



دوفصلنامه علمی - ترویجی

الهیات و معارف اسلامی

# میردانش اسلامی

سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۶

صاحب امتیاز:

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی)

[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

مدیر مسئول: محمدهادی یعقوب‌نژاد

سر دبیر: حسین حسن‌زاده

دبیر تحریریه: مرتضی عبدی‌چاری

رئیس اداره نشریات: علی جامه‌داران

کارشناس اجرایی: مجتبی بنی‌حسن

مترجم انگلیسی چکیده‌ها و منابع: محمدرضا عموحسینی

مترجم عربی چکیده‌ها: محمدحسین حکمت

- \* دوفصلنامه مدیریت دانش اسلامی به موجب مصوبه شماره ۶۸۷ مورخ ۱۳۹۹/۱۰/۰۶ کمیسیون نشریات علمی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی شد.
- \* دوفصلنامه مدیریت دانش اسلامی در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)؛ پایگاه استنادی سیویلیکا ([www.civilica.com](http://www.civilica.com))؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی ([ensani.ir](http://ensani.ir))؛ کتابخوان همراه پژوهان ([pajoohaan.ir](http://pajoohaan.ir))؛ سامانه نشریه: [jikm.isca.ac.ir](http://jikm.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) نمایه می‌شود.
- \* هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اداره نشریات



تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۶۹۱۰ سامانه نشریه: [jikm.isca.ac.ir](http://jikm.isca.ac.ir)

رایانامه: [jikm@isca.ac.ir](mailto:jikm@isca.ac.ir) چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان

## اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

رضا اسفندیاری (اسلامی)

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسین حسن زاده

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمود حکمت‌نیا

استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن زالی (فاضل گلپایگانی)

استاد عالی حوزه‌های علمیه

مرتضی متقی‌نژاد

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سیدمهدی مجیدی نظامی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

فرهاد محمدی نژاد

استادیار دانشگاه پیام نور

کوروش نجیبی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سیدتقی واردی کولایی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

فرج الله هدایت‌نیا

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

---

داوران این شماره

علیرضا اسفندیاری مقدم، مرتضی عبدی چاری، مهدی فصیحی رامندی، شریف لک‌زایی،  
سیدمهدی مجیدی نظامی، محمود ملکی‌راد، سیدتقی واردی، مرتضی متقی‌نژاد، رضا عیسی‌نیا.

## فراخوان دعوت به همکاری

دوفصلنامه علمی - ترویجی «مدیریت دانش اسلامی» براساس مصوبه شورای پژوهشی پژوهشگاه، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف نظام‌سازی در مدیریت دانش اسلامی، توسعه و پیشرفت جوامع علمی و فرهنگی و انتقال یافته‌های پژوهشی و مبادله اطلاعات و هم‌افزایی بین مراکز پژوهشی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. دوفصلنامه علمی - ترویجی «مدیریت دانش اسلامی» به منظور اشاعه، انتقال اطلاعات و انتشار نتایج طرح‌های پژوهشی و مقالات علمی در زمینه مدیریت دانش در علوم اسلامی و حوزه‌های وابسته ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

- ارتقاء سطح دانش و پژوهش در حوزه مدیریت دانش اسلامی؛
- شناسایی و نشر ایده‌ها و طرح‌های صاحب‌نظران درباره مدیریت دانش اسلامی؛
- کمک به معرفی مدیریت دانش اسلامی و رصد شیوه‌های نوین آن در سطح علمی داخل و خارج کشور؛
- کمک به بسترسازی تولید علم در حوزه مدیریت دانش اسلامی؛
- معرفی تخصصی دست‌آوردهای مرتبط با مدیریت دانش اسلامی؛
- فرهنگ‌سازی استفاده از آثار پژوهشی مراکز هم‌سو در زمینه مدیریت دانش اسلامی؛
- ایجاد بستری مناسب برای تبادل یافته‌های علمی در زمینه مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی در محیط سایر؛
- کمک به تسهیل انتقال دانش در حوزه مدیریت اطلاعات اسلامی؛
- ترویج و تعمیق نظام متقن و هدف‌مند در حوزه مدیریت علوم و معارف اسلامی؛
- کمک به نظام‌سازی فرهنگی و طبقه‌بندی علوم اسلامی.

### اولویت‌های پژوهشی دوفصلنامه

۱. بازشناسی دانش‌های اسلامی و انسانی، بایسته‌ها و آسیب‌ها؛
۲. ابعاد روش‌شناختی مدیریت دانش اسلامی؛
۳. هستی‌شناسی واژگانی در علوم اسلامی و گستره ارتباط علوم؛
۴. روش‌شناسی حوزه مدیریت دانش اسلامی.

### رویکردهای اساسی

۱. استانداردسازی مدخل‌های نظام ذخیره و بازیابی اطلاعات در علوم اسلامی؛
۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری در حوزه مدیریت دانش اسلامی؛
۳. بومی‌سازی استانداردها در نظام ذخیره و بازیابی اطلاعات در حوزه علوم اسلامی؛
۴. نظام‌سازی در مدیریت دانش اسلامی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس [jikm@isca.ac.ir](mailto:jikm@isca.ac.ir) ارسال نمایند!!

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

### ۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه مدیریت دانش اسلامی در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه مدیریت دانش اسلامی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت‌یابی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه مدیریت دانش اسلامی از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

### ۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- \*\*\* مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.

- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

### ۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

- اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، **نویسنده مسئول** باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

### ۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

- نشریه مدیریت دانش اسلامی فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.
- نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

### ۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)



○ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

○ تذکر: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

○ تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

**حجم مقاله: واژگان کل مقاله:** بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه‌ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

**نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان:** نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

**وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

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

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

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

**ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی** (تبیین موضوع/ مساله/ سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه‌گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از

افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم‌نمودن امکانات مورد نیاز تلاش

نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و

سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع فارسی و غیرفارسی علاوه بر زبان اصلی، باید به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده و با شیوه‌نامه

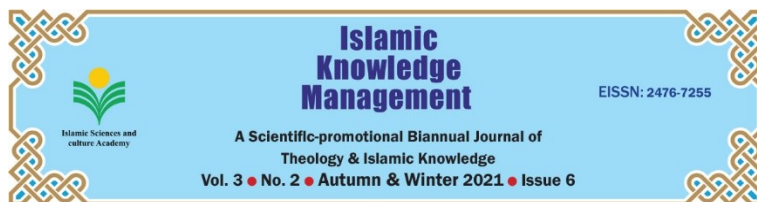
APA ویرایش و بعد از بخش **فهرست منابع**، ذیل عنوان **References** درج شوند).

**روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داندلود

فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

## فهرست مقالات

- مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی دروغ از منظر قرآن ..... ۸  
حسین حسن‌زاده
- طراحی مدل توسعه دانش مدیریتی مبتنی بر فضایل اخلاقی و آموزه‌های دینی در بین مدیران استان  
کرمانشاه ..... ۳۱  
سلیمان شفیعی - کورش بابلی
- بررسی و تحلیل ماهیت و مصادیق عبادت ..... ۶۲  
سیدمحمدرضی آصف آگاه - علیرضا فجری
- سیر معنایی واژه شهادت در قرآن ..... ۹۸  
الماس اسلامی
- سازه مفهومی جامعه‌پذیری سیاسی و جایگاه آن در فرهنگ سیاسی دینی ..... ۱۳۸  
محمدکاظم کریمی - محمدحسین پوریانی - حسن خیری
- تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع ..... ۱۷۰  
رضا عیسی‌نیا



## An Introduction to the Ontology of Lies from the Perspective of the Qur'an

Hossein Hassanzadeh<sup>1</sup>

Received: 28/12/2021

Accepted: 30/01/2022

### Abstract

This study aims to discover the existential and ontological relationship between the word "lie" and other words in the Holy Quran. The question is whether there is a way to discover the exact, explicit, clear, and true relationship between the concept of lie and other concepts in the Qur'an so that the geometry of this concept can be accurately illustrated from the perspective of the Holy Qur'an. To achieve this goal and through a descriptive method and content analysis, it has been tried to use the method of ontology, in the sense intended in information science (scientology) to discover the existential relationship between the word lie and other concepts in the Qur'an. The research data is that in the Holy Qur'an, the word Kidhb (meaning lie) and its derivatives such as Takdhib, Kadhib, Yakdhiboun are related to many other words such as polytheism, infidelity, hypocrisy, non-adherence to divine guardianship and non-adherence to religion. By using the ontology method, the type of these relationships is clearly, accurately, and vividly illustrated. For example, polytheism has been shown to be one of the greatest lies and polytheist is the greatest liar.

### Keywords

The Qur'an, Kidhb, lie, truth spreading, big lie, lie anthology, anti-lying.

---

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. h.hasanzadeh@isca.ac.ir.

\* Hassanzadeh, H. (1400 AP). An introduction to the ontology of lies from the perspective of the Qur'an. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 8-28. DOI:10.22081/jikm.2022.62787.1069

## مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی دروغ از منظر قرآن

حسین حسن‌زاده<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷

### چکیده

هدف این پژوهش کشف ارتباط وجودی و هستی‌شناسانه واژه دروغ با واژه‌های دیگر در قرآن کریم است. سؤال این است آیا راهی برای کشف ارتباط دقیق، صریح، شفاف و مطابق با واقع مفهوم دروغ با سایر مفاهیم در قرآن وجود دارد تا به وسیله آن، هندسه این مفهوم از منظر قرآن شریف به‌طور دقیق ترسیم شود. برای رسیدن به این مقصود و با روش توصیفی و تحلیل محتوا، سعی شده است از روش آنتولوژی، به معنای مورد نظر در علم اطلاع‌رسانی (علم دانش‌شناسی) برای کشف ارتباط وجودی بین واژه دروغ با سایر مفاهیم در قرآن استفاده شود. داده پژوهش این است که در قرآن کریم واژه کذب و مشتقات آن مانند تکذیب، کاذب، یکذبون با واژه‌های فراوان دیگر مانند شرک، کفر، نفاق، عدم التزام به ولایت الهی و عدم التزام به دین ارتباط دارد که با استفاده از شیوه آنتولوژی، نوع این ارتباطات به‌صورت صریح، دقیق و شفاف ترسیم گردیده است؛ مثلاً مشخص شده است شرک، یکی از بزرگ‌ترین دروغ‌ها و مشرک، بزرگ‌ترین دروغ‌گو است.

### کلیدواژه‌ها

قرآن، کذب، دروغ، راستی‌گستری، دروغ بزرگ، آنتولوژی دروغ، دروغ‌ستیزی.

h.hasanzadeh@isca.ac.ir

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

\* حسن‌زاده، حسین. (۱۴۰۰). مقدمه‌ای بر هستی‌شناسی دروغ از منظر قرآن. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۳(۶). صص ۸-۲۸.  
DOI:10.22081/jikm.2022.62787.1069

## مقدمه

زشتی رذیلت دروغ بر کسی پوشیده نیست؛ با این حال و به رغم توصیه اکید عالمان دینی بر زشتی آن باز هم این رذیلت در جامعه اسلامی شیوع دارد و با توجه به اینکه دروغ، کلید همه شرور است،<sup>۱</sup> طبعاً شیوع این زشتی اخلاقی پیامدهای جبران ناپذیری دارد که حتماً باید با آن مبارزه شود؛ اما مبارزه با ناهنجاری‌های شایع در یک جامعه، بدون داشتن برنامه مشخص نتیجه‌بخش نیست و بلکه نتیجه عکس دارد؛ بنابراین ضرورت وجود برنامه برای مبارزه با این پدیده زشت اخلاقی اجتناب ناپذیر است و تردیدی نیست که قرآن به‌عنوان آخرین کتاب الهی و نسخه شفابخش دین جاوید الهی برای پاسخ به همه نیازهای بشر از جمله نیازهای اخلاقی، برنامه‌ای جامع دارد و حقیقت هر چیزی را به نحو احسن تبیین و آشکار می‌کند؛ همچنان که فرموده است: «وَنُرْسِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹). بنابراین درباره ریشه‌کن شدن دروغ هم برنامه دارد.

سؤال این است که این برنامه، چیست. مدعا این است که محور اصلی مبارزه قرآن در این باره مبارزه با دروغ‌های بزرگ است و حکمت الهی نیز همین را اقتضا دارد؛ زیرا با ریشه‌کن شدن جرم و گناهان بزرگ، اساساً زمینه گناهان کوچک نیز کمتر فراهم می‌شود. با توجه به این مطلب برنامه قرآن برای ریشه‌کن شدن دروغ در چند محور خلاصه می‌شود:

محور اول: روشنگری درباره این حقیقت که مقصود خدای تعالی از دروغ، کدام دروغ است. این مطلب را می‌توان از بسامد واژگانی کذب و مشتقات آن و نیز ارتباط این واژه با واژه‌های دیگر استنباط کرد؛

محور دوم: روشنگری از جهت بیان عوامل این دروغ‌های بزرگ؛

---

۱. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - جَعَلَ لِلشَّرِّ أَقْفَالَ، وَ جَعَلَ مَفَاتِيحَ تِلْكَ الْأَقْفَالِ الشَّرَابَ، وَ الْكُذِبُ شَرٌّ مِنَ الشَّرَابِ؛ خداوند عز و جلّ برای شرّ قفل‌هایی قرار داده و کلیدهای آن قفل‌ها، شراب است و دروغ بدتر از شراب است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۴۱).

محور سوم: معرفی متولیان مبارزه با دروغ‌های بزرگ. درحقیقت قرآن برای مبارزه با دروغ‌های بزرگ، به صرف روشنگری اکتفا نمی‌کند، بلکه عملاً راهکار مبارزه با آن را نیز در اختیار بشر قرار داده است.

البته هریک از محورهای سه‌گانه بالا، مقاله مستقلی می‌طلبند. در این مقاله صرفاً محور اول بررسی می‌شود و با استفاده از شیوه آنتولوژی در مدیریت اطلاعات، تلاش شده است ارتباط میان واژه دروغ با سایر واژگان در قرآن به صورت دقیق، صریح و شفاف منعکس گردد.

کتاب‌ها و مقالات متعددی درباره دروغ از دیدگاه قرآن نوشته شده است که بیشتر ناظر به بیان زشتی این رذیلت اخلاقی است و هندسه و حقیقت نظام واره کذب در قرآن، ترسیم نگشته است، و به نظر می‌رسد نکاتی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است از این منظر، نو و جدید باشد و همین نیز از امتیازات این پژوهش است. قبل از ورود به بدنه مقاله، تعریف برخی از مفاهیم، لازم به نظر می‌رسد.

## ۱. تعاریف

### ۱-۱. آنتولوژی

آنتولوژی در دانش‌های مختلف، کاربرد دارد و هر جایی نیز تعریف خاص خود را دارد. آنچه در این مقاله مد نظر است از منظر علم دانش‌شناسی است. این واژه از آغاز دهه ۱۹۹۰ از فلسفه وارد هوش مصنوعی شد و به یکی از مباحث پژوهشی مهم در علوم رایانه تبدیل گردید و در حوزه‌های مختلف هوش مصنوعی از قبیل مهندسی دانش، پردازش زبان طبیعی و بازنمون دانش (صفری، ۱۳۸۳، ص ۷۹)، مهندسی نرم‌افزار، پایگاه‌های داده و وب معنایی مورد مطالعه قرار گرفت. تعاریف‌های متعددی از این واژه ارائه شده است. گروبر<sup>۱</sup> آنتولوژی را تشخیص روشن، واضح و ذکر خصوصیات صریح از مفاهیم می‌داند (شیخ شاعی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹؛ صنعت‌جو، ۱۳۸۴، ص ۸۴؛ صفری، ۱۳۸۳، ص ۸۰).

1. Gruber.

سورگل<sup>۱</sup> معتقد است هستی‌شناسی‌ها شکل گسترش یافته رده‌بندی‌ها با هدف کمک به کاربران در بازیابی متون بر روی وب است (صنعت‌جو، ۱۳۸۴، ص ۸۴). از نظر «سوآ» آنتولوژی ذکر مشخصاتی از انواع مدخل‌ها در یک حوزه موضوعی خاص و نیز انواع روابط خاص است که در یک ترتیب جزئی و ساده سازمان یافته‌اند (صنعت‌جو، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

این تعریف‌ها به‌رغم تفاوت در تعابیر، یک نقطه اشتراک دارند و آن برقراری نظام سیستماتیک، عینی و گویا میان مفاهیم در یک حوزه خاص است و به نظر می‌رسد تنها تفاوت اساسی میان اصطلاح‌نامه و آنتولوژی در همین قید اخیر (گویایی رابطه بین مفاهیم) باشد. مقصود از «گویایی رابطه بین مفاهیم» کاهش ابهام مفهومی و وجود روابط معنایی روشن و دقیق میان مفاهیم یک علم است (بهشتی، ۱۳۹۳، ص ۶۷۸). وجود روابط معنایی دقیق در هستی‌شناسی‌ها برای بهبود و تقویت سیستم‌های بازیابی و فرایندهای خودکار استدلال ماشینی و همچنین وب معنایی بسیار مهم و لازم است (بهشتی، ۱۳۹۳، ص ۶۷۸). رویکرد حاکم بر طراحی و توسعه هستی‌شناسی‌ها بر آن است تا به جای ساختار ایستای اصطلاح‌نامه‌ها که عمدتاً مبتنی بر روابط سلسله‌مراتبی میان مفاهیم بنا می‌شود، ساختاری پویا و چندوجهی به دست دهد و میان مفاهیم، روابطی غیرخطی و شبکه‌ای برقرار سازد؛ همچنین این رویکرد به دنبال آن است که بازنمون دانش را هرچه بیشتر از زبان مصنوعی منفک کند و به زبان طبیعی و واقعی نزدیک سازد؛ از این جهت هستی‌شناسی‌ها نسبت به اصطلاح‌نامه‌ها می‌توانند منطقی‌تر بازنمون کارآمدتری و رضایت‌بخش‌تری از دانش ارائه دهند (فتاحی، ۱۳۹۵، ص ۴۱۷).

## ۲-۱. دروغ

برای دروغ تعریف‌های متعددی ارائه شده است، از جمله عدم مطابقت خبر با واقع (فتن‌زانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۸؛ جرجانی، بی‌تا، ص ۱۳۸؛ علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۰۲) یا عدم مطابقت خبر با نفس الامر یعنی عدم مطابقت آن با لوح محفوظ (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۹۶)

1. Sorgel.

یا عدم مطابقت قول با ضمیر (نهان انسان) و مخیر عنه (واقع) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۸). عالمان اخلاق به نوعی مفهوم دروغ را توسعه داده‌اند؛ به همین جهت دروغ در نیت و اراده (نراقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۸)، دروغ در عزم (نوعی میل، ضعف و تردد در جزم بر خیر)، دروغ در وفای به عزم، دروغ در اعمال، دروغ در مقامات دین مانند دروغ در خوف و رجاء، دروغ در زهد و تقوا، دروغ در محبت و تعظیم خدا و دروغ در توکل و تسلیم در برابر خداوند تبارک و تعالی را نیز از مصادیق دروغ شمرده‌اند (نراقی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۹).

## ۲. حقیقت دروغ

برای درک حقیقت دروغ باید به سراغ قرآن و کلمات معصومان علیهم السلام رفت که مبین واقعی قرآن هستند؛ همچنان که قرآن می‌فرماید: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل، ۶۴).

امام صادق علیه السلام در کتاب مصباح الشریعه که منسوب به آن حضرت است، حقیقت صدق را تبیین کرده است و با توجه به اینکه دروغ، ضد صدق و راستی است، می‌توان از این حدیث، حقیقت دروغ را نیز استنباط کرد که به شرح ذیل است:

اولاً دروغ ظلمت است؛ دلیل این مطلب تقابل مفهوم صدق و کذب است و چون صدق و راستی طبق روایت امام صادق علیه السلام نور است، پس دروغ نیز ظلمت است. ثانیاً دروغ، سنخیتی با حقیقت انسان ندارد و رفتاری برخلاف جریان طبیعی نفس انسانی است؛ زیرا دروغ را شیطان بدعت نهاده و قبل از او کسی سابقه دروغ‌گویی نداشته است.

ثالثاً کمترین حد کذب، مخالفت زبان با قلب و قلب با زبان است. رابعاً دروغ شمشیر شیطان در زمین و فساد آفرین است. درمقابل، صدق شمشیر خدا در زمین است و جنبه اصلاح‌گری دارد.

خامساً خداوند سبحان هیچ‌گاه پشتیبان، حامی و کمک‌کار دروغگو نیست. سادساً دروغ نافع نیست و انسان هیچ‌گاه از دروغ نفعی نمی‌برد، برعکس صدق که همیشه نافع است (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰ق، ص ۳۴).



### ۳. هستی‌شناسی دروغ از منظر قرآن

شناخت حقیقت دروغ و کشف و ترسیم هندسه و نقشه جامع این نقیصه اخلاقی از منظر قرآن متوقف بر مقدماتی است که در ادامه می‌آید.

#### ۳-۱. توجه به بسامد واژگانی دروغ در قرآن

یکی از الزامات فهم حقیقت دروغ و بالطبع، نحوه ریشه‌کن کردن آن از جوامع بشری، توجه به کاربرد واژه «دروغ» و مشتقات آن در قرآن است. این واژه با مشتقاتش ۲۸۲ مرتبه در قرآن آمده است که اکثر قریب به اتفاق آن در ارتباط با مسائل اعتقادی اعم از توحید، نبوت و معاد است؛ مانند «او کذب بآياته» (انعام، ۲۱) «وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجَرِ الْمُرْسَلِينَ» (حجر، ۸۰) «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَاعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعيراً» (فرقان، ۱۱). همین تناسب درباره واژه «افک» - به معنای صرف قول از جهتش به جهتی دیگر یعنی از حق به باطل یا دروغ فاحش است - نیز مطرح است (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۳۶).

#### ۳-۲. توجه به هم‌نشینی و هم‌جواری واژه دروغ و مشتقات آن با موضوعات دیگر

یکی دیگر از الزامات فهم دقیق هندسه و نقشه جامع دروغ از منظر قرآن، توجه به کلیدواژه‌های دیگری است که به نوعی در ارتباط با دروغ هستند که در قالب هم‌نشینی و هم‌جواری با واژه کذب و مشتقات آن در یک آیه یا در فضای یک موضوع مشخص قابل تحلیل‌اند و بدون توجه به این واژه‌ها و نحوه ارتباط وجودی آنها با دروغ و مشتقات آن، نمی‌توان هندسه دروغ از منظر قرآن را ترسیم کرد؛ مثلاً بدون توجه به واژه قرآن و ارتباط آن با مشتقات دروغ مانند «تکذیب» نمی‌توان مراد الهی از دروغ را به درستی فهمید. وقتی خدای تعالی تکذیب قرآن را مذمت می‌کند، در واقع به نوعی در صدد بیان معرفی مصادیق دروغ است؛ زیرا کسی که قرآن را تکذیب می‌کند، در واقع دارد خبر می‌دهد که این کتاب از جانب خدای تعالی نازل نشده است و این خود، خبری خلاف با واقع است؛ چرا که قرآن کتاب الهی و کلام مستقیم و بدون واسطه خدای تعالی است که برای هدایت بشر فرستاده شده است. توجه به این نکته لازم است

که بررسی همه واژه‌های مرتبط (اعم از ارتباط بی‌واسطه یا با واسطه) با کذب، پژوهش مستقلی را می‌طلبد؛ در این مقاله فقط برخی از واژگانی که ارتباط صریح‌تری با کذب و مشتقات آن دارند بررسی می‌شود، این موارد عبارت‌اند از:

۱. واژه «قرآن» و واژگانی که مفسران آنها را به قرآن تفسیر کرده‌اند، به‌عنوان متعلق تکذیب، مانند:

– «ما» در آیه «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعَلَمِهِ» (یونس، ۳۹) و آیه «وَتَجَعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ» (واقعه، ۸۲). برخی از مفسران، متعلق تکذیب در این دو آیه را قرآن شریف دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۸۰؛ علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۶۶ و ج ۱۹، ص ۱۳۸).

– واژه «الکتاب»، مانند آیه «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (غافر، ۷۰) که مراد از «الکتاب» قرآن کریم است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۵۰).

– واژه «بینه» مانند آیه «قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَ كَذَّبْتُمْ بِهِ» (انعام، ۵۷) که مقصود از «بَيِّنَةٍ» قرآن است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۴۷۹).

– دعوت حقه، «وَلَكِن كَذَّبَ وَ تَوَلَّى» (قیامت، ۳۲) متعلق «كَذَّبَ» در این آیه، دعوت حقه است که قرآن مشتمل بر آن است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۱۴).

– واژه «الحق» مانند آیه «أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ» (عنکبوت، ۶۸) که گفته شده مقصود از «الحق» قرآن یا حضرت محمد ﷺ است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۴۵۸).

– واژه «آیات»، مانند آیه «أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ» (انعام، ۲۱) که گفته شده مقصود از آن، قرآن است (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۵۵۵).

۲. واژه افترا که اکثراً درباره افترا به خدای تعالی است، مانند آیه «فَمَنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ» (آل‌عمران، ۹۴).

۳. واژه «فلاح» که در قرآن شریف واژه‌ای است که در تضاد با افترای دروغ به خدای تعالی و تکذیب آیات او آمده است. خداوند سبحان کسانی را که به او افترا بیندند یا آیاتش را تکذیب کنند، تهدید کرده است که به فلاح و رستگاری نمی‌رسند؛ مانند آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (انعام، ۲۱).

۴. واژه «ظلم و ظالم». افترا دروغ به خدا و تکذیب آیاتش از مصادیق ظلم، بلکه بزرگ‌ترین ظلم است؛ مانند آیه «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (انعام، ۲۱).

۵. واژه‌های مربوط به روز قیامت. بخش قابل توجهی از متعلقات تکذیب در قرآن شریف در ارتباط با تکذیب روز قیامت و واژه‌های مربوط به آن است، مانند:

– واژه «یوم الدین» در آیه «الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ» (مطففین، ۱۱) که مقصود روز جزا یعنی روز قیامت است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۹۳).

– واژه «لقاء الآخرة»، مانند آیه «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ لِقَاءِ الْآخِرَةِ» (اعراف، ۱۴۷) که مقصود «بعث» یعنی روز قیامت است (شیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۴۸).

– واژه «لقاء الله» مانند: آیه «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ» (انعام، ۳۱) برخی مفسران آن را به یوم‌البعث یعنی روز قیامت تفسیر کرده‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۴، ص ۳۱۴).

– واژه «الساعة» مانند آیه «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ» (فرقان، ۱۱) که مقصود روز قیامت است (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۵۵۲).

– واژه «القارعة»، مانند آیه «كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَ عَادُ بِالْقَارِعَةِ» (حاقة، ۴) که طبق نظر مرحوم علامه طباطبایی مقصود از آن روز قیامت است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۹۲).

– واژه «النار» «عذاب النار»، مانند آیه «هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (طور، ۱۴) و آیه «وَقِيلَ لَهُمْ دُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (سجده، ۲۰).

– واژه «یوم‌الفصل» مانند: آیه «هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ» (صافات، ۲۱) که مقصود روز قیامت است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۵۴).

– واژه «الدین» مانند: آیه «كَلَّا بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ» (انفطار، ۹) که مقصود، روز جزا است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۲۵).

– واژه «عذاب» مانند: آیه «و كَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ» (انعام، ۶۶) ضمیر «كَذَّبَ بِهٖ» در این آیه به عذاب برمی‌گردد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۳۸).

۶. واژه «دین» به‌عنوان یکی از متعلقات تکذیب، مانند آیه «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ

عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصَّدْقِ إِذْ جَاءَهُ» (زمر، ۳۲) که گفته شده مقصود از تکذیب صدق، تکذیب دین الهی است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵۹).

۷. کلیدواژه «بهشت» به عنوان یکی از متعلقات تکذیب، مانند آیه «وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى» (لیل، ۹) که گفته شده مقصود از «حسنى» بهشت، ثواب و وعده الهی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۶۰).

۸. بخش مهمی از واژه‌های مرتبط با دروغ و مشتقات آن در قرآن مربوط به شرک و کفر، مشرک و کافر، نفاق و منافق و رفتار و گفتار شرک‌آمیز، کفرآلود و منافقانه است، مانند:

– استناد شرک به خدای تعالی در آیه «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا» (انعام، ۱۴۸) که درحقیقت به معنای توجیه شرک است (انعام، ۱۴۸).

– توجیه در پرستش بت‌ها، مانند آیه «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْمَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر، ۳).

– استناد فرزند برای خدای تعالی، مانند آیه «أَلَا أَنْ هُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ؛ وَكَلَّ اللَّهُ وَ أَنْ هُمْ لَكَادِبُونَ» (صافات، ۱۵۱-۱۵۲).

– کذب مشرکان علیه خود در قیامت، مانند آیه «انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (انعام، ۲۴)؛ به این معنا که در قیامت ادعا می‌کنند هرگز مشرک نبوده‌اند، درحالی‌که در دنیا برای خدا شریک قائل بودند و بر این ادعا پافشاری می‌کردند و از روی غرور و طغیان زیر بار هیچ حجتی نمی‌رفتند. این همان کذب بر علیه خود است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۹).

– دروغ مشرکان هنگام مشاهده عالم آخرت، مانند آیه «وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ أَنْ هُمْ لَكَادِبُونَ» (انعام، ۲۸). مشرکان می‌گویند: اگر برگردانده شویم، ایمان را اختیار خواهیم کرد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۵۲).

- تبلیغ شرک و کفر، مانند آیه «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَ لَنَحْمِلَ خَطِيئَاتِكُمْ وَ مَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطِيئَاتِهِمْ مَنْ شَاءَ أَنْ هُمْ لَكَاذِبُونَ» (عنکبوت: ۱۲). این آیه صراحت دارد که کافران تلاش می کردند مؤمنان را از راه دین خدا بازدارند و به دین خود برگردانند.

- دروغگوبودن کافران، مانند آیه «وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ هُمْ كَاثِرُونَ كَذِبِينَ» (نحل، ۳۹).

- قسم دروغ منافقان در دنیا، مانند آیه «وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون، ۱) و قسم منافقان در آخرت؛ مانند آیه «يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ وَ يَحْسَبُونَ أَنْ هُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَا أَنْ هُمْ الْكَاذِبُونَ» (مجادله، ۱۸).

علاوه بر موارد بالا، واژگان نیز هستند که برخی مفسران، آنها را به شرک و کفر تفسیر کرده‌اند؛ مانند واژه «مسرف» در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ» (غافر، ۲۸) که درباره مخالفت فرعونیان با حضرت موسی عليه السلام است و گفته مقصود از مسرف، شرک و کفر در مقابل انبیا است (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۷۱۱).

۹. واژه نعمت و مترادف آن به‌عنوان یکی از متعلقات تکذیب کافران و مشرکان، مانند واژه آلاء (نعمت الهی) که سی و یک مرتبه در سوره الرحمن تکرار شده است: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان».

۱۰. برخی از واژه‌های مرتبط با دروغ و مشتقات آن در قرآن مربوط به یهودیان است؛ مانند آیه «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ» (مانده، ۴۱). یهودیان براساس مفاد این آیه، شنیدن سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله را دستاویزی برای تکذیب آن حضرت قرار می‌دادند.

### ۳-۳. تبیین دقیق نوع ارتباط واژه دروغ و مشتقات آن با واژگان دیگر قرآن

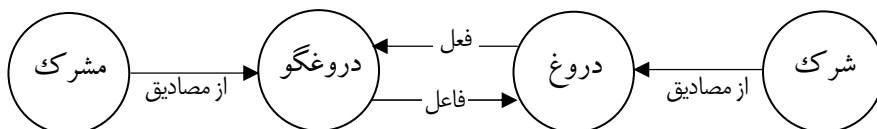
مهم‌ترین رکن ترسیم نقشه جامع دروغ در قرآن، کشف و تبیین دقیق ارتباطات آن با مفاهیم دیگر است که همنشین یا به‌نوعی مرتبط با کلیدواژه دروغ و مشتقات آن هستند؛ البته همان‌گونه که پیش‌تر اشاره گردید، کشف همه ابعاد این مسئله، خود فرصت

مستقلی را می‌طلبد؛ در این مقاله، تنها برخی از اضلاع این نقشه به تصویر کشیده می‌شود. این ارتباطات به شرح زیرند:

### ۳-۳-۱. رابطه شرک با دروغ

میان شرک و دروغ در قرآن از چند جهت ارتباط است:

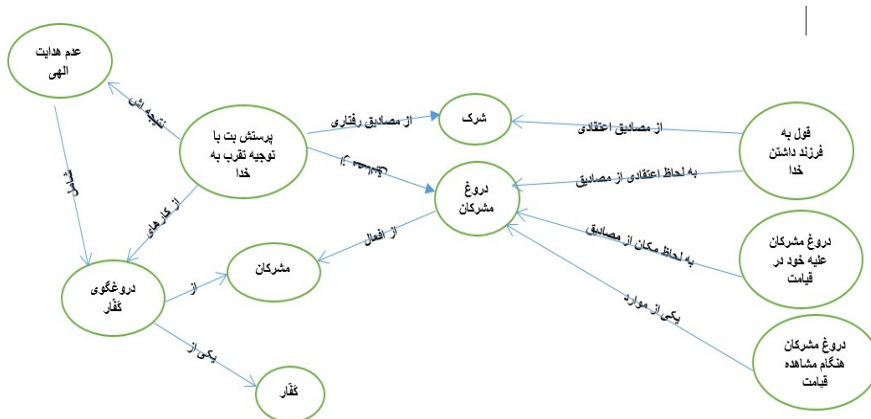
یک: سخنان شرک‌آمیز، مصداقی از دروغ است و قرآن کسانی را که می‌گویند خدای تعالی فرزند دارد، دروغگو نامیده است: «أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ أَفْكِهَمُ يَقُولُونَ؛ وَلَدَ اللَّهُ وَآن هُمْ لَكَذِبُونَ» (صافات، ۱۵۱-۱۵۲)؛ پس مشرک، دروغگو است.



دو: توجیه در پرستش بت‌ها، دروغ است و کسانی که می‌گویند پرستش بت‌ها برای تقرب به خدای تعالی است، اولاً جزو دروغگویان‌اند؛ ثانیاً کفارند، یعنی بسیار ناسپاسند؛ ثالثاً از هدایت الهی محروم هستند. «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر، ۳). از این آیه استفاده می‌شود که علت محرومیت مشرکان از هدایت الهی نیز به سبب همین توجیه آنها است.

سه: مشرکان در قیامت علیه خود نیز دروغ می‌گویند «انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَيَّ أَنفُسِهِمْ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (انعام، ۲۴). مشرکان طبق این آیه در قیامت ادعا می‌کنند هرگز مشرک نبوده‌اند؛ درحالی که در دنیا برای خدا شریک قائل بودند و بر این ادعا پافشاری می‌کردند و از روی غرور و طغیان زیر بار هیچ حجتی نمی‌رفتند؛ این همان کذب علیه خود است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۹). از این آیه فهمیده می‌شود که دروغ‌بودن شرک، آن‌قدر واضح و آشکار است که مشرکان حاضر نیستند در قیامت به شرک خود اعتراف کنند؛ پس علیه خود نیز دروغ می‌گویند.

چهار: دروغ مشرکان مشاهده عالم آخرت یک مصداق دروغ در آخرت و دروغ مشرکان است: «وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ وَآنْ هُمْ لَكَآذِبُوْنَ» (انعام، ۲۸). مشرکان هنگام مشاهده عالم آخرت می‌گویند: اگر برگردانده شویم ایمان را اختیار خواهیم کرد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۵۲).



### ۳-۲-۳. رابطه دروغ با افترا بر خدا

افترا بر خدا اگرچه شامل هر بدعتی در دین اعم از اصول و فروعش است، لیکن مورد افترا در آیات «فمن افتری علی الله الکذب» شرک و اتخاذ آلهه به غیر خدا است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۱۲). با توجه به این مطلب، برخی از اضلاع هندسه کذب در قرآن کریم در ارتباط با افترا بر خدای تعالی است (آل عمران، ۹۴؛ انعام، ۲۱، ۹۳ و ۱۴۴؛ اعراف، ۳۷؛ یونس، ۱۷؛ هود، ۱۸؛ کهف، ۱۵؛ مؤمنون، ۳۸؛ عنکبوت، ۶۸؛ شوری، ۲۴؛ صف، ۷).

این رابطه از چند جهت است:

یک: افترا بر خدا، بزرگ‌ترین دروغ و شرک، بزرگ‌ترین دروغگو است.

این مطلب با توجه به معنای افترا بر خدا است؛ علامه طباطبایی مراد از آن را نسبت دادن چیزی به ناحق یا بدون علم به خدای تعالی یا توصیف او به چیزهایی می‌داند که در او وجود ندارد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۸۸). استاد جوادی آملی معتقد است افترا به معنای اثبات منفی و انکار مثبت است و افترا بر خدا یعنی کاری را که خدا نکرده

است، به او اسناد دهند (اثبات منفی) و کاری که خدا انجام داده است، نفی و انکار کنند (انکار مثبت)؛ نظیر افتراپی که مدعی دروغین نبوت و منکر نبوت به خدا می‌بندند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۵۹۵).

با توجه به معنای افترا بر خدا، به نظر می‌رسد افترا متضمن معنای کذب نیز است؛ آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که مقصود خدای تعالی از افترای کذب بر خداوند چیست. ممکن است گفته شود ذکر واژه کذب بعد از افترا، از باب تأکید است؛ گویا خدای تعالی با این تأکید خواسته است عظمت این گناه را برساند؛ همچنان که در جای دیگر فرموده است: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا» (نساء، ۴۸). احتمال دیگر این است که ذکر واژه کذب بعد از افترا که خود متضمن معنای دروغ است، به جهت مصداق این افترا یعنی همان افترای بر خدا است و آن عبارت از شرک به خدای تعالی است که دروغ‌ترین دروغ‌ها است؛ زیرا بعضی از دروغ‌ها اگرچه از یک جهت دروغ‌اند، اما از جهتی دیگر ریشه در واقعیات دارند، مثل نسبت دزدی به یک شخصی که دزدی نکرده است؛ این نسبت از آن جهت که انتساب دزدی به شخص معین است، دروغ است؛ یعنی خبر غیرمطابق با واقع است؛ اما اصل دزدی در عالم خارج وجود دارد؛ ولی شرک، این‌گونه نیست؛ یعنی در عین اینکه انتساب شریک به خدای تعالی خلاف واقع است، خود شرک نیز اساساً امکان وجود ندارد؛ چون ممتنع‌الوجود بالذات است؛ بنابراین قرارداد شریک برای خدای تعالی از هر دو جهت، غیرمطابق با واقع است؛ به همین جهت دروغ‌بودن آن قابل مقایسه با سایر دروغ‌ها نیست؛ نتیجه اینکه مشرک، بزرگ‌ترین دروغگو است.

دو: شرک، بزرگ‌ترین ظلم و مشرک ظالم‌ترین افراد است؛ نتیجه اینکه مشرک، دروغگوترین و ظالم‌ترین فرد است.

در مطلب پیش گفته ثابت شد که مشرک دروغگوترین فرد است؛ از سویی، شرک، ظلم عظیم «لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳) و مشرک ظالم‌ترین است «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا» (انعام، ۹۳)؛ پس دروغگوترین افراد که مشرکان هستند، ظالم‌ترین افرادند.



سه: فلاح و رستگاری شامل دروغگوترین افراد (مشرکان) نمی‌شود: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ» (انعام، ۲۱).  
 چهار: شدائد مرگ، قبض روح شدید و عذاب ذلت از جمله عذاب‌های دروغگوترین افراد (مشرکان) است.

خدای تعالی کسانی که به او افترا می‌بندند - و پیش‌تر ثابت گردید که این افراد همان مشرکان‌اند - وعده «غمرات موت» و «عذاب هون» داده و فرموده است: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْرُونَ عَذَابَ الهُونِ» (انعام، ۹۳). مقصود از غمرات موت، شدائد و سختی‌های مرگ و مقصود از عذاب هون، عذاب ذلت است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۸۴).

پنج: مشرک (دروغگوترین افراد) سبب گمراهی مردم است: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام، ۱۴۴). مقصود از «مِمَّنِ افْتَرَىٰ» مشرکان هستند که بر خدای تعالی افترای دروغ می‌بندند تا مردم را گمراه کنند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۵) و مقصود از لام در «ليُضِلَّ» لام علت است؛ یعنی علت افترای مشرکان بر خدای تعالی، گمراه کردن مردم است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۹۵).

شش: هدایت الهی شامل حال مشرک که بزرگ‌ترین دروغگو است، نمی‌شود «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا... إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (انعام، ۱۴۴). افترای مشرک به خدای تعالی سبب می‌شود مشمول هدایت الهی قرار نگیرد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۶۵)؛ پس دروغگوترین افراد که مشرکان‌اند مشمول هدایت الهی نیستند.

هفت: بهره‌مندی دروغگوترین فرد (مشرک) از دنیا. خدای تعالی کسانی را که به او افترای کذب می‌بندند، از بهره دنیا محروم نکرده است: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَٰئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيْبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ» (اعراف: ۳۷). مقصود از نصیب از کتاب، آن چیزی است که مقدر شده است به انسان داده شود، مانند عمر، معیشت، ثروت، صحت، مال و فرزند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۱۲).

هشت: شهادت مشرک (بزرگ‌ترین دروغگو) بر کفر خود بعد مرگ: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا.. وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» (اعراف: ۳۷) و علت

شهادت به کفر خود، مشاهده این حقیقت است که جز خدای تعالی، کسی مالک نفع و ضرر نیست و آنها در انتساب آن به غیر خدا، خطا کرده‌اند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۱۲).

نه: افترای کذب به خدا، جرم و مشرک (بزرگ‌ترین دروغگو) مجرم است و مجرم نیز رستگار نمی‌شود: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ» (یونس، ۱۷).

ده: افترای کذب به خدا یعنی شریک قرار دادن برای خدای تعالی سبب لعنت خدا است و مشرک (بزرگ‌ترین دروغگو) ملعون است. «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا... أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود، ۱۸). برخی گفته‌اند: مقصود از لعنت، لعنت اخروی است که با لعنت دنیوی تفاوت دارد؛ همچنان که فرمود: «أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره، ۱۵۹). جهتش این است که دنیا، دار عمل و روز قیامت روز جزا است؛ یعنی هر چیزی که برای انسان ذخیره شده است، به او داده می‌شود؛ بنابراین مقصود از لعن کسی در قیامت، طرد او از رحمت خاصه مؤمنان و مسجل شدن عذاب دوری از خدا برای او است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۸۹). پس مشرک در روز قیامت از رحمت خاصه الهی که مخصوص مؤمنان است، محروم و گرفتار عذاب دوری از خدا می‌شود.

یازده: عرضه مشرک (دروغگوی بزرگ) بر خدا برای فصل قضا در روز قیامت: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ» (هود، ۱۸).

آوردن محکوم‌علیه در محکمه، جهت اعلام محکومیتش توسط قاضی، خود نوعی خواری و عذاب است. مقصود از عرضه مشرکان بر خدا، آوردن آنها برای فصل قضا در پیشگاه خدای تعالی توسط فرشتگانی است که موکل آنها هستند، به گونه‌ای که حجابی بین آنها و پروردگارش نیست (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۱۸۸).

دوازده: شهادت گواهان علیه دروغگویی مشرکان و تحقیر آنها در قیامت: «وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَّبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ» (هود، ۱۸). درباره اینکه «أشهاد» جمع شهید است یا جمع شاهد، دو قول است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۱). علامه طباطبایی قول اول را



## نتیجه‌گیری

یکی از این شیوه‌های مدرن مدیریت اطلاعات در عصر حاضر شیوه آنتولوژی است که در این مقاله تلاش شده است با استفاده از آن، بخشی از اضلاع معارف مربوط به دروغ در قرآن به تصویر کشیده شود. نتایج به دست آمده به شرح ذیل است:

اولاً مواجهه با نقشه معارف مربوط به دروغ در قرآن، سبب احاطه اجمالی کاربران به این موضوع در کمترین زمان ممکن است.

ثانیاً نقشه‌ای که آنتولوژی مفهوم کذب در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد، نقشه عینی و منطبق با واقع است؛ به همین جهت احاطه علمی مخاطب اگرچه اجمالی، منطبق با واقع است.

ثالثاً با استفاده از این نقشه می‌توان فهمید اهتمام خدای تعالی در موضوع دروغ، بر محور چه مسائلی است و در این مقاله مشخص گردید که عمدتاً بر محور مسائل اعتقادی است و به نظر می‌رسد این مطلب بیانگر این حقیقت باشد که برای مبارزه با دروغ باید ابتدا به سراغ دروغ‌های مرتبط با اعتقادات رفت و با آنها مبارزه کرد. بدیهی است اگر چنین دروغ‌های در جامعه بشری وجود نداشته باشد، دروغ‌های فردی و جزئی نیز از جامعه رخت برمی‌بندد.

## فهرست منابع

\* قرآن

۱. اندلسی ابوحيان، محمد بن يوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط في التفسير: بيروت: دارالفكر.
۲. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث.
۳. بهشتی، ملوک السادات. (۱۳۹۳). طراحی و پیاده‌سازی علوم پایه بر اساس مفاهیم و روابط موجود در اصطلاح نامه‌های مرتبط. مجله پژوهشنامه پردازش و مدیریت اطلاعات، ۳۰(۳)، صص ۶۷۷-۶۹۶.
۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۸). شرح المختصر (چاپ پنجم). قم: نشر اسماعیلیان.
۶. جرجانی، محمد بن علی. (بی تا). کتاب التعریفات. تهران: نشر ناصر خسرو.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تسنیم تفسیر قرآن. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: نشر دارالعلم الدارالشامیه.
۹. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله. (۱۴۱۹ق). ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن. بیروت: نشر دارالتعارف للمطبوعات.
۱۰. سبّی، سید عبدالله. (۱۴۱۲ق). تفسیر قرآن الکریم سبّی. بیروت: نشر دارالبلاغه للطباعة و النشر.
۱۱. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). فتح القدر. دمشق: دار ابن کثیر و دار الکریم الطیب.
۱۲. شیخ شعاعی، فاطمه. (۱۳۸۴). هستی‌شناسی‌ها و وب معنایی. مجله فصلنامه کتاب، (۴)، صص ۱۸۹-۱۹۴.
۱۳. صفری، مهدی. (۱۳۸۳). مدل‌سازی مفهومی در بازنمون رسمی دانش‌شناختی در هوش مصنوعی و نظام‌های اطلاعاتی. مجله اطلاع‌شناسی، (۴)، صص ۷۵-۱۰۲.

۱۴. صنعت جو، اعظم. (۱۳۸۴). ضرورت بازنگری در ساختار اصطلاح نامه‌ها. مجله فصلنامه کتاب، (۶۴)، صص ۷۹-۹۲.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۰۸ق). مجمع البحرین. ایران: مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۸. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: نشر دارالآفاق الجدیدة.
۱۹. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). تفسیرالمیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۰. فتاحی، رحمت‌الله؛ ریسمانباف، امیر. (۱۳۹۵). بازشناختی از دانش‌شناسی. تهران: نشر کتابدار.
۲۱. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا. (۱۳۶۸). تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب. تهران: نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۲. کاشانی، ملافتح الله. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. قم: نشر بنیاد معارف اسلامی.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). کافی (چاپ اول). قم: نشر دارالحدیث.
۲۴. منصوب به امام صادق علیه السلام. (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعه (چاپ اول). بیروت: نشر اعلمی.
۲۵. نراقی، مهدی بن ابی ذر. (بی تا). جامع السعادات. بی جا.

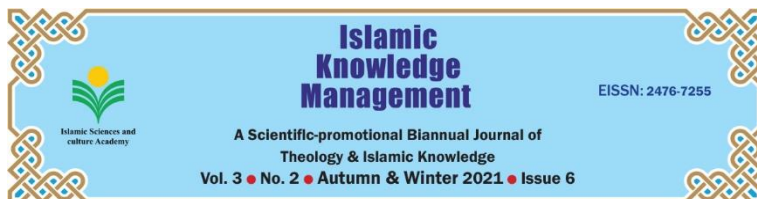
## References

\* The Holy Qur'an

1. Allameh Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Tafsir Almizan*. Qom: Islamic Publications Office of the Teachers Association. [In Arabic]
2. Andolosi Abu Hayyan, M. (1420 AH). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*: Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
3. Appointed to Imam Sadegh. (1400 AH). *Mesbah al-Sharia*. (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: A'alami Publication. [In Arabic]
4. Askari, H. (1400 AH). *Al-Forough fi al-Loqat*. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeedah. [In Arabic]
5. Balkhi, M. (1423 AH). *Interpretation of Maqatil Ibn Sulayman*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
6. Beheshti, M. (1393 AP). Design and implementation of basic sciences based on concepts and relationships in related thesauri. *Journal of Information Processing and Management*, 30(3), pp. 677-696. [In Persian]
7. Beizawi, A. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Ta'awil*. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
8. Fatahi, R., & Rismanbaf, A. (1395 AP). *An Identification of Science Studies*. Tehran: Ketabdard Publications. [In Persian]
9. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Tasnim Tafsir Quran*. Qom: Esraa Publishing Center. [In Persian]
10. Jorjani, M. (n.d.). *Kitab al-Ta'arif*. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
11. Kashani, M. (1423 AH). *Zobdah al-Tafasir*. Qom: Publication of the Islamic Knowledge Foundation. [In Arabic]
12. Koleyni, M. (1429 AH). *Kafi*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Arabic]
13. Naraqī, M. (n.d.). *Jame' al-Sa'adat*.
14. Qomi Mashhadi, M. (1368 AP). *Tafsir Kanz al-Daqa'iq va Bahr al-Qara'ib*. Tehran: Publication of the Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]

15. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat fi Qarib al-Qur'an*. Damascus: Dar al-Ilm al-Dar al-Shamiyah. [In Arabic]
16. Sabzevari Najafi, M. (1419 AH). *Irshad al-Adhan ila Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Al-Ta'rif Publishing House. [In Arabic]
17. Safari, M. (1383 AP). Conceptual modeling in the formal representation of cognition in artificial intelligence and information systems. *Journal of Information Studies*, (4), pp. 75-102. [In Persian]
18. San'atjoo, A. (1384 AP). The need to review the structure of thesauruses. *Journal of Book*, (64), pp. 79-92. [In Persian]
19. Sheikh Shoa'ei, F. (1384 AP). Ontologies and the Semantic Web. *Journal of Book*, (4), pp. 189-194. [In Persian]
20. Shobbar, S. A. (1412 AH). *Tafsir Qur'an al-karim Shobbar*. Beirut: Dar al-Balaghah le al-Taba'ah va al-Nashr. [In Arabic]
21. Shokani, M. (1414 AH). *Fath al-Qadir*. Damascus: Dar Ibn Kathir and Dar Al-Kalam Al-Tayyib. [In Arabic]
22. Tabarsi, F. (1372 AP). *Majm'a al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow Publications. [In Persian]
23. Taftazani, S. (1388 AP). *Sharh al-Mukhtasar*. (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Esmailian Publications. [In Persian]
24. Tarihi, F. (1408 AH). *Majma' al-Bahrain*. Iran: *Maktab Nashr al-Thaqafah al-Islamiyah*. [In Arabic]
25. Tusi, M. (n.d.). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.





## Designing a Model for Developing Managerial Knowledge Based on Moral Virtues and Religious Teachings among Managers in Kermanshah

Soleiman Shafi'ei<sup>1</sup>

Kouros Baboli<sup>2</sup>

Received: 10/01/2022

Accepted: 30/01/2022

### Abstract

This study has examined the role of principles and foundations of Islamic management as well as ethical virtues in the development of managers' knowledge. The research method is applied based on the purpose of the study, survey research based on the method of data collection, and the type of correlation schemes is the method of path analysis and structural equation model. The statistical population was the general managers of government departments and organizations in Kermanshah province, Iran. The statistical community consisted of 110 departments, which according to Morgan table, the sample size was 86 people. 79 people (91.8%) answered the questionnaire. The measurement tool was a researcher-made questionnaire. The findings of exploratory analysis indicated that the effects of Islamic management principles, ethical virtues, and management techniques on the

---

1. Lecturer of Information Science and Knowledge Department at Razi University and Vice Chancellor of Kermanshah University of Applied Sciences, Kermanshah, Iran (Corresponding Author). sshafee54@yahoo.com.

2. Deputy of Science and Technology of Hazrat Nabi Akram Corps ۞ Kermanshah Province, Kermanshah, Iran. M.korsh1971@gmail.com.

---

\* Shafi'ei, S., & Baboli, K. (1400 AP). Designing a Model for Developing Managerial Knowledge Based on Moral Virtues and Religious Teachings among Managers in Kermanshah. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 31-60. DOI:10.22081/jikm.2022.62944.1070

---

development of Islamic management knowledge are significantly different in terms of male and female managers. The results showed that the variable of Islamic management principles with a direct effect coefficient of 0.509 was able to predict 30.8% of the total variance (changes) in the development of managerial knowledge. In general, the variables of Islamic knowledge management principles, ethical virtues, and management techniques have been able to explain and predict 68.1% of the changes in the variable of the managers' knowledge development. A significant coefficient related to the moderating variable showed that the factors of non-realization of Islamic management (0.204) did not have a significant effect on non-realization of Islamic management.

**Keywords**

Islamic management, moral virtues, structural equation model, managers, Kermanshah.

## طراحی مدل توسعه دانش مدیریتی مبتنی بر فضایل اخلاقی و آموزه‌های دینی در بین مدیران استان کرمانشاه

کورش بابلی<sup>۲</sup>
سلیمان شفیعی<sup>۱</sup>  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۰

### چکیده

در این پژوهش نقش اصول و مبانی مدیریت اسلامی و همچنین فضایل اخلاقی در توسعه دانش مدیران بررسی شده است. روش پژوهش براساس هدف پژوهش از نوع کاربردی و براساس نحوه گردآوری داده‌ها روش پژوهش پیمایشی از نوع طرح‌های همبستگی به شیوه تحلیل مسیر و الگوی معادلات ساختاری است. جامعه آماری، مدیران کل ادارات و سازمان‌های دولتی استان کرمانشاه بوده است. اعضای جامعه آماری متشکل از ۱۱۰ اداره بود که براساس جدول مورگان حجم نمونه ۸۶ نفر محاسبه شد. ۷۹ نفر (۹۱/۸ درصد) به پرسشنامه پاسخ دادند. ابزار اندازه‌گیری پرسشنامه محقق ساخته بود. نتایج تحلیل اکتشافی نشان داد آثار مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی بر توسعه دانش مدیریت اسلامی از نظر مدیران مرد و زن تفاوت معناداری دارد. آثار کل نشان داد متغیر مبانی مدیریت اسلامی با ضریب اثر مستقیم ۰/۵۰۹ توانست ۳۰/۸ درصد از کل واریانس (تغییرات) توسعه دانش مدیریتی را پیش‌بینی کند. به‌طور کلی متغیرهای مبانی مدیریت دانش اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی توانسته‌اند ۶۸/۱ درصد از تغییرات متغیر توسعه دانش مدیران را تبیین و پیش‌بینی کنند. ضریب معناداری مربوط به متغیر تعدیل‌کننده نشان داد عوامل عدم تحقق مدیریت اسلامی (۰/۲۰۴) تأثیر برجسته‌ای در عدم تحقق مدیریت اسلامی نداشتند.

### کلیدواژه‌ها

مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، مدل معادله ساختاری، مدیران، کرمانشاه.

۱. مدرس گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی دانشگاه رازی و معاون علمی دانشگاه علمی کاربردی استان کرمانشاه، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول).  
 sshafee54@yahoo.com

۲. معاون علمی و فناوری سپاه حضرت نبی اکرم ﷺ استان کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. M.korsh1971@gmail.com

\* شفیعی، سلیمان؛ بابلی، کورش. (۱۴۰۰). طراحی مدل توسعه دانش مدیریتی مبتنی بر فضایل اخلاقی و آموزه‌های دینی در بین مدیران استان کرمانشاه. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۳(۶).

DOI:10.22081/jikm.2022.62944.1070

صص ۳۱-۶۰.

## ۱. بیان مسئله و ضرورت پژوهش

مدیریت انسان و رهبری جامعه انسانی، مهم‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین فرایند فعالیت اجتماعی انسان است؛ زیرا گردش سامانه اجتماع بشری به این امر تأثیرگذار گره خورده است (علاقه‌بند، ۱۳۷۰). مدیریت فراگرد به کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی (بر مبنای نظام حاکم ارزشی پذیرفته‌شده) است که با برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع، هدایت و کنترل عملیات برای دستیابی به اهداف تعیین‌شده، محقق می‌شود (رضائیان، ۱۳۸۲). امام علی علیه السلام می‌فرماید مدیر مانند ستون وسط آسیاب باید محکم باشد تا تشکیلات به درستی حول محور آن طی طریق کند؛ از این رو مراتب تعالی و پیشرفت ملت‌ها به میزان توفیق رهبر و رهبرانی وابسته است که عهده‌دار امور آنان است و وضع آنها را سامان می‌بخشند (توکلی، ۱۳۹۰). مدیریت اسلامی در سطحی بالاتر از مدیریت غربی به مسائل مدیریت و محور اساسی آن یعنی انسان، توجه دارد؛ از این منظر مدیریت اسلامی با مدیریت غربی تفاوت‌هایی دارد. هدف در مدیریت غربی رسیدن به سود و منفعت فردی و سازمانی است؛ در حالی که در مدیریت اسلامی هدف قرب الهی است. مدیر در مدیریت اسلامی به شغل خویش به عنوان یک تکلیف و مسئولیت نگاه می‌کند و در درجه اول خود را در محضر حضرت حق (جل و علی) می‌یابد و خود را پاسخگو می‌داند. این تکلیف با احکام شرع مقدس تعیین می‌شود، به طوری که حرکتی خیرخواهانه یا شرعی انجام شود حتی اگر به قدر اندکی نیز باشد، مورد حسابرسی قرار می‌گیرد؛ در حالی که در مدیریت غربی بر اساس حداکثر سود، شغل مدیریت انتخاب و برای حفظ و استمرار آن تلاش ویژه می‌کنند، اگرچه از ابزار غیرمشروع هم استفاده کنند (جعفرزاده کوچکی، ۱۴۰۰؛ فروزنده دهکردی، ۱۳۸۶). بر این اساس می‌توان گفت مدیریت اسلامی شیوه خاصی از رهبری است مبتنی بر مبانی فکری و عقیدتی اسلام، بر مبنای خدامحوری؛ یعنی مدیر در جامعه اسلامی باید خواست و اوامر الهی را به عنوان خط‌مشی مدیریت و رهبری خود قرار دهد. همه چیز باید در جهت تحقق آرمان‌های الهی واقع گردد. در کنار خدا هیچ چیز مبنا قرار نگیرد. سازمان، انسان، تشکیلات، تولید، کارآیی، روابط انسان ملاک نباشند، هدف قرار نگیرند، بلکه ابزار و

وسيله برای خدایي شدن باشند. در نظام اسلامي مدير به منزلت‌های انساني توجه دارد و به شیوه‌ای مدیریت می‌کند که به حیثیت و شخصیت انسانی لطمه‌ای وارد نشود (حسینی مشهدی و حسین‌زاده، ۱۳۹۵).

مدیریت دانشی است برای چگونگی اداره و هدایت سازمان جهت رسیدن به نتایج مطلوب؛ بنابراین یکی از جنبه‌های مهم مدیریت، دانش مدیریت است. توجه اساسی دانش مدیریت به اخذ تصمیمات صحیح، با توجه به روابط موجود میان هدف‌های مطلوب و امکانات سازمان است. از نظر دانش، مدیریت وظیفه اصلی یک مدیر تصمیم‌گیری به روش علمی، با اتکا به باورهای الهی است. ضمن آنکه در علم مدیریت جهت مسائل و مشکلات کیفی، روش‌های کیفی وجود دارد، روش‌ها و تکنیک‌های کمی نیز به چشم می‌خورد (رضائیان، ۱۳۸۲). مدیریت و رهبری، تنها با آگاهی‌های عمومی و تخصصی و نیز مهارت‌ها و زبردستی‌ها در اجرای آموخته‌ها، به سامان نمی‌رسد. عنصر دیگری در این میدان نقش آفرین است که با عنوان اخلاق از آن یاد می‌کنیم. اخلاق کار یکی از زمینه‌های دانش مدیریت به شمار می‌رود (سلطانی، ۱۳۸۲). منظور ما از عنصر اخلاق، منش، روحیه و شخصیت اخلاقی ویژه‌ای است که مدیران و رهبران باید آن را احراز کنند. بسا افرادی که از علم و آگاهی مناسب برای مدیریت بهره‌مند باشند، اما باز هم در حوزه مدیریت خویش گرفتار مصایب و مشکلات و ناکامی‌هایی باشند که ریشه در خلیقات و روحيات نامناسب آنها دارند (اعظمیان بیدگلی، ۱۳۸۸).

بررسی متون مدیریتی نشان می‌دهد پژوهش‌های فراوانی در خصوص الگوی تطبیقی مدیریت اسلامی، مدیریت و اصول آن در اسلام و همچنین خصوصیات اخلاقی مدیر از دیدگاه قرآن، سنت، سیره و نهج‌البلاغه انجام شده است (امیری و دیگران، ۱۴۰۰؛ اعظمیان بیدگلی، ۱۳۸۸؛ حیدری، ۱۳۸۹؛ سلطانی، ۱۳۹۵؛ مقیمی، ۱۳۹۹؛ جعفرزاده کوچکی، ۱۴۰۰؛ افجه‌ای و همکاران، ۱۳۹۳؛ بابایی، ۱۳۹۷؛ خدمتی و همکاران، ۱۳۹۸؛ قشقایی‌زاده، ۱۳۹۲؛ مطلبی، ۱۳۹۰؛ نجات‌بخش اصفهانی، ۱۳۸۸؛ افجه‌ای، ۱۳۹۳؛ بابایی، ۱۳۹۷؛ شفيعی و همکاران، ۱۳۸۵؛ قشقایی‌زاده، ۱۳۹۲؛ مطلبی، ۱۳۹۰؛ نجات‌بخش اصفهانی، ۱۳۸۰)؛ اما درباره میزان تأثیر اصول و مبانی مدیریت اسلامی و فنون و رویه‌ها بر

دانش مدیریت اسلامی پژوهش‌های کمی انجام شده است. پژوهش‌ها نشان می‌دهد اصول و مبانی مدیریت اسلامی مانند عدالت محوری، تخلق به ارزش‌های اسلامی و انسانی، علم‌گرایی، تصمیم‌گیری، انگیزش، شایسته‌سالاری، نظارت و ارزیابی تعیین‌کننده تکنیک‌ها و رویه‌های مدیریتی هستند و به کارگیری مناسب تکنیک‌ها و رویه‌های مدیریتی مانند مدیریت مشارکتی، رهبری و ایجاد انگیزه، تشویق کارگروهی، تخصیص بهینه منابع و مدیریت ارتباط مؤثر موجب تقویت و استحکام ارزش‌های حاکم بر جامعه می‌شود. همچنین توجه به ارزش‌های بنیادین دینی و اتخاذ تکنیک‌ها و رویه‌های مدیریتی متأثر از آن موجب تحقق و توسعه دانش مدیریت اسلامی خواهد شد. از سوی دیگر، مطالعات نشان می‌دهد عوامل متعددی وجود دارد که در اجرا و تحقق مدیریت اسلامی اثرگذار است. این دسته از عوامل تحت عنوان عوامل تحقق مدیریت اسلامی نام‌گذاری شده و به‌عنوان متغیر میانجی یا تعدیل‌گر در مدل نقش ایفا می‌کند؛ به بیانی دیگر برآورد تأثیر این متغیر بر مدیریت اسلامی می‌تواند میزان تأثیر اصول و مبانی مدیریت و فنون مدیریتی را بر دانش مدیریت اسلامی تعدیل کند.

به‌طور کلی دانش مدیریتی مدیران باید مبتنی بر فضائل اخلاقی اسلامی باشد و در این صورت خروجی تصمیمات مدیر تحولات چشمگیری با مدل‌های سکولار خواهد داشت. متأسفانه مدل‌پردازی در زمینه توسعه دانش مدیریتی اخلاقی و دینی تاکنون انجام نشده و این مسئله چالش‌ها و مشکلاتی را در شکل و محتوای تصمیمات مدیران ایجاد کرده است؛ از جمله اینکه این تصمیمات گاهی اصول اولیه و مسلم عدالتی مورد تأکید دین را نقض می‌کند و در مسیر کمال انسانی نیست؛ از این رو این پژوهش بر آن است که یک مدل توسعه دانش مدیریتی اخلاقی و دینی را در میان مدیران استان کرمانشاه ارائه دهد.

## ۲. پیشینه پژوهش

بررسی متون نشان می‌دهد پژوهش‌های بسیاری در خصوص مدیریت و اصول آن در

اسلام و همچنین خصوصیات مدیر از دیدگاه قرآن، سنت، سیره و نهج‌الایلاغه انجام شده است؛ اما درباره میزان تأثیر اصول و مبانی مدیریت اسلامی، فنون و رویه‌های اسلامی و اخلاق بر دانش مدیریت اسلامی و همچنین نقش متغیرهای میانجی مانند عوامل عدم تحقق مدیریت اسلامی بررسی‌های کمی انجام شده است؛ برای نمونه مولود پورنیا (۱۳۹۹) تأثیر به‌کارگیری مدیریت اسلامی در پیشرفت و موفقیت سازمان‌های دولتی و خصوصی را بررسی کرد. نتایج این پژوهش نشان داد بین به‌کارگیری مدیریت از نوع اسلامی و پیشرفت سازمان‌ها رابطه وجود داشته و موجب پیشرفت و تعالی کارکنان شده و زمینه‌ای برای رشد و تعالی مدیران و سازمان فراهم کرده است تا در پیشرفت، ارتقا و پایداری فرهنگی-اجتماعی کشور اثرگذار باشند. شامرادی (۱۴۰۰) میزان تأثیر مدیریت جهادی بر عملکرد سازمانی کارکنان دانشگاه آزاد اسلامی را بررسی کرد. یافته‌ها حاکی از آن بود که ارزش‌گرایی، روحیه جهادی و سازگاری بر مدیریت جهادی تأثیر معنادار و مثبتی دارند. همچنین کاهش تعارض بر عملکرد سازمانی کارکنان تأثیر مثبت و معناداری دارد. فیروزه و همکاران (۱۳۹۹) رابطه بین ابعاد مدیریت اسلامی با سلامت و عدالت سازمانی اداره کل تبلیغات اسلامی خراسان شمالی را بررسی کرد. نتایج نشان داد بین ابعاد مدیریت اسلامی و مؤلفه‌های (محیط‌کاری، پرطراوت، کارکنان الهام‌بخش، رهبری فراگیر، فرهنگ مثبت و موفقیت‌پایدار) و برای مؤلفه‌های عدالت سازمانی (عدالت رویه‌ای، تعاملی و توزیعی) ارتباط مثبت وجود داشت. مقیمی (۱۳۹۹) سبک رهبری اخلاص‌مدار حاج قاسم سلیمانی را با استفاده از روش رویکرد تحقیق کیفی و بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون، سخنرانی‌های شهید سلیمانی، فرمایشات رهبر معظم انقلاب و اظهارات و دیدگاه‌های هم‌زمان شهید را واکاوی کرد. وی در این پژوهش ضمن اشاره به ویژگی‌های رهبری اصیل به ویژگی‌های سازمان آخرت‌گرا مانند رضایت‌خداوند، رضایت‌بنیانگذار سازمان، رضایت کارکنان و رضایت مدیران پرداخت. خرم‌منش (۱۳۹۷) در پژوهشی به نقش اخلاق اسلامی در مدیریت سازمان و رابطه بین اخلاق اسلامی و مدیریت مؤثر پرداخت. نتایج نشان داد مدیری که ارزش‌های اخلاقی و اخلاق اسلامی را سرلوحه کار خود قرار دهد، بسیار بهتر می‌تواند محبوبیت کارکنان

سازمان را جلب کند و انگیزه و تلاش آنها را در رسیدن به اهداف سازمانی بیشتر کند. حسینی مشهدی و حسین زاده (۱۳۹۵) در پژوهشی تحت عنوان تبیین طرح کلی دانش مدیریت اسلامی به بررسی عوامل تأثیرگذار بر تحقق دانش مدیریت اسلامی پرداختند. نتایج پژوهش نشان داد: ۱. تحقق علم مدیریت اسلامی (نظریه، سبک، ابزار و...) مستلزم اجرای عملی ارزش‌های بنیادین دینی است؛ ۲. توسعه دانش مدیریت اسلامی مستلزم کشف مسائل اعتقادی، احکام و اخلاق مرتبط با سازمان و مدیریت جهت بررسی تصمیمات مدیریتی و حصول اطمینان از عدم مغایرت آنها با موازین شرعی است؛ ۳. توسعه دانش مدیریت اسلامی مستلزم کشف روش‌ها و سبک‌های انجام اصول مدیریت در راستای تحقق اهداف سازمانی در جهت اهداف غایی خلقت است. روشنی (۱۳۹۵) در کتابی تحت عنوان اصول و مبانی مدیریت اسلامی به مدیریت مبتنی بر قوانین و ضوابط حاکم بر دین مبین اسلام و روشی که مدیران مسلمان در جامعه اسلامی به کار می‌برند و تأثیری که نظام ارزشی اسلام بر موفقیت مدیران می‌گذارد، پرداخت. خوش‌بیان و ماهر (۱۳۹۵) در پژوهش خود به تبیین اصول و مبانی مدیریت اسلامی پرداختند. در این پژوهش با استفاده از چارچوب توماس اسپرینگز مهم‌ترین اصول و مبانی مدیریت اسلامی و همچنین علل عدم تحقق آن بررسی شد. در این پژوهش مشخص شد برنامه‌ریزی و تعیین اهداف، تخلق به ارزش‌های اسلامی و انسانی، علم‌گرایی، انگیزش، شایسته‌سالاری، عدالت‌محوری، تصمیم‌گیری، نظارت و ارزیابی و ارتباطات اصول مدیریت برگرفته از کتاب، سنت و سیره پیامبر و معصومان است. نتایج نشان داد گرایش به مادیگری، سرفصل آموزشی نامناسب، آلودگی به هواهای نفسانی، گزینش افراد نالایق، نظام تشویق و تنبیه نامناسب و سیستم کنترل و ارزیابی نامناسب مهم‌ترین دلایل عدم تحقق مدیریت اسلامی بوده است. مطلبی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «آموزه‌هایی از مدیریت در قرآن کریم» قانون و رهبری، نظارت، اصلاح سازمان، انتصاب و سازماندهی، روحیه، انگیزش، ناامیدی رقبا، سیاست برتر، تلاش رمز موفقیت، بررسی عوامل شکست، امید به آینده، مشورت در تصمیم‌گیری، عدالت‌محوری، شایستگی و پاداش مهم‌ترین آموزه‌های مدیریت در قرآن هستند. حیدری (۱۳۸۹) در



پژوهش خود نشان داد علم مدیریت به دلیل آمیختگی با غرب کاملاً پاسخگوی نیازهای مدیریتی ممالک اسلامی نیست و ضرورت دارد شیوه‌های مدیریتی براساس ویژگی‌های فرهنگ بومی ایجاد شود. نجات‌بخش اصفهانی و شهریار (۱۳۸۸) نیز در پژوهشی تحت عنوان «مقایسه ویژگی‌های مدیریت از دیدگاه قرآن کریم با مدیریت از دیدگاه تئوری‌های غربی» نشان دادند بین ویژگی‌های مطلوب مدیریت اسلامی مأخوذ از آیات قرآن با آنچه تحت عنوان وظایف اساسی مدیریت (برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و...) همبستگی کامل وجود دارد. طبق نظر خبرگان مدیریت اسلامی، در مدیریت اسلامی برای انجام وظایف مدیریتی از قبیل برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع، هدایت و رهبری، هماهنگی، کنترل، گزارش‌دهی و بودجه‌بندی (که مأخوذ از آیات قرآن هستند) توجه بیشتری نسبت به مدیریت غربی نشان داده می‌شود. این ضرورت وجود دارد که مدیران دستگاه‌های اجرایی جهت عملی کردن ارزش‌های اصیل نهفته در متن آیات قرآن و تحقق مبانی و اصول مدیریت اسلامی، بایستی این ویژگی‌ها را مد نظر قرار دهند و اقدام به تقلیل این فاصله کنند.

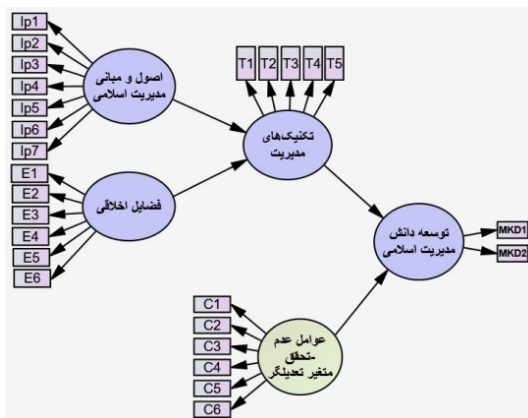
### ۳. اهداف پژوهش

هدف اصلی پژوهش بررسی تأثیر اصول و مبانی مدیریت اسلامی، تکنیک‌های مدیریتی مستخرج از دین اسلام و فضایل اخلاقی بر توسعه دانش مدیران و تبیین آن در قالب یک مدل ساختاری با رویکرد حداقل مربعات جزئی است. برای تحقق هدف اصلی پژوهش اهداف جزئی در نظر گرفته است که به شرح زیر است:

۱. بررسی تأثیر اصول و مبانی مدیریت اسلامی بر تکنیک‌های مدیریتی؛
۲. بررسی تأثیر فضایل اخلاقی بر تکنیک‌های مدیریتی؛
۳. بررسی تأثیر تکنیک‌های مدیریتی بر دانش مدیریتی؛
۴. بررسی نقش متغیر میانجی عوامل عدم تحقق در توسعه مدیریت اسلامی؛
۵. بررسی رابطه متغیرهای جمعیت‌شناختی مانند جنس، سن، سابقه و مدرک تحصیلی با توسعه دانش مدیریت اسلامی.

#### ۴. فرضیه‌های پژوهش

مطالعات نشان داد اصول و مبانی تعیین کننده تکنیک‌ها و رویه‌های مدیریتی هستند و به کارگیری مناسب تکنیک‌ها و رویه‌های مدیریتی موجب تقویت و استحکام ارزش‌های حاکم بر جامعه می‌شود. همچنین توجه به ارزش‌های بنیادین دینی، فضایل اخلاقی و اتخاذ تکنیک‌ها و رویه‌های مدیریتی متأثر از آن موجب تحقق و توسعه دانش مدیریت اسلامی خواهد شد (حسینی مشهدی و حسین زاده، ۱۳۹۵). از سوی دیگر عوامل متعددی وجود دارد که در اجرا و تحقق مدیریت اسلامی اثرگذار است. روابط گفته شده در شکل ۱ در قالب مدل مفهومی پژوهش نمایش داده شده‌اند.



شکل ۱. مدل مفهومی توسعه دانش مدیریت اسلامی با نقش متغیر تعدیل‌گر

بنابراین مدل مفهومی یاد شده مبنای شکل‌گیری فرضیه‌های پژوهش گردید که به

شرح زیر است:

۱. اصول و مبانی مدیریت اسلامی اثر معناداری بر تکنیک‌های مدیریتی دارد.
۲. فضایل اخلاقی اثر معناداری بر تکنیک‌های مدیریتی دارد.
۳. تکنیک‌های مدیریتی اثر معناداری بر توسعه دانش مدیریت دارد.

۴. عوامل عدم تحقق به‌عنوان یک متغیر تعدیل‌گر اثر معناداری بر توسعه دانش مدیریت اسلامی دارد.

۵. بین متغیرهای جمعیت‌شناختی (جنس، سن، سابقه و مقطع تحصیلی) و توسعه دانش مدیریت اسلامی تفاوت معناداری وجود دارد.

## ۵. روش پژوهش

روش پژوهش براساس هدف پژوهش از نوع کاربردی است و از این حیث پژوهشگر درصدد بوده است مدلی برای توسعه دانش مدیریت اسلامی برای مدیران استان کرمانشاه ارائه کند. براساس نحوه گردآوری داده‌ها روش پژوهش پیمایشی از نوع طرح‌های همبستگی به شیوه تحلیل مسیر و الگوی معادلات ساختاری بوده است. از این منظر پژوهشگر در جامعه‌ای نسبتاً وسیع با گردآوری داده‌های لازم در نظر داشت تأثیرات متغیرهای اصول و مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی را بر توسعه دانش مدیریتی بررسی کند. در این راستا روش مدل‌یابی معادلات ساختاری جهت ترسیم معناداری آثار علی متغیرهای مستقل بر متغیر وابسته استفاده شد. جامعه آماری دربرگیرنده مدیران کل ادارات و سازمان‌های دولتی استان کرمانشاه بود. اعضای جامعه آماری متشکل از ۱۱۰ اداره بود که براساس جدول کرجسی و مورگان حجم نمونه ۸۶ نفر محاسبه شد. ۷۹ نفر (۹۱/۸) به پرسشنامه پاسخ دادند. ابزار گردآوری داده‌ها پرسشنامه محقق ساخته بود. در این زمینه کتاب‌ها، مقالات، گزارش‌های پژوهشی و وب‌سایت‌های تخصصی در زمینه اخلاق و مدیریت اسلامی بررسی شد و بر مبنای آن پرسشنامه تدوین گردید. در این بررسی متغیرهای مستقل و وابسته در سطح سنجش رتبه‌ای بودند و از این جهت از طیف پنج درجه‌ای لیکرت استفاده شد. برای بررسی اعتبار محتوایی از نظر کارشناسان خبره استفاده شد. برای سنجش متغیرهای مشاهده‌پذیر و سازه‌ها از شاخص‌های روایی و آگرا و روایی همگرا و برای بررسی پایایی گویه‌ها و سازه‌ها از آلفای کرونباخ، پایایی ترکیبی و میانگین واریانس استخراج شده استفاده گردید. برای توصیف داده‌ها (آمار توصیفی) و همچنین سنجش نرمال بودن داده‌ها از

نرم‌افزار SPSS نسخه ۲۶ و برای تجزیه و تحلیل داده‌ها از مدل‌سازی مسیری-ساختاری (واریانس-محور) مبتنی بر رویکرد حداقل مربعات جزئی (Smart PLS 3.3) استفاده شد.

## ۶. تحلیل داده‌های پژوهش

داده‌های جمعیت‌شناختی نمونه آماری نشان داد بیشتر نمونه‌ها مرد (۰/۹۱) و دارای تحصیلات کارشناسی ارشد (۵۰) بودند. ۴۳ نفر (۵۵/۱) مدیران بیشتر از ۵۰ سال سن داشتند و ۵۸ نفر (۷۳/۵) از مدیران بیش از ۱۰ سال از سابقه مدیریت برخوردار بودند. نتایج تحلیل اکتشافی مربوط به رابطه متغیرهای جمعیت‌شناختی و توسعه دانش مدیران (آمار توصیفی) نشان داد: ۱. آثار مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی بر توسعه دانش مدیریت اسلامی از نظر مدیران مرد و زن تفاوت معنا‌داری داشت، به گونه‌ای که آثار این متغیرها بر توسعه دانش مدیریت اسلامی از نظر مدیران مرد (۴/۹ از ۵) نسبت به مدیران زن (۴/۲ از ۵) در مرتبه بالاتری ارزیابی شد؛ ۲. از نظر گروه‌های سنی، مدیران بالای ۵۰ سال نقش مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی در توسعه دانش مدیریت اسلامی (۴/۴) را نسبت به مدیران زیر ۵۰ سال (۴/۳) بالاتر ارزیابی کردند؛ ۳. از نظر سابقه مدیریتی داده‌ها نشان داد مدیران که سابقه مدیریتی آنان بین ۱۰ تا ۲۰ سال بود، نقش مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی در توسعه دانش مدیریت اسلامی (۴/۵) را بالاتر ارزیابی کردند؛ ۴. از نظر مقطع تحصیلی نتایج بیانگر آن بود که مدیرانی که مقطع تحصیلی حوزوی داشتند (۴/۷) نسبت به سایر مقاطع تحصیلی (کارشناسی، ۴/۵؛ کارشناسی ارشد، ۴/۳؛ دکترای، ۴/۴) نقش مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی در توسعه دانش مدیریت اسلامی را بالاتر ارزیابی کردند.

برای بررسی فرضیات مدل، از مدل‌یابی معادلات ساختاری با رویکرد حداقل مربعات جزئی استفاده شده است. از دلایل استفاده از این رویکرد می‌توان به توانایی بالای آن در پیش‌بینی مدل، توسعه مدل‌های جدید، پشتیبانی از مدل‌های اندازه‌گیری ترکیبی و انعکاسی، عدم حساسیت به نرمال بودن داده‌ها و عدم حساسیت به حجم نمونه

اشاره کرد. در این رویکرد از پرکاربردترین نرم افزار آن Smart PLS استفاده شده است.

#### ۱-۶. تجزیه و تحلیل داده‌ها به کمک نرم افزار Smart PLS

۷۹ پرسشنامه درست و صحیح جمع آوری شد و به کمک نرم افزار Smart PLS تحلیل شد. در بخش اول تحلیل کیفیت مدل اندازه گیری انعکاسی بررسی شد. در بخش دوم کیفیت مدل ساختاری و در نهایت بر ارزش کلی مدل بررسی شد.

#### ۲-۶. آزمون مدل اندازه گیری انعکاسی

آزمون مدل اندازه گیری انعکاسی در دو مرحله آزمون پایایی و آزمون روایی است. براساس نظر محققان در صورتی مدل اندازه گیری انعکاسی مدلی همگن خواهد بود که قدر مطلق بار عاملی هر یک از متغیرهای مشاهده پذیر متناظر با متغیر پنهان آن مدل دارای حداقل مقدار  $0/4$  باشد و در سطح معناداری مورد نظر معنادار باشد. طبق خروجی کلی نرم افزار کلیه بارهای عاملی مدل اندازه گیری انعکاسی (متغیرهای مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی و دانش مدیران) بالای  $0/4$  بوده و در سطح اطمینان ۹۵ درصد معنادارند.

در مدل پایایی مدل‌های اندازه گیری انعکاسی مقادیر بالای  $0/7$  نشان دهنده سازگاری درونی مدل‌های اندازه گیری انعکاسی است. به ترتیب پایایی ترکیبی مرکب برای متغیرهای مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی و دانش مدیران  $0/875$ ،  $0/868$ ،  $0/837$  و  $0/839$  به دست آمده است که نشان از سازگاری درونی مدل‌های اندازه گیری انعکاسی پژوهش دارد. برای بررسی اعتبار درونی متغیرهای پژوهش، مقادیر بالای  $0/5$  نشان دهنده همسانی یا اعتبار درونی مدل اندازه گیری انعکاسی است. شاخص AVE از خروجی نرم افزار به مقدار  $0/57$  نشان از روایی همگرایی این متغیرها است. این شاخص به ترتیب برای سایر متغیرهای مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی و دانش مدیران  $0/524$ ،  $0/508$  و  $0/722$  به دست آمد (جدول ۱).

جدول ۱. مدل اندازه‌گیری

میانگین واریانس استخراج شده AVE	پایایی ترکیبی	آلفای کرونباخ	بار عاملی	سازه/نشانه‌ها
۰/۵۰۱	۰/۸۷۵	۰/۸۳۵		مبانی مدیریت اسلامی
			۰/۶۵۶	P1
			۰/۷۳۲	P2
			۰/۸۱۷	P3
			۰/۶۹۹	P4
			۰/۶۸۶	P5
			۰/۶۶۶	P6
			۰/۶۴۸	P7
۰/۵۲۴	۰/۸۶۸	۰/۸۲۱		فضایل اخلاقی
			۰/۷۳۶	M8
			۰/۷۰۲	M9
			۰/۷۸۳	M10
			۰/۷۳۴	M11
			۰/۷۱۰	M12
			۰/۶۷۲	M13
۰/۵۰۸	۰/۸۳۷	۰/۷۵۷		تکنیک‌های مدیریتی
			۰/۷۳۱	T14
			۰/۷۴۳	T15
			۰/۷۵۸	T16
			۰/۶۸۱	T17
			۰/۶۴۶	T18

سازه/ نشانگرها	بار عاملی	آلفای کرومباخ	پایایی ترکیبی	میانگین واریانس استخراج شده AVE
دانش مدیران		۰/۶۱۵	۰/۸۳۹	۰/۷۲۲
Im19	۰/۸۴۸			
Im20	۰/۸۵۱			

برای سنجش روایی تشخیصی دو روش آزمون بار عرضی و آزمون فورنل-لارکر وجود دارد. آزمون فورنل و لارکر اعتبار بیشتری به نسبت آزمون‌های دیگر در سنجش روایی افتراقی مدل‌های اندازه‌گیری انعکاسی دارد. با این حال این دو معیار به روایی تشخیصی در سطح سازه و سطح معرف شناخته می‌شوند. برای سنجش روایی تشخیصی در سطح معرف (متغیرهای مشاهده‌پذیر) طبق آزمون فورنل و لارکر چنانچه بار عاملی هر متغیر مشاهده‌پذیر بر روی متغیر پنهان مربوط به خود حداقل ۰/۱ بیشتر از بار عاملی همان متغیر مشاهده‌پذیر بر متغیرهای پنهان دیگر باشد، مدل اندازه‌گیری انعکاسی شده مربوطه دارای روایی تشخیصی در سطح سازه‌هایش است. نتایج جدول ۲ حاکی از آن است که متغیرهای مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی و دانش مدیران طبق آزمون فورنل و لارکر از روایی تشخیصی مناسبی برخوردار هستند.

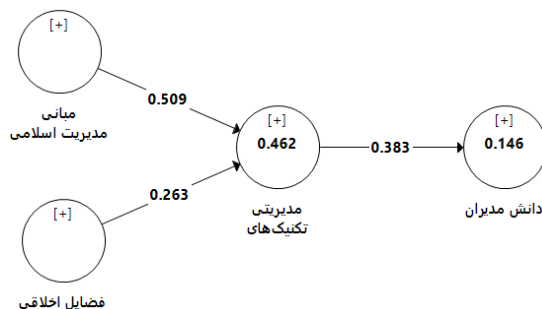
جدول ۲. روایی افتراقی براساس جدول فورنل و لارکر

فصلی اخلاقی	مبانی مدیریت اسلامی	دانش مدیران	تکنیک‌های مدیریتی
724/0			
499/0	708/0		
264/0	328/0	850/0	
517/	640/	383/0	713/0

کیفیت مدل اندازه‌گیری انعکاسی توسط شاخص اشتراک یا روایی مقاطع (CV Com) محاسبه می‌شود. این شاخص در واقع توانایی مدل مسیر را در پیش‌بینی متغیرهای مشاهده‌پذیر از طریق مقادیر متغیر پنهان متناظرشان می‌سنجد. برای بررسی کیفیت مدل اندازه‌گیری انعکاسی مقادیر مثبت این شاخص نشان‌دهنده کیفیت مناسب مدل اندازه‌گیری انعکاسی است. شاخص CV Com برای متغیرهای مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی و دانش مدیران همگی مثبت است و کیفیت مدل اندازه‌گیری انعکاسی اثبات می‌شود.

### ۳-۶. آزمون کیفیت مدل ساختاری

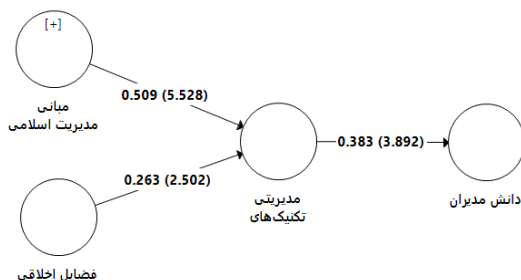
در تحلیل مدل‌های ساختاری به کمک رویکرد حداقل مربعات جزئی، سه معیار اصلی برای آزمون مدل ساختاری وجود دارد: ۱. شاخص ضریب تعیین ( $R^2$ )؛ ۲. معناداری ضرایب مسیر (بتا) (T-value)؛ ۳. شاخص افزونگی یا ارتباط پیش‌بین. معیار اساسی ارزیابی متغیرهای مکنون درونزای مدل مسیر، ضریب تعیین است. این شاخص نشان می‌دهد چند درصد از تغییرات درونزا توسط متغیر برونزا صورت می‌گیرد. مقادیر ۰/۶۷، ۰/۳۳ و ۰/۱۹ برای متغیرهای مکنون درونزا (وابسته) در مدل مسیر ساختاری (درونی) به ترتیب قابل توجه، متوسط و ضعیف توصیف شده است. طبق شکل ۱ مقدار  $R^2$  به دست آمده به ترتیب برای متغیرهای انعکاسی شده مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی ۰/۴۶۲ است (شکل ۲).



شکل ۲. شاخص ضریب تعیین ( $R^2$ )



کیفیت مدل ساختاری توسط شاخص افزونگی (CV Red) نیز محاسبه می‌شود. هدف این شاخص بررسی توانایی مدل ساختاری در پیش‌بینی کردن به روش چشم‌پوشی (Blindfolding) است. معروف‌ترین و شناخته‌شده‌ترین معیار اندازه‌گیری این توانایی، شاخص  $Q^2$  استون-گایسلر است که براساس این ملاک مدل باید نشانگرهای متغیرهای مکنون درونزای انعکاسی را پیش‌بینی کند. مقادیر بالای صفر نشان می‌دهد که مقادیر مشاهده‌شده خوب بازسازی شده‌اند و مدل توانایی پیش‌بینی دارد؛ به عبارتی در صورتی که تمامی مقادیر به دست آمده برای شاخص CV Red با در نظر داشتن متغیر پنهان درونزای انعکاسی شده مثبت باشد، می‌توان گفت مدل ساختاری از کیفیت مناسبی برخوردار است. شاخص CV Red برای متغیرهای مدل مثبت است و کیفیت آن اثبات می‌شود. یکی دیگر از شاخص‌های تأیید روابط در مدل ساختاری معنادار بودن ضرایب مسیر است. معناداری ضرایب مسیر مکمل بزرگی در جهت علامت ضریب بتای مدل است. چنانچه مقدار به دست آمده بیشتر از  $1/96$  و در سطح مورد اطمینان در نظر گرفته شده باشد، آن رابطه یا فرضیه تأیید می‌شود. با توجه به شکل ۳ تمامی فرضیه‌ها تأیید می‌شود.



شکل ۳. ضرایب مسیر و معناداری آنها (T-value)

#### ۴-۶. متغیر تعدیل‌گر (میانجی)

در مرحله بعد نقش متغیر عوامل عدم تحقق مدیریت اسلامی به عنوان یک متغیر تعدیل‌گر درباره میزان رابطه متغیرهای مستقل و وابسته بررسی شد. روش‌های گوناگونی

برای محاسبه میزان اثر متغیر تعدیل‌کننده وجود دارد. رویکرد ساخت متغیر تعاملی یا حاصل‌ضربی (Chin, 2003; Chin, 2010) یکی از پرکاربردترین روش‌های تحلیل نقش متغیر تعدیل‌کننