه‌های اجتماعی ... در سطح وسیع است. یکی از حوزه‌های مهم خانواده متأثر از فرایند رسانه‌ای شدن، رفتار باروری است. بی‌شک توسعه وسایل ارتباطی از قبیل رادیو، تلویزیون و تلفن، حتی در دوردست‌ترین نقاط کشور، به‌ویژه در مناطق روستایی و محروم، از یک سو نقش مهمی در توسعه آگاهی عموم و افزایش رفاه مردم داشته و از سوی دیگر، توسعه ارتباطات رابطه مستقیمی با به کار بردن روش‌های پیشگیری از بارداری در جامعه دارد. بُعد دیگر اثربخشی رسانه، نقش وسایل ارتباط جمعی، در شکل دادن به شیوه گذران اوقات فراغت مردم است؛ نقشی که وسایل ارتباط جمعی با توجه به محتوای فرهنگی - هنری و پیامی که در جامعه اشاعه می‌دهند، در استنباط مردم و خانواده‌ها نسبت به باروری، ازدواج، اشتغال و بهداشت و درمان مؤثر است و آنان را به سوی رفتارهای مورد انتظار و مطلوب در این زمینه‌ها سوق می‌دهند (امانی، ۱۳۸۷، ص ۷۴). در عصر جدید، با افزایش کمی و کیفی رسانه‌ها و نظام‌های اطلاع‌رسانی، نقش آنها در دگرگونی کیفیت و کمیت زندگی افزایش یافته است. یکی از پیامدهای ارتقا آگاهی‌های عمومی، افزایش توقع از زندگی و رفاه بیشتر در بین مخاطبان رسانه است. افزایش توقعات و شناخت راه‌های رسیدن به آن موجب شده که خانواده‌ها تمایل کمتری به داشتن فرزند داشته، تعداد زیاد فرزند را مانعی برای نیل به اهداف، آمال و آرزوهای فردی خود در جهت رسیدن به سطح بالاتر رفاه بدانند. تجمل‌گرایی و رفاه‌طلبی، که از سوی رسانه‌های جمعی، گاه و بی‌گاه بر مخاطبان عرضه می‌شود، وقتی در کنار اقتصاد ضعیف زوج‌های جوان، قرار می‌گیرد، این نگرش را در آنها تقویت می‌کند که خانواده کم‌فرزند و تک‌فرزند، خانواده آرمانی و سرشار از آسایش و رفاه است.

۸-۱. شیوه‌های تأثیر رسانه بر رفتار باروری

رسانه‌ها، از طرق گوناگون بر رفتار باروری خانواده ایرانی تأثیر می‌گذارند که در ذیل اشاره می‌شود:

۱-۱-۸. بازنمایی تصویر خانواده در رسانه

بازنمایی در واقع یک نوع اندیشیدن، فهمیدن و تفسیر جهان است که در یک چرخه به هم تنیده تولید، توزیع، مصرف از سوی رسانه‌ها عرضه می‌شود. به تصویر کشیدن خانواده‌های بدون فرزند یا کم‌فرزند، اما خوشبخت و بدون نگرانی اقتصادی از یک سو، و عرضه خانواده‌های پُرفرزند، به صورت آشفته و پُر دغدغه از سوی دیگر، تصویر و موضوعاتی شناخته شده برای مخاطبان سینما و تلویزیون در دو دهه اخیر بود. با توجه به تأثیرگذاری عمیق رسانه‌ها در جامعه‌پذیری اعضای خود، این بازنمایی موجب تغییر نگرش خانواده‌ها در خصوص باروری شد. در فرایند بازنمایی، مخاطب با تأثیرپذیری از رسانه، در تلاش است که با همانندسازی خانواده خود با خانواده بازنمایی شده و یا دست کم همانندسازی بخشی از کنش‌های خود، از جمله کم‌فرزندآوری، تصویری مثبت از خود به دیگران ارائه دهد. همانندسازی، وضعیتی است که مخاطبان سعی در اتخاذ سبک زندگی القا شده توسط رسانه را دارند. دلیل این تأثیرپذیری این است که خانواده بازنمایی شده را به دلایلی برتر از خود تفسیر کرده، در پی ارتقا و یا تغییر سبک زندگی خود همسو با آنها هستند. این سبک زندگی، شامل مادیات مورد استفاده در زندگی روزمره تا وضعیت پوشاک و امکانات و حتی مکالمات روزمره می‌گردد (محمودیان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳). علاوه بر بازنمایی خانواده، بازنمایی تصویر زن و مرد و نقش‌های جنسیتی، به گونه‌ای ارائه می‌شد که نگرش منفی در خصوص نقش‌های مادری و همسری را به مخاطب القا می‌کند. تصویر زن کم‌فرزندی که هم تحصیلات دارد و هم استقلال اقتصادی و با این دو از جایگاه اجتماعی بالایی برخوردار است، در برابر زنی که خانه‌دار است و درگیر با مشکلات فرزندان، به گونه‌ای که نه تنها برخوردار از پایگاه اجتماعی نیست، بلکه حتی فرصت اندیشیدن به نیازها و آرزوهای خود را نیز ندارد، نگرش زنان را نسبت به مادری تغییر می‌دهد.

۱-۲-۸. فراغت رسانه‌ای و کم‌فرزندآوری

یکی از ویژگی‌های زندگی مدرن، ایجاد گونه‌ای جدید از اوقات فراغت است که از آن به «فراغت رسانه‌ای» یاد می‌شود. در دوره پیش مدرن، فراغت جنبه اجتماعی داشت. افراد اوقات فراغت خود را به صورت جمعی و با حضور اعضای خانواده و افراد دیگر می‌گذراندند. در این نوع فرهنگ‌ها، کثرت فرزند و گستردگی شبکه خویشاوندی، در معنابخشی و نشاط اوقات فراغت، از اهمیت بالایی برخوردار بود. از این رو، در چنین فضایی، فرزندآوری معنا و مفهوم پیدا می‌کرد. اما امروزه، اوقات فراغت خصلت فردگرایانه پیدا کرده است. زمان و تنهایی افرادی که با افراد دیگر، که با رسانه‌های دیجیتال و الکترونیک گذرانده می‌شود. از این رو، بسیاری از زوجین از نظر عاطفی و روانی، کمتر احساس نیاز به داشتن فرزند می‌کنند؛ زیرا همچون گذشته ضرورتی ندارد که کالاهای غیرفرهنگی و پرهزینه و دغدغه‌آوری چون فرزندان، زمان فراغت زن و مرد را پر کنند. این کار امروزه با مصرف کالاهای فرهنگی کم‌هزینه، جذاب و متنوع که به وسیله رسانه‌های گوناگون تولید و توزیع می‌شود، صورت می‌گیرد.

۸-۱۳ تغییر نگرش زنان و دختران درباره بدن و زیبایی

در چند دهه اخیر، با اشاعه اندیشه‌های غربی و در پی آن، تولید گسترده کالاهای فرهنگی، از قبیل فیلم‌ها و سریال‌ها، انتشار وسیع مجلات مد و زیبایی، و گسترش تبلیغات بازرگانی رسانه‌ها، الگوی نوینی از توجه به بدن، زیبایی و جذابیت در بین زنان، در سراسر جهان مطرح شده است. نماد بارز آن، عروسک باری است. نمایش شمار بسیاری از تبلیغات تلویزیونی، که در آنها ملاک‌های غیرواقعی از زیبایی وجود دارد، بر تصور مخاطبان از بدن خود، تفاوت‌های درک شده میان بدن خود و یک بدن آرمانی و نیز ترجیحات دیگران، نسبت به اندام‌های آرمانی تأثیر زیادی خواهد داشت. این فرایند، علاوه بر پیامدهای روانی و بروز ناکامی‌ها و سرخوردگی‌های زیاد برای زنان، بر رفتارهای باروری آنان نیز تأثیر دارد. اگرچه ظاهراً انگیزه آغازین از پخش این تصاویر تبلیغاتی، افزایش سطح آگاهی و شناخت مشتریان، در مورد کالاها و تشویق آنها به خرید است. اما تأثیرات آنها بر ارزش‌ها، عقاید، نگرش‌ها و رفتارهای مخاطبان بسیار گسترده‌تر می‌باشد. در واقع، تحلیل محتوا نشان می‌دهد که در تبلیغات تلویزیونی، از تصاویر و ایده‌هایی بهره گرفته می‌شود که کلیشه‌های جنسیتی، جزئی از آنهاست (لاوین و واگنر، ۱۳۸۷، ص ۵۳). نکته قابل توجه اینکه تبلیغات گسترده برای معرفی زنان لاغراندام، به‌عنوان الگوهای زیبایی و جذابیت، در شرایطی صورت می‌گیرد که بسیاری از کارشناسان، دسترسی به این الگوهای آرمانی را برای بسیاری زنان غیرممکن می‌دانند (برگر، ۱۳۹۰، ص ۴۱). بر اساس این الگو، بسیاری از زنان و دختران تلاش می‌کنند که به هر قیمت، اندامی کشیده و استخوانی به سبک عروسک باری داشته، خود را به مدل‌های مد و زیبایی که رسانه‌های غربی تبلیغ می‌کنند، نزدیک‌تر کنند. بی‌تردید با ایجاد این نگرش نوین درباره بدن و زیبایی در دختران، یکی از اموری که معیار با فرهنگ مدیریت بدن و زیبایی اندام در بین زنان تلقی می‌شود، بارداری و بچه‌دار شدن است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پدیده‌های جمعیتی، به شدت متأثر از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی هر جامعه هستند. شرایط اجتماعی و فرهنگی، از طریق تأثیرگذاری بر ساختار خانواده و فرایندهای درون خانواده، بر پدیده باروری تأثیر می‌گذارند. از آنجاکه شرایط اجتماعی، تا حدود بسیار زیادی قابل برنامه‌ریزی و مدیریت هستند، بسیاری از کشورها با جهت‌دهی سیاست‌های جمعیتی خود، به سوی سازواری شرایط اجتماعی و فرهنگی با کاهش باروری، به این هدف دست یافتند. سوگمندان باید گفت: موفق‌ترین کشور در این عرصه، کشور ما بود. اما آنچه نباید فراموش کرد، این است که راه برگشت و جبران گذشته از همین مسیر، امکان‌پذیر است. از این‌رو، اگر سیاست‌گذاران کشور خواهان افزایش باروری هستند، راه آن دگرگونی شرایط اجتماعی و فرهنگی، به شکلی است که با شرایط تسهیل باروری سازگاری داشته باشد. توجه به روستاها، باز توزیع عادلانه جمعیتی، پایش سرزمینی، کاهش سن ازدواج، ترویج نقش‌های جنسیتی، بازتولید گفتمان زادآوری زیاد، بازمهندسی پیام‌های رسانه‌ای و توجه دادن زنان و دختران، به زیبایی‌های معنوی به جای زیبایی‌های ظاهری و... از سنخ سازگاری شرایط اجتماعی با تمایل به زادآوری زیاد است.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی و مصطفی ظهری‌نیا، ۱۳۸۹، «بررسی سنخ‌های ارزشی و تغییرات فرهنگی در خانواده»، *خانواده‌پژوهی*، ش ۲۳، ص ۲۷۹-۲۹۷.
- آزاد ارمکی، تقی و همکاران، ۱۳۷۹، «بررسی تحولات اجتماعی و فرهنگی در طول سه نسل خانواده تهرانی: با تأکید بر مقایسه مراسم، آداب و کارکردهای حمایتی»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۱۶، ص ۳-۲۹.
- آزاد ارمکی، تقی، ۱۳۹۳، *خانواده ایرانی*، تهران، علم.
- آقا، هما، ۱۳۸۴، «بررسی تحولات سن ازدواج و توزین نسبت‌های جنسی در سنین ازدواج در ایران» در: «مجموعه مقالات بررسی مسائل جمعیتی ایران با تأکید بر جوانان»، مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه، تهران.
- آقاجانیان، اکبر، ۱۳۷۳، «تحولات جمعیتی ایران در صد سال اخیر»، *کلک*، ش ۵۷، ص ۲۷-۳۵.
- اخوان تفتی، مهناز، ۱۳۸۲، «پیامدهای طلاق در گذار از مراحل آن»، *مطالعات زنان*، دوره اول، ش ۳، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- امانی، مهدی، ۱۳۸۷، *مبانی جمعیت‌شناسی*، چ هشتم، تهران، سمت.
- برگر، روبین، ۱۳۹۰، «تصویر اندام و زیبایی در رسانه»، *سیاحت غرب*، سال نهم، ش ۹۹، ص ۳۹-۴۳.
- برناردز، جان، ۱۳۸۴، *درآمدی بر مطالعات خانواده*، ترجمه حسین قاضیان، تهران، نشر نی.
- پرسا، رولان، ۱۳۶۸، «ولادت و باروری»، در: جمعیت و جمعیت‌شناسی (دایرةالمعارف لاروس)، ترجمه حبیب‌الله زنجانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جهانفر، محمد، ۱۳۹۰، *ویژگی‌های جمعیت‌شناسی ایران*، چ چهارم، تهران، پیام‌نور.
- چلبی، مسعود، ۱۳۸۳، *چارچوب مفهومی پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان*، تهران، طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی، حاتم، ۱۳۸۶، *درآمدی بر جمعیت‌شناسی اقتصادی- اجتماعی و تنظیم خانواده*، چ سوم، همدان، دانشگاه بوعلی.
- خانی، علی‌رضا، ۱۳۷۷، «نگاهی به عوامل جامعه‌شناختی رشد جمعیت در ایران»، *اطلاعات سیاسی- اقتصادی*، ش ۱۲۹-۱۳۰، ص ۱۹۰-۱۹۷.
- راسخ، شاپور و جمشید بهنام، ۱۳۴۸، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران*، تهران، خوارزمی.
- زنجانی، حبیب‌الله، ۱۳۷۱، «گامی نو در پژوهش‌های جمعیتی»، *جمعیت*، ش ۲، ص ۴۹-۵۸.
- ساروخانی، محمداقار، ۱۳۷۰، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده*، تهران، سروش.
- سگالن، مارتین، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی تاریخی خانواده*، ترجمه حمید الیاسی، چ پنجم، تهران، نشر مرکز.
- عباسی شوازی، محمدجلال و همکاران، ۱۳۸۴، «تحولات باروری در ایران، تسواهدی از چهار استان منتخب»، *طرح پژوهشی، وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی*، تهران.
- عسکری نوشن، عباس و همکاران، ۱۳۸۸، «مادران، دختران و ازدواج: تفاوت‌های نسلی در ایده‌ها و نگرش‌های ازدواج در شهر یزد»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۴۴، ص ۷-۳۶.
- کاظمی‌پور، شهلا، ۱۳۸۳، «تحول سن ازدواج زنان در ایران و عوامل جمعیتی مؤثر بر آن»، *پژوهش زنان*، دوره دوم، ش ۳، ص ۱۰۳-۱۲۴.
- کلاتری، صمد و همکاران، ۱۳۸۹، «بررسی جامعه‌شناختی گرایش به فرزندآوری و برخی عوامل مرتبط با آن در بین جوانان متأهل شهر تبریز»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، ش ۳۷، ص ۸۳-۱۰۴.
- گود، ویلیام‌جی، ۱۳۵۲، *خانواده و جامعه*، ترجمه ویدا ناصحی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۸۱، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ هفتم، تهران، نشر نی.

- لاوین، هوارد و استفان اچ واگنر، ۱۳۸۷، «نگاهی به تأثیرات روانی و اجتماعی نمایش زنان در تبلیغات تلویزیونی»، *سیاحت غرب*، ش ۷۶، ص ۵۲-۵۸.
- محمودیان، حسین و مهدی رضایی، ۱۳۹۱، «زنان و کنش کم‌فرزندآوری مطالعه‌ی موردی زنان گُرد»، *مطالعات راهبردی زنان*، ش ۵۵، ص ۱۷۳-۲۲۵.
- محمودیان، حسین و همکاران، ۱۳۸۸، «زمینه‌های کم‌فرزندآوری در استان کردستان: مورد مطالعه شهر سقز»، *نامه انجمن جمعیت‌شناسی ایران*، دوره چهارم، ش ۸، ص ۸۵-۱۲۲.
- محمودیان، حسین، ۱۳۸۳، «سن ازدواج در حال افزایش: بررسی عوامل پشتیبان»، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۲۴، ص ۲۷-۵۳.
- ملک افزلی، حسین و همکاران، ۱۳۸۷، *برنامه تنظیم خانواده در جمهوری اسلامی*، تهران، نخبگان.
- هیر، دیوید، ام، ۱۳۸۰، *جامعه و جمعیت*، ترجمه یعقوب فروتن، مازنداران، دانشگاه مازندران.
- هیوارد، سوزان، ۱۳۸۱، *مفاهیم کلیدی در مطالعات سینمایی*، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- Abbasi-Shavazi, Mohammad Jalal, et al, 2011, "The Fertility Transition In Iran: Revolution And Reproduction", *Canadian Studies In Population*, 38, n. 1-2, p. 203-205.
- Abbassi- Shavazi, M. J, 2000, Effects Of Marital Fertility And Nuptiality On Fertility Transition In The Islamic Republic Of Iran, 1976-1996. Demography Program Research School Of Social Sciences, The Australian National University, *Working Papers In Demography*, n. 84, p. 1-37.
- Byun, W, et al, 2002, "A Study On The Changes In The Korean Family And The Role And Status Of Females", *Women's Studies Forum*, n. 17, p. 125-138.
- Cochrance, Susan, 1979, *Fertility And Education: What Do We Really Know?*, Published For *The World Bank*, The Johns Hopkins University Press Baltimore And London.
- Davis, K, 1963, The Theory Of Change And Response In Modern Demographic History, *Population Index*, v. 29, n. 4, p. 345-366.
- Domingo, L. G, & M King, 1992, "The Role Of The Family In The Process Of Entry To Marriage In Asia", In: "Family Systems And Cultural Change", Edited By Elza Berquo And Peter Xenos, p. 87-108.
- Effects Of Marital Fertility And Nuptiality On Fertility Transition In The Islamic Republic Of Iran:1976-1996", Demography Program Research School Of Social Sciences,The Australian National University,Working Papers In: Demography, n. 84, 2000, p. 1-37.
- Greenhalgh, S, & Edwin A. Winckler, 2005, *Governing China's Population: From Leninist To Neoliberal Biopolitics*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Mehryar,A. H, et al, 2001, "*Repression And Revival Of The Family Planning Program And Its Impact On The Fertility Levels And Demographic Transition In The Islamic Republic Of Iran*", Working Paper, Economic Research.
- Mitra, P, 2004, "Effect Of Socio- Economic Characteristics On Age At Marriage And Total Fertility In Nepal", *Journal Of Health And Population*, n. 221, p. 84-96.
- Schultz, T. W, 1973, The Value Of Children: An Economic Perspective, *The Journal Of Political Economy*, 81 (2), p. 2-13.
- Smith, P. C, 1980, "Asian Marriage Patterns In Transition", *Journal Of Family History*, v. 5, n. 1, p. 58-96.
- Weeks, John R, 2002, *Population: An Introduction To Concepts And Issues*,7nd Ed, Wadsworth Publishing Company.
- Weeks, John R, 2002, *Population: An Introduction To Concepts And Issues*, Wadsworth Publishing Company.

اصول و مبانی حاکم بر تعیین قلمرو آزادی در اسلام

کلیه علی احمدی امین / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ ali20750@yahoo.com

m-mesbah@qabas.net

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۲۱

چکیده

«آزادی» در دانش‌های ارزشی، به فعل اختیاری انسان در آزاد گذاشتن خود یا دیگران اشاره دارد. برای تعیین ارزش آزادی، نیازمند اصول و قواعدی هستیم که امروزه ارائه این اصول برای تعیین قلمرو آزادی با انتقادهایی مواجه شده است؛ زیرا اولاً، این اصول مبتنی بر نوع تلقی خاصی از سعادت هستند. ثانیاً، به سلب حداکثری آزادی منفی منجر می‌شوند. از سوی دیگر، عدم ارائه اصول اخلاقی نیز با انتقاداتی مواجه شده است؛ زیرا نداشتن اصول اخلاقی، به غفلت از آزادی مثبت منتهی می‌شود. این پژوهش با روش تحلیلی و استدلالی، به تبیین دیدگاه اسلام در ارائه اصولی برای تعیین قلمرو آزادی می‌پردازد و ضمن التزام به خردگرایی و واقع‌گرایی، از آزادی در معنای منفی و مثبت آن دفاع خواهد کرد. به گونه‌ای که از پیامدهی منفی ناشی از عدم ارائه جمع بین این دو احتراز خواهد شد. در نتیجه، بدون پذیرش بی‌تفاوتی، از مداخله و ممانعت حداکثری پرهیز خواهد شد. اسلام با توجه به توحید و مخلوق بودن انسان و جهان و با توجه به واقع‌گرایی و غایت‌گرایی در ارزش‌سنجی رفتار، اصول زیر را در تعیین قلمرو آزادی ارائه می‌دهد: اصل بندگی، اصل آزادی، ارزشمندی تأمین نیازها، اهتمام به آزادی مثبت و پذیرش پلورالیسم اجتماعی. در حوزه تغییر و اصلاح رفتار نیز اصول و قواعدی چون لزوم حسن ظن، حمل بر صحت رفتار دیگران، اصل تغافل، اصل تدرج و مدارا مورد توصیه قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: آزادی، اسلام، مبانی اخلاقی، اصول اخلاقی، قلمرو آزادی.

«آزادی» در لغت معانی چون رها بودن، یله بودن، منقطع بودن، خالص بودن، آزادمردی، خلاصی، شادی، خرمی، قدرت انجام و ترک عمل، قدرت انتخاب، حریت، اختیار، عتق، خشنودی و ... دارد (دهخدا، ۱۳۳۷، ذیل واژه حُر). آزادی در دانش‌های ارزشی، به امکان عملی کردن تصمیم‌هایی اطلاق می‌شود که فرد یا جامعه به میل یا اراده، آنها را اتخاذ می‌کنند. اگر انسان بتواند تصمیم‌هایی را که می‌گیرد، عملی کند و فرد یا گروه و سازمانی، فکر، گفتار و کردار او را محدود نکنند، این فرد آزاد تلقی می‌شود. بنابراین، آزادی فرد یا جامعه را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: انسان بدون ممانعت از طرف فرد یا گروه یا سازمانی، بتواند خواسته و تصمیم خود را محقق کند (مک‌کالوم، ۱۹۶۷). آزادی در این معنا، با آزادی و اختیار فلسفی متفاوت است. آزادی فلسفی، قابل ارزش‌گذاری اخلاقی نیست؛ زیرا ارزش‌گذاری اخلاقی در جایی صورت می‌گیرد که فعلی به اختیار فرد صورت گرفته باشد. درحالی‌که اصل اختیار و آزادی فلسفی، یک فعل اختیاری نیست. بنابراین، آزادی در جایی قابل ارزش‌گذاری است که فعل انسانی باشد. مانند آزاد گذاشتن خود، یا دیگران در انجام یک کار، یا ممانعت از انجام یک کار. به عبارت دیگر، اعطای آزادی یا سلب آن، قابل ارزش‌گذاری است.

تقسیم آزادی به آزادی مثبت و منفی که به کشف دو نوع مداخله و ممانعت متفاوت در آزادی انجامیده، امکان تعیین اصول اخلاقی برای آزادی را با مشکل مواجه کرده است. برلین، آزادی را به آزادی مثبت و آزادی منفی تقسیم می‌کند. «آزادی منفی»، به نبود مانع، محدودیت یا مداخله بیرونی اشاره دارد. «آزادی مثبت» نیز به فراهم بودن شرایط برای انجام یک انتخاب آگاهانه توجه دارد (برلین، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲-۲۵۰). این دو نوع آزادی، در ظاهر متضادند و تأمین هر یک، به نقض دیگری منتهی می‌شود (لن‌سرتز، ۲۰۱۲).

اصول حاکم بر قلمرو آزادی در اینجا، به مجموعه‌ای از احکام ارزشی کلی اشاره دارد که تعیین‌کننده قلمرو آزادی‌های مطلوب هستند و مطلوبیت آزادی را باید با آنها سنجید. امروزه در تقسیم آزادی به مثبت و منفی، بحث از اصول حاکم بر تعیین ارزش آزادی، از جهات گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. از یک‌سو، تعیین اصول اخلاقی برای آزادی مورد انتقاد قرار گرفته و آن را ناشی از خردگرایی مونیستی قلمداد کردند که به ضد آزادی ختم می‌شود (برلین، ۱۳۹۲، ص ۲۶۷-۲۷۶). از سوی دیگر، دور شدن از خردگرایی، به دور شدن از واقع‌گرایی در ارزش‌گذاری ختم می‌شود که در نهایت، ما را به ورطه نگاه‌های دلخواهانه به آزادی می‌کشاند (شهریاری، ۱۳۸۸، ص ۲۷۳-۲۷۶). آزادی مبتنی بر نگاه‌های دلخواهانه، منجر به بی‌تفاوتی و بی‌مبالاتی می‌شود که خود مانع از امکان هرگونه اصلاح و تغییر است و به نوعی منجر به عاطفه‌گروی در ارزش‌ها می‌شود که از این جهت نیز مورد انتقاد بیشتر قرار گرفته است (مک‌ایتایر، ۱۳۹۰، ص ۵۶-۷۵).

با توجه به شرایط پیچیده و نقاط مبهمی که در تعیین ارزشمندی آزادی به وجود آمده است، نظریات اخلاقی در تعیین اصول اخلاقی، بر سر دو راهی‌هایی قرار گرفته‌اند: از یک‌سو، برای دفاع از آزادی به معنای منفی آن، با خردگرایی مخالفت

کردند که به مخالفت با ارائه اصول محدودکننده منجر شده است. از سوی دیگر، علاوه بر اینکه مدافعان خردگرایی و واقع‌گرایی، از تحدید آزادی مطابق با سعادت دفاع کردند، با وارد شدن آزادی، به‌معنای مثبت آن در ادبیات سیاسی و اخلاقی، فهم آزادی پیچیده‌تر شده است. بنابراین، دو راهی حرکت به سمت غیرواقع‌گرایی اخلاقی، یا حرکت در مسیر محدود کردن حداکثری آزادی‌ها بر اساس واقع‌گرایی، همچنین دو راهی انتخاب بین بی‌تفاوتی اخلاقی یا تشدد و ممانعت حداکثری، در مقابل رفتار نامطلوب محل نزاع متفکران گردیده است. در نتیجه، یا باید دست از خردگرایی کشید و یا آزادی را به یک تلقی واحد از سعادت محدود کرد و یا باید طرفدار آزادی منفی شد و یا از آزادی مثبت طرفداری کرد.

در میان اندیشمندان اسلامی، بسیاری به بحث از آزادی پرداخته‌اند. به‌عنوان مثال، *فارابی در فصول منتزعه* و *التنبیه علی سبیل السعادة و السیاسة المدنیة الملقب بمبادی الموجودات*، به این موضوع پرداخته است. *خواجه نصیر طوسی* نیز در *اخلاق ناصری*، بحث از آزادی را در برخی معانی آن به بحث گذاشته است. همچنین، *حسن الصفار* در *چندگونگی آزادی در اسلام* و *راشد الغنوشی*، در *آزادی‌های عمومی در حکومت اسلامی* به گزارش نگاه اسلام در این حوزه می‌پردازند. البته عمده‌تمرکز آنها، بر منابع اهل سنت می‌باشد. در میان معاصرین نیز شهید مطهری در *پیرامون انقلاب اسلامی و انسان کامل و گفتارهای معنوی*، از آزادی بحث کرده و اصطلاحی چون آزادی معنوی را به کار برده است. علامه جعفری نیز در کتاب *حکمت اصول سیاسی اسلام* از این موضوع بحث کرده است. در این میان، علامه مصباح در *حقوق و سیاست در قرآن و پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، از بحث معناشناسانه و هستی‌شناسانه و مباحث ارزشی آزادی بحث به میان آورده است. اما می‌توان گفت: عمده بحث‌های مطرح شده یا اصولاً ناظر به این سؤالات نبوده است و یا اینکه به صورت پراکنده، به برخی از این سؤالات پرداخته شده است. همچنین، عموماً معنای منفی از آزادی مورد توجه قرار گرفته و توجهی آگاهانه به این تقسیم و لوازم آن وجود نداشته است.

ما در اینجا سعی داریم اصولی را بیان کنیم که اولاً، ناظر بر ابهامات مطرح شده باشند. ثانیاً، مبتنی بر مدار واقع‌گرایی و خردگرایی باشد و نشان دهد که چگونه می‌توان در عین التزام به مبانی واقع‌گرایانه، آزادی‌های مطلوب با معنای مثبت و منفی آن را تأمین کرد. در نهایت، پیامدهای منفی ناشی از عدم توجه واقع‌گرایانه به هر یک از معانی آزادی، چگونه برطرف می‌گردد. بنابراین، سعی ما گردآوری فهرستی تفصیلی از اصول نیست، بلکه دنبال مجموعه منسجمی از اصول هستیم که دغدغه‌های فوق را تأمین سازد. نکتهٔ دیگر اینکه اصول مطرح شده را به‌گونه‌ای صورت‌بندی کنیم که بتواند ضمن تبیین عقلی و استدلالی، دغدغه‌های مطرح شده را تأمین کند. این مهم، در اصول ناظر بر تغییر و اصلاح، با طرحی جدید و متفاوت ارائه می‌گردد. تشخیص مطلوبیت آزادی، یا ممانعت کار آسانی نیست. ممکن است افراد در تشخیص خود به خطا بروند. با توجه به خلأیی که در این عرصه پژوهشی وجود دارد، اهمیت بحث از اصول و قواعدی برای تشخیص ارزشمندی آزادی روشن می‌گردد. این پژوهش با روش تحلیلی و بررسی استدلالی و با رجوع به منابع نقلی (آیات و روایات) درصدد است اصول و قواعد لازم برای تشخیص ارزش آزادی را به دست دهد.

اصول اخلاقی در تعیین قلمرو آزادی در اسلام

پیش از بحث از اصول مورد نظر اسلام، لازم است به مبانی‌ای که این اصول بر آنها مبتنی هستند، اشار شود. دین توحیدی اسلام، که انسان و عالم را مخلوق خداوند متعال می‌داند، سعادت انسان را با توجه به تقرب به آن وجود کامل ارزش‌سنجی می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳-۳۴۵). سعادت، امری تکوینی است که به موجود ناقص، که آن هم امری تکوینی است، افزوده می‌شود و موجب کامل‌تر شدن او می‌شود، به‌گونه‌ای که سعادت انسان را کامل در نوع خود و تام در وجودش می‌گرداند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۸۷). کمال حقیقی انسان، که در تقرب به کامل مطلق؛ یعنی خداوند متعال است، معیار سنجش رفتار اختیاری، از جمله آزادی دادن به خود یا دیگران می‌باشد. بنابراین، آزادی جایی نیکو است که در مجموع کمالات بیشتری را برای فاعل به وجود آورد. همچنین، اگر ممانعت و مداخله در رفتاری، نتایج بهتری به همراه داشت، ممانعت ترجیح می‌یابد. توحید، مخلوق بودن انسان و عالم و اینکه سعادت انسان در گرو رسیدن و تقرب به کامل مطلق است، از مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مؤثر در فهم هنجارها از نگاه اسلام می‌باشند.

احکام اخلاقی از نگاه اسلام، بر اساس واقع‌گرایی در اخلاق ارزش‌گذاری می‌شوند. ارزش آزادی، به‌عنوان یک رفتار اختیاری نیز با توجه به امور واقعی، یعنی کمال حقیقی تعیین می‌گردد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۱۷). واقع‌گرایی در اخلاق، به این معنا است که احکام اخلاقی حکایت از اموری سلیقه‌ای یا قراردادی نمی‌کنند، بلکه واقعیت‌هایی ورای اینها را توصیف می‌کنند (ریچارد و میلر، ۲۰۰۱). ارزش، رفتار غیري است. اگر ما را به ارزش ذاتی یا همان سعادت، کمال و قرب الهی رهنمون ساخت، ارزشمند خواهد بود. اگر ما را از مطلوب ذاتی دور ساخت، ضدارزش خواهد بود (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳-۲۴۵). دیگر اینکه، عقل و وحی از دیدگاه اسلام از منابع تشخیص حکم اخلاقی هستند. عقل، به‌عنوان قوه‌ای درک‌کننده، توانایی شناخت بسیاری از امور را برای انسان دارد. در کنار عقل، شهود و ادراک قلبی، منبع دیگری است که می‌توان از طریق آن، به شناخت رسید. وحی الهی، که دریافت شهودی انبیاء است، منبع دیگر شناخت انسان است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۳۰-۲۳۱).

با توجه به مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلام، می‌توان گفت: ارزش رفتار اختیاری، با توجه به امور واقعی تعیین می‌گردد. از این‌رو، اصولی که حاکم بر رفتار اختیاری هستند، از امور واقعی تبعیت می‌کنند. ما در ادامه سعی خواهیم کرد که اصول تعیین‌کننده قلمرو آزادی را با توجه به مبانی مورد پذیرش اسلام تبیین کنیم.

اصل بندگی و لزوم داشتن اذن الهی در تصرف در مملکت الهی

این اصل، چند امر را تأمین می‌کند و بر چند مبنا استوار است. اول اینکه، نگاه ما به ارزش‌ها واقع‌گرایانه است؛ به این معنا که ارزش‌ها، اموری دلخواهانه و سلیقه‌ای نیستند و از حیثیتی واقعی حکایت می‌کنند. دوم اینکه، در تلقی اسلامی از ارزش، با نگاهی غایت‌گرایانه ارزشمندی در سایه تقرب به خداوند متعال است. در نتیجه، ارزش آزادی

مبتنی بر نگاه اسلامی از سعادت ارزش‌سنجی می‌شود. بنابراین، این اصل التزام ما به واقع‌گرایی و خردگرایی مونیستی، با تلقی اسلام از سعادت را پیش‌فرض گرفته و بر مبنای آن استوار است.

اصل بندگی را می‌توان با توجه به مبانی مطرح شده اثبات کرد. ارزش رفتار اختیاری از نگاه اسلام، غیری است و با توجه به نتایج آن سنجیده می‌شود. از نگاه اسلام، بندگی خداوند متعال و اطاعت از دستورات الهی، عامل رسیدن به قرب الهی است. قرآن تعالیم الهی را حق و عامل هدایت انسان می‌داند: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَنْفُسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» (یونس: ۱۰۸).

دیگر اینکه با توجه به مبانی اسلامی و اینکه عالم مخلوق خداوند متعال است و مالکیت حقیقی از آن اوست، تصرف در ملک الهی، عقلاً و شرعاً نیازمند به اذن مالک حقیقی است. قرآن هر آنچه در زمین و آسمان است را ملک الهی می‌خواند: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران: ۱۰۹). از نگاه اسلام، انسان نه تنها خالق و مدبر و مالک عالم نیست، بلکه هر کمال وجودی که در اختیار او قرار گرفته، از جانب خداوند متعال به او رسیده است. مطابق این دیدگاه، انسان حق ندارد بدون اذن الهی و یا بر خلاف دستور الهی، در ملک او تصرف کند و همه تصرفات انسانی، باید در محدوده و در طول دستورات الهی باشد.

لازم به یادآوری است که این اصل، با نظریه معروف «امر الهی» متفاوت است. نظریه «امر الهی»، منشأ و معیار ارزش را امر و نهی الهی می‌داند. مطابق نظریه امر الهی، احکام اخلاقی اموری غیرواقعی هستند و تابع دستور و امر خداوند متعال هستند (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ص ۵۳۱-۵۳۲؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، ص ۷۳-۷۴).

آزادی به‌مثابه یک اصل

پس از ذکر اصل نخست و بیان جایگاه واقع‌گرایی در ارزش‌ها و جایگاه ارزش‌نهایی از دیدگاه اسلام، این دغدغه مطرح می‌شود که ممکن است از نگاه اسلام، آزادی منفی افراد به حداقل خود کاهش یابد و به اصطلاح، منطقه‌الفرغ یا منطقه‌ای که فرد بدون دخالت دیگران، مجاز به فعالیت باشد، حداقلی گردد. اگر انسان موظف به انجام دستورات الهی است، بنابراین آزادی او به حداقل خود خواهد رسید. اصلی که در پیش رو داریم، این نکته را نفی می‌کند و سطح وسیعی از آزادی منفی و آزادی بدون ممانعت بیرونی را مطلوب بیان می‌کند و محذوریت‌ها و ممنوعیت‌ها از نگاه اسلام را حداقلی تلقی می‌کند.

اصالت آزادی، در اینجا به این معناست که تا وقتی دلایل کافی برای مداخله و ممانعت از کاری وجود ندارد، اصل، عدم مداخله و آزاد گذاشتن دیگران است. بنابراین، اگر در جایی دلیلی برای آزاد بودن کاری نداریم و از سوی دیگر، دلیلی بر ممنوع بودن آن کار نیز وجود ندارد، اصل بر ممانعت نیست.

رفتار انسان‌ها و تصرف آنها، در ملک خداوند متعال صورت می‌گیرد. خداوند متعال اصل را در جواز بهره‌مندی از نعمت‌های موجود در زمین دانسته است. در قرآن کریم آمده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹)؛

او خدایی است که همه موجودات زمین را برای شما خلق کرد. مطابق این آیه، خداوند متعال نعمت‌های موجود در زمین را برای انسان آفریده و اجازه استفاده از آنها را اعطا کرده است. بنابراین، اصل بر آزادی، در استفاده از نعمت‌های الهی است، مگر اینکه مالک حقیقی عالم، با توجه به مصالحی واقعی، استفاده از برخی نعمت‌ها را ممنوع کرده باشد. در روایتی از حضرت علی علیه السلام، به این مهم توجه داده شده است که در اموری که نهی صریحی وجود ندارد، نباید تکلف بی‌جایی ایجاد کرد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۱۵۹).

در بحث‌های فقهی نیز با بیان دلایل متعددی، چون «قیح عقاب بلایان»، «اصالة الاباحه و اصاله الجواز» و «عدم تکلیف بدون بیان»، این بحث مورد بررسی قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳-۱۴). شیخ طوسی در کتاب *الخلاف*، به اصالت آزادی یا اباحه اشاره کرده، می‌گوید: این ممانعت است که نیاز به دلیل دارد، نه جواز (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸). همچنین شیخ صدوق تصریح می‌کنند که همه اشیاء (رفقار) جایز است، تا زمانی که معنی در خصوص آن وارد شده باشد. در این صورت، ممنوع می‌گردد (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۴). شیخ مفید نیز بیان می‌کند که هر چیزی که در خصوص آن معنی نیامده است، آزاد است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب)، ص ۱۴۳). همچنین، اندیشمندان اسلامی با بررسی این احتمال که ممکن است ممنوعیت یا تکلیفی بر عهده ما باشد، اما ما از آن بی‌خبر باشیم، بیان می‌کنند که در این صورت نیز نمی‌توان اصل را بر ممنوعیت گرفت. سیدمرتضی در کتاب *النریعه*، از قیح و بدی تکلیف بدون داشتن دلیل و آماره موجه، برای آن سخن گفته‌اند (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۸۹). سیدعبدالله شبر نیز به این معنا اشاره کرده، می‌گوید: بدون بیان نمی‌توان کسی را مکلف به چیزی دانست (شبر، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۵). بنابراین، مداخله و محدود کردن دیگران تا وقتی که دلیل کافی برای چنین کاری در دسترس نیست، مجاز نیست.

عدم جواز مداخله بدون دلیل، علاوه بر اینکه از طریق اصل اباحه، آزادی و جواز قابل اثبات است، از جهت دیگری نیز قابل تبیین و اثبات می‌باشد. دلیل دیگر اینکه هدف از اخلاق، رسیدن فرد به کمال اختیاری است. رسیدن به کمال اختیاری، مشروط به امکان اختیار و آزادی است. البته، خود این آزادی و اختیار، که امری تکوینی است، امری اخلاقی نیست؛ زیرا به اختیار افراد تحقق نمی‌یابد، اما شرط تحقق رفتار اخلاقی است.

اراده الهی نیز به این تعلق گرفته که انسان‌ها با اختیار و اراده آزاد خود، راه زندگی خویش را برگزینند، نه اینکه مجبور به حرکت در مسیر تکوینی از پیش تعیین شده‌ای باشند. همین اختیار و اراده آزاد است که زمینه تکامل انسان را فراهم می‌آورد. بنابراین، حرکت تکاملی بشر در گرو آن است که بتواند آزادانه آنچه را می‌خواهد انجام دهد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲).

مطابق این مقدمه، ممانعت و مداخله به معنای سلب آزادی و اختیار تکوینی است که خود شرط انجام رفتار اخلاقی می‌باشد. مثلاً، فرد زندانی‌ای که قادر بر دزدی کردن نیست، به جهت امتناع از این کار، ارزش اخلاقی‌ای به دست نیآورده است. بنابراین، مجبور کردن فرد به انجام کاری که به آن میل ندارد، هر چند آن کار مطلوب باشد، برای خود آن

شخص، رفتاری مطلوب و ارزشمند تلقی نمی‌شود. با توجه به اینکه رسیدن به کمال اختیاری ارزشمند است، خود آزادی و اختیار انسانی که مقدمه رسیدن به کمال اختیاری است، ارزشمند و مطلوب خواهد بود. از این رو، می‌توان آن را دارای ارزش مقدمه‌ای یا وسیله‌ای دانست. اگر در جایی ثابت شود که مداخله و ممانعت بر عدم مداخله ترجیح دارد، بی‌شک آزادی افراد باید در آنجا محدود گردد. مثلاً ممانعت از کسی که قصد دارد به دیگران آسیبی برساند، کاری پسندیده است؛ هرچند آزادی او محدود گردد. اما اگر دلیل کافی برای سلب یا محدود کردن آزادی تکوینی دیگران وجود ندارد، با توجه به اینکه داشتن آزادی تکوینی، شرط ورود به حوزه رفتار اخلاقی است، نمی‌تواند تجویز گردد.

بنابراین، با این اصل که هم با دلیل نقلی و هم دلیل عقلی ثابت شده است، اعطای آزادی در سطح وسیعی از آنکه شامل انواعی از بهره‌مندی‌ها از نعمت‌های الهی است، هم شرعاً مجاز است و هم عقلاً برای رسیدن انسان به کمال اختیاری خویش مطلوب است. این دیدگاه دفاع از آزادی منفی و دفع ممانعت‌های بی‌جا، نه تنها در مقابل خردگرایی نیست، بلکه بر بنیان خردگرایی و واقع‌گرایی مبتنی است.

ارزشمند بودن تأمین نیازها و امیال

این اصل تکمیل‌کننده رسالت اصل پیشین در دفاع از سطحی گسترده از آزادی منفی است. اصولاً اسلام، ارضای هیچ نیاز طبیعی‌ای را مطلقاً نامطلوب و نادرست نمی‌داند. این نگاه، بسیاری از تلقی‌های محدودکننده را به کنار می‌گذارد و دایره آزادی مطلوب را شامل همه نیازهایی می‌کند که در طبیعت و سرشت و خلقت انسانی نهاده شده‌اند. ارضای نیازها و امیال انسانی، مانند نیاز جنسی، نیاز و میل به خوردن، مالکیت همگی مطلوب و حتی مورد تشویق اسلام است. میل به دانستن، میل به معنویت و تعالی نیز در اسلام مورد تأیید و تأکید است. خواسته‌های نفس، هیچ‌گاه مطلقاً اموری زشت و ناپسند دانسته نشده و برای ارضای آنها، راهکارها و روش‌هایی در نظر گرفته شده است. قرآن کریم، از ممنوع ساختن آنچه از جانب خداوند متعال آزاد و حلال اعلام شده، نهی می‌کند (تحریم: ۱) و استفاده از نعمت‌ها و زینت‌های آفریده شده را آزاد می‌شمارد (اعراف: ۳۲).

البته روشن است که ارضای امیال و نیازها، نمی‌تواند خارج از ضوابط و قواعد باشد. طبیعتاً ارزشمندی ارضای نیازها، در چارچوب مشخصی خواهد بود که مطابق معیاری، ارزش‌گذاری در اسلام، این ارزشمندی در جایی است که انسان را در رسیدن به کمالات اختیاری‌اش یاری کند. هرگاه ارضای یک میل، جانب افراط یا تفریط به خود بگیرد، از آنجاکه به نتایج منفی می‌انجامد، نامطلوب قلمداد می‌گردد.

دلیلی عقلی اثبات این مدعا، یعنی ارضای چنین نیازهایی نمی‌تواند مطلقاً ناپسند باشد، این است که وجود نیاز و میلی که در نوع انسان‌ها و به صورت تغییرناپذیری قرار داده شده است، نمی‌تواند امری غیرحکیمانه باشد، خدای حکیم در قرار دادن این نیازها و امیال در وجود انسانی، صلاح و خیرات او را در نظر گرفته است. بنابراین، نمی‌توان نیازی یافت که در نوع بشر وجود دارد، مگر اینکه دست کم یک راه یا راه‌هایی برای ارضای آن در نظر گرفته شده است. پسندیده بودن ارضای نیازهای جنسی و زیستی و امیال روحی و روانی و عاطفی، همگی ذیل همین عنوان قرار می‌گیرند.

این اصل آزادی منفی و نبود مانع بیرونی را از این جهت مورد توجه قرار می‌دهد که اصولاً غایات مادی و طبیعی انسانی، ناپسند نیستند. آزادی در بهره‌مندی از آنها نیز مطلوب است. در نتیجه، محدودیت‌ها برای کور کردن یک میل یا یک نیاز نیست، بلکه برای ایجاد انضباط و تعهد و مسئولیت است. نکته حائز اهمیت در اینجا اینکه تأمین آزادی منفی، مطابق این اصل نیز بر مبنای واقع‌گرایی و خردگرایی صورت گرفته است؛ چنین نیست که با رد این دو و با افتادن به ورطه عاطفه‌گرایی، این آزادی تأمین شده باشد.

اهمیت تأمین آزادی مثبت

یکی از نکات مهم در تفکر اسلامی، در حوزه بحث از آزادی، توجه به تأمین آزادی مثبت است. فیلسوفان بسیاری در نقد آزادی منفی و بی‌توجهی به آزادی مثبت بیان کرده‌اند که این دیدگاه‌ها، به محدودیت آزادی فرد می‌انجامد. اصولاً انتخاب بدون خودمختاری و بدون دانش کافی، یا تصمیم در شرایط اضطرار و اکراه را نمی‌توان آزادانه تلقی کرد (لن‌سرتز، ۲۰۱۲). در اصول گذشته، تأمین آزادی منفی در سطح وسیعی مورد توجه قرار گرفت. در این اصل، به لزوم توجه به آزادی مثبت از دیدگاه اسلام اشاره می‌کنیم.

بسیاری اوقات، تنگناهای زندگی فرد را به انتخاب بد رهنمون می‌کند. جهل، تحریک غیرارادی، عدم وجود شرایط لازم برای ارضای لذت‌های طبیعی و فقر و تنگدستی، همگی اموری هستند که انتخاب آزادانه راه صحیح را مورد تهدید قرار می‌دهند. رفع نیاز کسی که از روی فشار فقر، یا عزوبت دست به تخلفی می‌زند، باید مورد توجه قرار گیرد. فرمایش پیامبر اکرم ﷺ، که فقر را عاملی نیرومند در از دست دادن ایمان و اعتقاد دینی می‌داند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰۷)، به این معنا است که برای انتخاب آزادانه دین، باید عوامل وادارکننده به کفر را از بین برد. همچنین، دستور حضرت علی ﷺ در ازدواج دادن جوان عزب از پول بیت‌المال که مرتکب رفتار ناشایست شده بود، نشان از این دارد که توجه به تأمین آزادی‌های مثبت در اسلام، بسیار مهم است (همان، ج ۷، ص ۲۶۵).

نکته مهم در اینجا اینکه سخن از آزادی منفی صرف و فراموشی آزادی مثبت، در واقع نفی آزادی فرد است. از نگاه اسلام، صرف اینکه فردی بدون مداخله مانع بیرونی تصمیمی بگیرد و یا از تصمیمی سرباز زند، برای آزاد دانستن او کافی نیست؛ چه بسا نبود دانش کافی موجب شده که چنین تصمیمی اتخاذ شود. بنابراین، برای تأمین آزادی باید شرایط لازم برای انتخاب آزادانه فراهم شود. قرآن کریم، شرط خروج از گمراهی را ارائه آموزش‌هایی توسط انبیاء به انسان دانسته که نبود آنها طبیعتاً آزادی افراد در انتخاب راه هدایت را مخدوش می‌سازد:

«هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَيْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ و او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

لزوم تأمین آزادی مثبت، اهمیت جلوگیری از مداخله و ممانعت در عوامل درونی و بستر تحقق فعل را بیان می‌کند. افراد می‌توانند به شکل‌های مختلف، آزادی مثبت انسان‌ها را سلب کنند و از این طریق، برای آنها تصمیم‌سازی کنند. در نهایت، از تصمیم آزادانه آنها ممانعت کنند. اسلام بر لزوم جلوگیری از مداخله در آزادی مثبت افراد تأکید می‌ورزد. داستان سامری در قرآن، نمونه‌ای برای مداخله در تصمیم افراد، با استفاده از روش اغرای به جهل و فریب است (طه: ۹۶). حضرت علی علیه السلام در تبیین روش کسانی که قصد ایجاد فتنه دارند، به روشنی روش‌های ایجاد تغییر را با استفاده از القای جهل بیان می‌کنند. آمیختن حق و باطل و عرضه این آمیخته، می‌تواند تأثیر بسزایی در تصمیم‌سازی برای دیگران داشته باشد. از نگاه ایشان، اگر این روش به کار گرفته نشود، تصمیم‌ها متفاوت خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر باطل همان‌گونه که هست ارائه شود، پیرو نخواهد داشت (نهج‌البلاغه، خ ۵۰).

لازم به یادآوری است که اهمیت اعطای آزادی مثبت، الزاماً به معنای بدی سلب آزادی منفی نیست. فردی که از روی جهل یا تحریک غیرقابل کنترل و یا هر عامل دیگری، چون فقر دست به رفتار ناشایستی مانند دزدی می‌زند، باید از این رفتار بازداشته شود، اما در عین حال باید به تأمین آزادی‌های مثبت او اهتمام ورزید. توجه به آزادی مثبت، وقتی در کنار اصول پیشین قرار می‌گیرد اولاً، دغدغه لزوم توجه به شرایط تحقق فعل تأمین می‌گردد. ثانیاً، با انتقاداتی که به آزادی مثبت وارد است، روبرو نمی‌گردد؛ زیرا در دو اصل گذشته، آزادی منفی در سطحی روشن مورد تأیید قرار گرفته است که نمی‌توان به بهانه تأمین آزادی مثبت، آن را محدود کرد.

پذیرش پلورالیسم عملی

در اصولی که گذشت، تلاش شد که نوعی وجه جمع میان آزادی مثبت و منفی در اسلام و بر مبنای واقع‌گرایی در ارزش‌ها بیان شود. اما آن اصول بر مدار تلقی اسلام از خیرات مبتنی هستند؛ به این معنا که هرچند منطقه‌الفراغ گسترده‌ای در مقابل افراد قرار دارد که آزادی منفی وسیعی را تأمین می‌کند و هرچند تأمین آزادی‌های مثبت، برای انسان مد نظر است، اما همه اینها مبتنی بر تلقی اسلام از سعادت، ارزش و خیرات است که نوعی خردگرایی مونیستی را القا می‌کند. اینک جای این سؤال است که اگر فردی به دلایل مختلف، راهی مخالف با راه اسلام را برگزید و طبیعتاً در مسیر تحقق سعادت با تلقی اسلامی قرار نداشت، چه باید کرد؟ آیا بر مبنای خردگرایی مونیستی، باید او را وادار به تغییر ایده و فکر کرد. اصل پیش رو، به دایره‌ای از آزادی اشاره دارد که به این دسته از افراد تعلق دارد و ارزش این آزادی‌ها را تبیین می‌کند.

اسلام، پلورالیسم معرفت‌شناختی و به تبع آن، پلورالیسم دینی را نمی‌پذیرد؛ به این معنا که از دیدگاه اسلام، اعتقادات و باورهای دینی اولاً، بر خلاف نظر پوزیتیویست‌های منطقی بی‌معنا نیستند (مصباح‌بزدی، ۱۳۸۲، ب، ص ۷۸). ثانیاً، باورهای ادیان مختلف، به یک اندازه از صحت و سقم برخوردار نیستند. چنین نیست که هر کدام بخشی از حقیقت را به خود اختصاص داده باشند (همان، ص ۷۱). از نگاه اسلام اولاً، باورهای معنادار، اختصاصی به گزاره‌های تجربی ندارد. ثانیاً، همه ادیان به یک اندازه از صحت برخوردار نیستند. قرآن در این باره می‌فرماید:

«وَأَنَّهُ لِكِتَابٍ عَزِيزٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت: ۴۱-۴۲)؛ و به راستی که آن کتابی ارجمند است که از پیش روی آن و از پشت سرش باطل به سوبش نمی آید. همچنین، «أَفْتَوْمُنُونَ بَعْضُ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بَعْضُ مَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ» (بقره: ۸۵)؛ آیا به پاره‌ای از کتاب ایمان می آورید و به پاره‌ای کفر می ورزید؟ پس جزای هر کس از شما که چنین کند، جز خواری در زندگی دنیا چیزی نخواهد بود و روز رستاخیز ایشان را به سخت‌ترین عذاب‌ها باز برند.

بنابراین، از نگاه اسلام قرآن و اسلام پوچ و باطل و بی‌معنا نیستند و برنامه‌ای برای هدایت واقعی انسان می‌باشند. در عین حال، اگرچه دین حق و برنامه تعالی مورد قبول اسلام است، پلورالیسم عملی را در بسیاری موارد پذیرفته می‌شود. پذیرش تکثرگرایی و وجود و همزیستی باورهای مختلف، از مذاهب و ادیان متعدد، خود یکی از تعالیم اسلام به‌شمار می‌آید. اگرچه اسلام سعادت همه را در سایه دین واحد اسلام می‌خواهد، اما چنان‌که برخی نتوانستند راه واحد حقیقی را بیابند، یا نخواهند پذیرند و عدم پذیرش آنها، ضرری برای دیگران نداشت و زندگی مسالمت‌آمیز با آنها، در مجموع به نفع خودشان و دیگران بود، همزیستی مسالمت‌آمیز با آنها را می‌پذیرد. قرآن کریم تصریح می‌کند: خداوند از خوبی کردن و برخورد خوب با مخالف و کافران مسالمت‌جو نهی نکرده است (ممتحنه: ۸-۹).

در بسیاری از موارد، برخورد مسالمت‌آمیز و حتی محبت‌آمیز و حمایت از فردی که اختلاف فکری و اعتقادی با او داریم، در رشد و تعالی فاعل اخلاقی و همچنین، هدایت فردی که در مسیر باطل است، تأثیر بهتری دارد. سیره پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ نیز شاهد این مدعا است که با پیروان مذاهب و ادیان دیگر، تعاملی نیکو داشتند. با ایشان دادوستد اقتصادی داشته، با برخوردهای اخلاقی همچون عیادت از بیمارانشان با ایشان مواجه می‌شدند. به وحدت و اتحاد توصیه می‌کردند. همچنین، بارها در مناظرات و گفت‌وگوهای مذهبی و دینی حضور می‌یافتند و زمینه سؤال و جواب و گفت‌وگو را فراهم می‌کردند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۴-۲۵۵). در حکومت مهدوی، که تبلور حکومت مطلوب الهی است نیز به تکثر اجتماعی و عملی و بر همان نگاه واقع‌گرایانه عمل خواهد شد. در روایتی از امام صادق ﷺ، در مورد رفتار امام زمان با اهل ذمه پرسیده می‌شود که در پاسخ بیان شده که ایشان با روش پیامبر اسلام و به طور مسالمت‌آمیز، با اهل ذمه برخورد می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۲، ص ۳۸۱).

البته پذیرش آزادی‌های اجتماعی و پلورالیسم رفتاری، ارزش‌گیری دارد؛ ارزش آن مطلق نیست. پلورالیسم اجتماعی، تا جایی ارزشمند است که در مجموع نتایج مثبت بیشتری به همراه داشته باشد. پلورالیسم اجتماعی، در بسیاری از مصادیق آن فضایی چون خیرخواهی را بارور می‌کند و نتایج مثبتی چون اعطای فرصت برای رشد به دیگران و پرهیز از آسیب‌ها و تنش‌های نامطلوب را در پی دارد. اما در جایی که برآیند نتایج حاصله از پذیرش پلورالیسم اجتماعی منفی باشد، پلورالیسم ترجیح نمی‌یابد. به‌عنوان مثال، اگر پلورالیسم به آسیب‌هایی غیرقابل قبول و قابل احتراز به امنیت، اقتصاد، اخلاق و ایمان مسلمانان توسط کافران و مخالفان منجر شود، پذیرفتنی نیست. بنابراین، زندگی مسالمت‌آمیز با مخالفان، مشروط به شرایطی است و مطلق نیست. کافران حربی و کسانی که قصد فتنه‌انگیزی و آسیب‌رسانی به جامعه اسلامی و مسلمانان دارند، از مصونیت بهره‌مند نیستند.

در نهایت، یادآور می‌شویم که برخورد مسالمت‌آمیز با مخالفان در شرایطی که تجویز می‌شود، به‌معنای پذیرش یا تأیید سخن و یا روش ایشان نیست. ارزشمند دانستن آن، به جهت نتایجی است که چنین رفتاری به همراه خود دارد. بنابراین، پلورالیسم اجتماعی ارزشمند است؛ زیرا برای از بین بردن شرک و کفر و هرگونه غیر فرهیختگی دیگر، از این طریق و با پذیرش فی‌الجمله پلورالیسم اجتماعی، تمسک به آن ضروری است. مطلوب واقعی اسلام این است که همه انسان‌ها، در مسیر حقیقت و توحید و اسلام قرار گیرند.

با این اصل، سطح وسیعی از آزادی‌ها تبیین عقلانی می‌یابد. آزادی در این اصل، برخلاف اصول پیشین، در جایی است که رفتاری صورت می‌گیرد، یا اندیشه‌ای ابراز می‌شود که از نگاه قابل پذیرش نیست، اما در عین حال اعطای آزادی به آن مطلوب قلمداد می‌شود. با این اصل، سطح وسیع‌تری از آزادی منفی برای کسانی که از نگاه اسلام خردمندانه رفتار نمی‌کنند، اعطا می‌شود و چه‌بسا خود روشی است برای فراهم کردن آزادی مثبت برای ایشان در تغییر رویه و انتخاب مسیر صحیح.

اصول حاکم بر تعیین قلمرو آزادی در تغییر و اصلاح رفتار

یکی از اشکالاتی که به ارزشمندی آزادی گرفته می‌شود، این است که آزادی به بی‌تفاوتی و بی‌مبالاتی ختم می‌شود. با توجه به نگاه واقع‌گرایانه اسلام، مشخص شد که اولاً، ارزشمندی رفتار و حتی آزادی به واسطه نتایج واقعی آن است و امری دلخواهانه نیست. ثانیاً، تأمین آن و در ذیل اصول فوق مطلوب است و به نتایج مثبت ختم می‌شود. اما یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه در جایی که رفتاری ناشایست رخ می‌دهد و یا در شرف رخ دادن است، چه باید کرد؟ آیا باید بی‌تفاوت بود و به بهانه آزادی، از کنار آن گذشت؟ آیا باید مطلقاً و فوراً جلوی آن را گرفت؟ یا اینکه جهت تغییر رفتار نیز اصولی مبتنی بر مبانی ارزش‌شناختی، همچون واقع‌گرایی وجود دارد که علاوه بر پرهیز دادن از بی‌تفاوتی، حدودی را برای ممانعت از آزادی بیان می‌کنند.

پس از بیان برخی از اصول اخلاقی‌ای که در تعیین قلمرو آزادی تأثیرگذارند، پاسخ به این سؤال ضروری است مبتنی بر اینکه در جایی که رفتاری ناشایست ارزش‌گذاری شود و یا احتمال ناشایست بودن آن مطرح باشد، آیا همواره باید جلوی آن را سد کرد؟ بی‌تردید برخی رفتارها از دیدگاه اسلام ناشایست است و برخی از رفتارها، در شرایط و موقعیتی، ناشایست و در موقعیتی دیگر، شایسته می‌باشند. باید با توجه به عقلانیت اسلامی، در چنین شرایطی نوع دستورات را ملاحظه کرد. همچنین، باید دید در مواردی که رفتاری ناشایست تلقی می‌شود، برای ایجاد تغییر در آن رفتار، چه اصولی پیشنهاد می‌شود. اسلام که به اصل آزادی، نگاه واقع‌گرایانه و کمال‌خواهانه به ارزش‌های اخلاقی دارد، برای ایجاد تغییر و اصلاح رفتار، به این اصول توجه می‌کند. اصل کمال‌خواهی، اقتضا می‌کند که فرد کاری را انجام دهد که بیشترین کمال را برای او در پی داشته باشد. اصل کمال‌خواهی در زندگی اجتماعی، نیز به شکل‌های مختلف ظاهر می‌شود. در روابط اجتماعی خیرخواهی برای دیگران از عوامل رشد و تعالی

فرد است و در راستای اصل کمال‌خواهی قرار می‌گیرد. بنابراین، از نگاه اسلام، انسان برای رسیدن به سعادت و کمال، نمی‌تواند به امور دیگران و به‌ویژه مسلمانان بی‌توجه باشد. در روایتی از امام صادق علیه السلام، در اهمیت توجه به خیرات مسلمانان چنین آمده است: هر کسی کوشش نداشته باشد که خدمت به مردم مسلمان نماید، مسلمان نخواهد بود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۶۴). در روایتی دیگر، پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به حضرت علی رضی الله عنه در اهمیت خیرخواهی نسبت به دیگران، در مسئله کمال‌خواهی برای ایشان و هدایت ایشان می‌فرماید: «اگر خدا به دست تو یک تن را هدایت کند، برایت بهتر از همه چیزهایی است که خورشید بر آنها سر زده یا در آنها ناپدید می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۶). بنابراین، در مواجهه با دیگران و برای تغییر و اصلاح رفتار دیگران، باید اصولی را مورد توجه قرار داد که اولاً، بر مبنای واقع‌گرایی در اخلاق باشد. ثانیاً، ذیل عنوان خیرخواهی برای دیگران قرار بگیرند. در اینجا به این اصول می‌پردازیم.

حسن ظن، حمل بر صحت و تغافل

عمده رفتارهای ناشایستی که در جامعه رخ می‌دهد، از روی غرض‌ورزی و بدخواهی نیست. همچنین، ناشایستی یک رفتار همواره با قیودی همراه است. بنابراین، همان رفتاری که ناشایست قلمداد می‌شود، اگر در شرایط متفاوتی تحقق یابد، ممکن است ناشایست نباشد. در مواجهه با رفتار به ظاهر ناشایست، چند احتمال متصور است: اول اینکه، احتمال ناشایست بودن آن کمتر از احتمال شایسته بودن آن است. دوم اینکه، احتمال ناشایست بودن یا نبودن آن مساوی باشد. سوم اینکه، احتمال ناشایست بودن آن بیشتر است. در نهایت، قطع به بد بودن آن رفتار وجود داشته باشد. باید دید که از نگاه اسلام، در مقابل فرض‌های چهارگانه، کدام‌یک از دوگانه آزادی یا ممنوعیت ترجیح می‌یابد.

همچنین، هر یک از فرض‌های چهارگانه فوق را در چهار فرض دیگر می‌توان ضرب کرد. در هر فعلی، که از فاعلی خاص و در موقعیتی خاص صادر می‌شود، ممکن است آن فعل هم حسن فاعلی داشته باشد، هم حسن فعلی. همچنین، ممکن است هم قبیح فاعلی داشته باشد، هم قبیح فعلی و ممکن است قبیح فاعلی و حسن فعلی داشته باشد، یا بعکس آن؛ یعنی قبیح فاعلی داشته باشد و حسن فعلی.

در فرض‌هایی که ناشایست بودن رفتاری مشکوک است و به تعبیری، احتمال ناشایست بودن آن کمتر است، و قبیح فعلی به مرتبه قطع نرسیده، عدم ممانعت ترجیح دارد. در کتاب‌های فقهی و در ذیل بحث از امر به معروف و نهی از منکر، یکی از شروطی که مطرح می‌شود، این است که امر به معروف و نهی از منکر باید معروف و منکر را شناسد؛ بدون علم به قبیح یک رفتار، نمی‌توان از آن منع کرد. بنابراین، اگر در قبیح بودن رفتاری تردید داشته باشیم، اصل بر عدم ممانعت است.

[شرط] اول اینکه، امرکننده و نهی‌کننده بداند که آنچه را که شخص مکلف ترک کرده یا انجام داده معروف یا منکر است، پس بر کسی که معروف و منکر را نمی‌شناسد واجب نیست و علم (در امر به معروف و نهی از منکر) مانند استطاعت در حج، شرط وجوب است (موسوی خمینی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۹۱).

همچنین، بسیاری از رفتارها، اگرچه به لحاظ فعلی قطعاً قبیح هستند، اما تشخیص اینکه رفتاری خاص و در موقعیتی خاص، مصداق آن رفتار قبیح است، نیاز به دانش دیگری دارد. به‌عنوان مثال، ارتباط نامشروع با نامحرم، یا سرقت اموال دیگران قطعاً حرام و قبیح است. اما آیا ارتباطی خاص، در موقعیتی خاص ارتباط نامشروع است و یا حمل اموال دیگران در موقعیتی خاص، سرقت اموال آنهاست، خود نیاز به دانش دیگری دارد. بنابراین، علاوه بر داشتن دانش کافی نسبت به حکم اخلاقی، دانش کافی نسبت به موقعیت مربوط به رفتار نیز لازم است.

دیگر اینکه، از نگاه اسلام قبح فعلی بسیاری از افعال، تابع قصد و نیت آنها و به تعبیر دیگر، قبح فاعلی است. بسیاری از کارها، صرفاً در جایی متصف به بدی می‌شوند که فاعل قصد ناشیستی از انجام آن کار داشته باشد. یکی از توصیه‌های مؤکد اسلام، داشتن حسن‌ظن به مؤمنان و در جامعه ایمانی است (حجرات: ۱۲). حسن‌ظن، این نکته را به ما گوشزد می‌کند که افراد را باید خیرخواه و دارای نیت خیر و حسن فاعلی دانست. در نتیجه، رفتاری که گمان می‌رود ناشیست باشد، باید مثبت تلقی شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ص ۲۵۱). همچنین، حسن‌ظن از نگاه اسلام و در بین مؤمنان خوب است؛ چون نتایج خوب به همراه دارد (این‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۷۹).

همه مواردی که در لزوم برداشت مثبت از حسن فاعلی ارائه شده، اختصاص به جایی دارد که فعل به خودی خود، متضمن آسیب یا نتایج نامطلوبی که غیرقابل اغماز است نباشد، وگرنه در چنین رفتاری، حسن‌ظن نمی‌تواند مانع ممانعت از رفتار مورد نظر باشد؛ هرچند فرد از قبح فاعلی به دور باشد. رفتاری که عفت عمومی و اخلاق را مورد آسیب قرار می‌دهد، یا کاری که آسیب جسمی و جانی برای فاعل یا دیگران به همراه دارد، هرچند همراه قبح فاعلی نباشد، باید از آن منع شود. پس از بررسی فرض‌های فوق، در نهایت یک فرض باقی می‌ماند و آن فرضی است که رفتاری، قطعاً هم قبح فعلی دارد و هم قبح فاعلی. در چنین رفتاری، چه باید کرد؟ آیا در این صورت، ممانعت همواره ترجیح می‌یابد؟ دستوراتی در اسلام چون توصیه به تعافل و چشم‌پوشی و مخفی کردن خطاهای افراد، این مسئله را تقویت می‌کند که تا جایی که می‌شود، با چشم‌پوشی و جلوگیری از پرده‌داری، در رفتار ناشیست تغییر و اصلاح انجام داد. تعافل از خطای افراد، ارائه تفسیر و توجیه نیک از رفتار ایشان، ارائه تجربیات و دانش لازم، به صورت غیرمستقیم و با نگاه خیرخواهانه، کارهایی هستند که در اینجا ارزشمند و سودمند خواهد بود. تعافل در اینجا، به‌عنوان یک رفتار خوب و مطلوب ارزش‌گذاری می‌شود. در پاسخ به این سؤال که چگونه می‌توان از نیت فرد باخبر شد، باید گفت: همان‌طور که آمد، اصالت در عمده رفتارهای فردی و اجتماعی و در جامعه دینی - بجز موارد نادر که مرتبط با اعطای مسئولیت اجتماعی به افراد است - حسن‌ظن و خوش‌بینی است. بنابراین، رفتار انسانی از آنجاکه در شرایط و موقعیت‌های مختلف، می‌تواند به صورت متفاوت ارزش‌گذاری شود، باید با خوش‌بینی دست به ارزش‌سنجی نمود. طبیعتاً آزادی و مداخله در آن رفتار نیز متأثر از این ارزش‌سنجی خواهد بود. همچنین، انسان به‌عنوان موجودی که معمولاً از خطا‌گریزی ندارد و دائم در حال انجام تجربه و آزمایش است و در معرض شرایط متفاوت و متغیر است، نباید به‌عنوان کسی تلقی شود که قصد و تعمد در هنجارشکنی دارد.

در نهایت، یادآوری این نکته ضروری است که از نگاه اسلام، حاصل نتایج یک رفتار، معیار ارزش گذاری آن رفتار است. بنابراین، اگر ممانعت از یک رفتار یا اعطای آزادی، با توجه به موقعیت و نتایج آن، مثبت تشخیص داده شد، ترجیح می‌یابد. بنابراین، ذکر توصیه‌های فوق همچون حسن ظن، تعافل و موارد مشابه آن، همگی به این امر اشاره دارد که این توصیه‌ها، ذیل اصل کلی غایت‌گروانه حسن حرکت در مسیر سعادت قرار می‌گیرند و توصیه‌هایی مطلق نیستند. این فروض شانزده‌گانه و محدود کردن ممانعت افراد به مواردی که آسیب بالفعل در آن وجود دارد و تأکید بر حسن ظن، همگی به این امر اشاره دارد که نباید ممانعت از آزادی را در اولویت اول قرار داد؛ چه بسا با تعافل از رفتار ناشایست و یا بر حمل بر صحت رفتار دیگران، لزوم مداخله را منتفی کرد. این نکته اهمیت دارد که این سطح از آزادی و عدم مداخله بر اساس عقلانیت و با توجه به نتایج آن، مورد تأکید قرار گرفته است.

اصل تدرج

یکی از اصول مهمی که در بحث از تغییر و اصلاح رفتار ناشایست مورد توجه اسلام است، اصل «تدرج و رشد تدریجی» است. انسان عموماً امکان رشد دفعی را ندارد. از سوی دیگر، یکی از وجوه مقبول دانستن مداخله، خیرخواهی برای فرد و اجتماع به قصد رشد دادن فرد و اجتماع است. حال، با توجه به این حقیقت، توقع حداکثری از رشد برای فرد و اجتماع، زمینه مداخله حداکثری را فراهم می‌سازد. بنابراین، جواز مداخله را باید بر مبنای توقع معقول و واقعی از رشد تجویز کرد (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۱۲-۳۱۳).

در اینجا این بحث مطرح است که ما در رشد اجتماعی، آیا باید آرمان‌گرا باشیم یا واقع‌گرا؟ آرمان‌گرایی در اینجا اشاره به نگاه به ایدئال‌ها و نگاه حداکثری به خیرات اجتماعی است. در مقابل، واقع‌گرایی به این معناست که به محدودیت‌ها و شرایط واقعی توجه کنیم. درست این است که به هر دو توجه شود؛ آرمان‌گرایی، جهت حرکت را نشان می‌دهد و به‌عنوان مطالبه حداکثری از خیرات اجتماعی مدنظر است و واقع‌گرایی، وظیفه فعلی را روشن می‌کند. بحث از آزادی نیز باید با توجه به هر دو ملاحظه صورت گیرد؛ یعنی اگرچه توقع حداکثری از خیرات، برای جامعه اسلامی مطلوب است، اما عدم توجه به امور واقعی، نتیجه معکوس در پی دارد و به پس‌رفت بینجامد. در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «هیچ‌کس از خداوند بیشتر اهل مدارا نیست. از موارد مدارای او این است که بندگان را از حالتی به حالتی دیگر منتقل می‌کند و اگر همه امور را یک‌باره بر ایشان تکلیف می‌کرد، هلاک می‌شدند» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۹، ص ۱۰۲).

نتیجه‌گیری

اسلام رفتار انسانی را با توجه به مبانی خاص خود، در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، ارزش‌گذاری می‌کند. همچنین، با پذیرش واقع‌گرایی و غایت‌گرایی در اخلاق، ارزش‌های اخلاقی و ارزش آزادی، با نگاهی واقع‌گرایانه و با توجه به نتایج آن ارزیابی می‌شود. در عین حال، از سطح وسیعی از آزادی‌های منفی دفاع می‌کند که این دفاع، از سر خردورزی است و نه از سر رد خردگرایی. همچنین، توجه به آزادی منفی، اسلام را از توجه به آزادی مثبت غافل

نکرده و اصول ارائه شده، بر لزوم تأمین شرایط درونی و بیرونی برای اتخاذ تصمیم آزادانه تأکید شده است. از نگاه اسلام، آزادی انسان باید در محدوده بندگی الهی باشد. فعل انسانی و تصرف در عالم مخلوق، اخلاقاً باید به اذن مالک حقیقی آن باشد؛ زیرا انسان در سایه بندگی، به هدف اخلاقی نائل می‌شود. بنابراین، تلقی خاصی از سعادت که مبرهن است، در ارزش‌گذاری مورد نظر قرار می‌گیرد. همچنین، در رفتار انسانی و در جایی که ممنوعیتی از جانب عقل یا شرع وجود ندارد، اصل با آزادی است. به عبارت دیگر، تا دلیل موجه و کافی برای ممانعت وجود نداشته باشد، نمی‌توان آزادی کسی را محدود کرد. دیگر اینکه، اسلام تأمین نیازهای طبیعی را نه تنها بد نمی‌داند، بلکه توجه و ارضای امیال و نیازها را ارزشمند و برای رسیدن به هدف اخلاقی ضروری می‌داند. هرچند این مطلوبیت مطلق نیست و چارچوبه‌ای دارد. همچنین، اسلام علاوه بر توجه به آزادی منفی و تعیین قلمرویی که انسان بدون مداخلت بیرونی امکان رفتار آزادانه را داراست، به آزادی مثبت نیز توجه کرده و تأمین شرایط لازم برای انتخاب آزادانه را مورد اهمیت قرار داده است. از نگاه اسلام، از طریق فریب، اغواء و مداخله در موقعیت و شرایط، می‌توان آزادی مشروع افراد را سلب کرد. از این‌رو، برای اینکه انسان بتواند آزادانه در انتخاب مسیر سعادت تصمیم‌گیری کند، به دانش و شرایط ویژه‌ای در تصمیم نیازمند است. در نهایت، اسلام با پذیرش فی‌الجملة تکثرگرایی اجتماعی، اعطای آزادی را به مخالفان در چارچوبه غایت‌گرایی و با توجه به حاصل نتایج آن ارزشمند می‌داند. پذیرش مخالفان، علاوه بر اینکه مصداقی از فضایی چون مدارا، خیرخواهی و هدایت‌گری است، امکان تغییر و اصلاح رفتار ناشایست و زدودن انحرافات را بیشتر می‌کند. این اصل نیز اعطای آزادی به تلقی‌های متفاوت از سعادت را در حوزه عمل و بنا بر مدارای اسلامی، مورد تأکید قرار می‌دهد؛ البته بدون نفی خردگرایی و افتادن به ورطه عاطفه‌گرایی.

در مورد روش درست تغییر رفتار نیز به جهت اخلاقی نیز با توجه به معیارهای واقع‌گرایانه و غایت‌گرایانه، اصول و قواعدی قابل دستیابی است. دستوراتی چون حسن‌ظن، حمل بر صحت رفتار دیگران، تغافل و چشم‌پوشی و پرده‌داری، در مقابل رفتار ناشایست دستوراتی هستند که ما را از اولویت دادن به مداخله بازمی‌دارند. در نهایت، اصل تدرج و دستوراتی چون مدارا و همراهی و همدلی، راه درست تغییر رفتار را بیان می‌کنند.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۲۱ق، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه مشهور للطباعة و النشر.
 برلین، آیزابا، ۱۳۹۲، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
 حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین.
 دهخدا، علی اکبر، ۱۳۳۷، لغتنامه دهخدا، تهران، چاپ سیروس.
 سبحانی، محمدتقی، ۱۴۲۵ق، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
 سیدمرتضی، ۱۳۴۶، التدریجیه الی اصول الشریعہ، با تصحیح دکتر گرجی، تهران، دانشگاه تهران.
 شبر، عبدالله، ۱۴۰۴ق، الأصول الأصلیه، قم، کتابفروشی مفید.
 شهبازی، حمید، ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیدر مک‌ایتتایر، تهران، سمت.
 صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۴ق، اعتقادات امامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
 طوسی، محمد، ۱۳۶۵ق، التهنید، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 —، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم، جامعه مدرسین.
 کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه دارالوفاء.
 محقق داماد، مصطفی، ۱۴۰۶ق، قواعد فقهیه، تهران، معارف اسلامی.
 مصباح، مجتبی، ۱۳۸۷، بنیاد اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲ الف، جنگ و جهاد در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 —، ۱۳۸۲ ب، کاوش‌ها و چالش‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 —، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، نشر بین‌الملل.
 —، ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 —، ۱۳۹۰، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، مدرسه.
 —، ۱۳۹۱، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، مجموعه آثار، تهران، صدا.
 مفید، محمد، ۱۴۱۳ق (الف)، مالی، قم، کنگره شیخ مفید.
 —، ۱۴۱۳ق (ب)، تصحیح الاعتقادات الامامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
 مک‌ایتتایر، السدیدر، ۱۳۹۰، در پی فضیلت: تحقیقی در نظریه اخلاقی، تهران، سمت.
 موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۵ق، تحریر الوسیله، ترجمه علی اسلامی، قم، جامعه مدرسین.

Ian Carter, 2012, “Positive and Negative Liberty”, in: Stanford Encyclopedia of Philosophy.
 Maccallum, G, C, 1967, “Negative and Positive Freedom” in: Philosophical Review, n. 76, p. 312-334.
 Richard W Miller, 2001, “Moral Realism” in: Encyclopedia of ethics, Lawrence C Beker.

The Principles and Foundations Governing the Determination of the Realm of Freedom in Islam

✉ **Ali Ahmadi Amin** / PhD Student of the Philosophy of Comparative Ethics, IKI

ali20750@yahoo.com

Mojtaba Misbah / Associate Professor, Department of Philosophy, IKI

m-mesbah@qabas.net

Received: 2018/01/15 - **Accepted:** 2018/05/11

Abstract

In value-based knowledge, "freedom" refers to the arbitrary action of man in leaving himself or others free. In order to determine the value of freedom, we need some principles and rules that have faced some criticisms today, because firstly, these principles are based on a special perception of happiness, and secondly, they lead to the maximum denial of negative freedom. On the other hand, failure to provide ethical principles has also been criticized, because failure to comply with ethical principles leads to neglecting positive freedom. Using an analytical and argumentative method, this research explains the viewpoint of Islam in providing some principles for determining the realm of freedom, and, while committing to rationalism and realism, defends freedom in its negative and positive sense, in such a way that the negative outcomes of uncombining these two are avoided. Consequently, indifference is rejected, and maximum intervention and prevention is avoided. Given monotheism, creation of man and the world, and considering realism and finalism in the valuation of behavior, Islam sets forth the following principles in determining the realm of freedom: the principle of servanthood, the principle of freedom, the value of meeting needs, commitment to positive freedom and the acceptance of social pluralism. In the area of modification of behavior, some principles and rules such as the necessity of fair thought, regarding people as truthful, the principle of Taghafu (preterition), and the principles of gradual elevation and tolerance are recommended.

Keywords: freedom, Islam, moral foundations, ethical principles, realm of freedom.

Investigating the Role of Socio-Cultural Factors Effective in Reducing Fertility

Isma'īl Cheraghi Koutiani / PhD in Cultural Sociology, IKI

kotiani@yahoo.com

Received: 2017/11/20 - Accepted: 2018/02/23

Abstract

The process of modernization has transformed all areas of social life including family. Reduction of fertility is a change that is rooted in family's transformations, and can create many challenges for the Iranian community in the social, cultural, economic, political and security areas. Hence, knowing the socio-cultural reasons for the emergence of this phenomenon is indispensable. On the other hand, knowing the factors affecting the reduction of fertility requires studying family changes, because fertility occurs in the family. Using a descriptive and explanatory method and aided by the secondary analysis of available statistics and the explanation of the most important socio-cultural causes of this phenomenon, this paper has reached a more complete understanding of the causes of this phenomenon. Findings show that urbanization and its culture, the development of literacy and education, increase in marriage age, dramatic growth of divorces, nuclearization of the family, encouraging less childbearing, influence of religion and development of the media are among the most important factors in reduction of fertility.

Keywords: family, fertility, urbanization, divorce, education, age of marriage, media, religion.

The Model Function of Messengership and Imamate and Its Role in Family Lifestyle

- ✉ **Ali Pirhadi** / PhD Student of Teaching Islamic knowledge, Allameh Tabataba,i University
pirhadi23@gmail.com
- Enayatollah Sharifi** / Associate Professor of Islamic Knowledge, Allameh Tabataba,i University
enayat.sharifi@yahoo.com
- Maryam Rastegar** / PhD Student of Teaching Islamic knowledge, Qom University
- Received:** 2018/06/02 - **Accepted:** 2018/07/30
rastgar147@gmail.com

Abstract

Nowadays, "lifestyle" is a new term that acts as a soft tool in changing norms. Using the descriptive-analytical method, this research seeks to analyze the relationship and the effect of the model function of Imamate and messengership in the family lifestyle. By explaining lifestyle and describing the model function of the infallibles in the Islamic worldview, a clear picture of the logical relationship and the role of guidance in lifestyle is obtained. In terms of being a role model, the infallibles are the source of "creating style". This role encompasses the educational benefits of the model, including structuring, time efficiency, prevention, and so on. Finally, the picture of the lifestyle model of the infallibles in family component reflects an attempt to create a style with the criteria of "maximum excellence" and "practical endurance" in the believing lifestyle, which is manifested in the preference for eternal reward over worldly pleasures, responsibility over negligence, working hard over seeking pleasure, simplicity over luxury, and selflessness over selfishness.

Keywords: messengership and Imamate, family, lifestyle, infallibles, role model.

Efficient Ways of Social Control and their Backgrounds in Nahj al-Balaghah

Mahmoud Karimi / Associate professor of Quranic Sciences and Hadith, Imam Sadiq University
karimiimahmoud@gmail.com

✉ **Mahnaz Aleali** / Ph.D student of Nahj al-Balaghah Sciences, Payame Noor University, Tehran Jonub


Received: 2018/03/02 - **Accepted:** 2018/08/11
Branchaleali.mahnaz@gmail.com

Abstract

The importance of social control towards preventing deviation of individuals and groups in the Islamic society is clarified through recommendations available in religious texts and the variety of its methods including divine control, as well as individual, organizational, and public control. A part of the public control emanating from the responsibility of individuals towards each other is manifested through the two obligations of “commanding right” and “forbidding wrong”. Despite the relevance of these obligations and serious attempts in this regard, it seems that “commanding right and forbidding wrong” in its jurisprudential and traditional ways does not have necessary and sufficient influence specifically on the younger generation. Thus the present article seeks to find novel and efficient ways of social control based on Nahj al-Balaghah teachings, besides commanding right and forbidding wrong in its jurisprudential sense. Of course, these ways do have the effects and consequences expected of commanding right and forbidding wrong. Researching into Nahj al -Balaghah, we find out that Imam Ali calls people to good things and prevents them from evil things, in addition to direct commands and prohibitions as one of the ways of social control. The indirect method is used by Imam Ali based on requirements of time, place, and audience in a variety of ways such as encouragement, blaming, praying for, asking divine punishment, expressing surprise, asking questions, preaching, etc. The present research has studied different ways of social control and monitoring in a descriptive analytical method in Nahj al-Balaghah.

Keywords: Nahj al-Balaghah, social control, direct way of control, indirect ways of control.

Designing the Model of Ethical Indicators in the Application of Persuasion Techniques in Religious Issues

 **Hossein Hajipour** /PhD Student of Islamic Ethics, Quran and Hadith University

hajipour110@chmail.ir

Hadi Sadeghi / Associate Professor and Faculty Member of Quran and Hadith University

Received: 2018/02/14 - **Accepted:** 2018/07/11

sadeqi.hadi@gmail.com

Abstract

During the recorded history of persuasion, various forms of persuasion have been developed that have been used in religious propagation. Although the existing methods are analysed and explained based on efficiency and effectiveness, it is also necessary to examine the ethicality of each method. Accordingly, using a research method based on data-based analysis, this paper aims to provide a model of ethical indicators to assess the methods of persuasion in religious issues. The introduction of the proposed model is based on the ethical pillars, principles and indicators of persuasion, so that in the transmitter's pillar, the principles of the intent of the benefactor and his integrity; in the message area, the principles of strength and transparency, and in the field of the recipient, the principles of respect for human dignity and considering the level of audience's comprehension are addressed. For each of these principles, the related ethical indicators such as the consistency of word and behavior, fairness, imparting knowledge, source reliability, creating selection opportunities, and avoidance of degradation are extracted. Finally, by presenting the above model, five persuasive ways of reasoning, repetition, creating hope, creating fear, and creating need are evaluated ethically.

Keywords: persuasion, ethics, ethical indicators, persuasive techniques, model.

Abstracts

The Methodology of Social Science, with an Emphasis on the Social Commentary of al-Mizan

Sadegh Golestani / Assistant Professor, Department of Sociology, IKI

Received: 2018/03/15 - Accepted: 2018/05/22

sadeq.golestani47@yahoo.com

Abstract

Methodology is considered to be among the fundamental issues of social science. This issue plays an important role in developing social science, understanding social theories and judgment them. The importance of this issue has led to constant methodological controversies in social science, including methodological interpretative and explanatory, individualistic and collectivistic controversies. This paper seeks to answer the question concerning the way the social commentary of al-Mizan regards valid for social science. Does Al-Mizan emphasize only the empirical method in social science? Does it take an individualistic or a collectivist approach in social science? What is the position of understanding and explanation in the methodology of al-Mizan? Using a descriptive - analytical method and the al-Mizan approach, the present paper answers the question regarding the acquisition of knowledge in social science in three levels. In this approach, empirical method does not suffice for social science; rather, both rational and intuitive methods are needed, and in addition to a valid empirical method, a pluralistic approach and the methodological explanation of individualism and collectivism, the application of an explanatory and understanding method in social science is necessary.

Keywords: methodology, pluralism, explanatory, interpretive, empirical, epistemic foundations.

Table of Contents

| | |
|---|------------|
| The Methodology of Social Science, with an Emphasis on the Social Commentary of al-Mizan / <i>Sadegh Golestani</i> | 5 |
| Designing the Model of Ethical Indicators in the Application of Persuasion Techniques in Religious Issues / <i>Hossein Hajipour / Hadi Sadeghi</i> | 23 |
| Efficient Ways of Social Control and their Backgrounds in Nahj al-Balaghah / <i>Mahmoud Karimi / Mahnaz Aleali</i> | 45 |
| The Model Function of Messengership and Imamate and Its Role in Family Lifestyle / <i>Ali Pirhadi / Enayatollah Sharifi / Maryam Rastegar</i> | 65 |
| Investigating the Role of Socio-Cultural Factors Effective in Reducing Fertility / <i>Isma'il Cheraghi Koutiani</i> | 83 |
| The Principles and Foundations Governing the Determination of the Realm of Freedom in Islam / <i>Ali Ahmadi Amin / Mojtaba Misbah</i> | 105 |

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *sajad solgi*

Editorial Board:

☐ **Nasrallah Aqajani:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

☐ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

☐ **Mohammad Hosein Pānahī:** *Associate Professor, TabaTabai University*

☐ **GholamReda Jamshidiha:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

☐ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Associate Professor, IKI*

☐ **Hosein Kachoian:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Akbar Mirsepah:** *Assistant Professor, IKI*

☐ **Shams allah Mariji:** *Assistant Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. , Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113480

Fax: +9825-32934483

www.ricest.ac.ir , www.sid.ir

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir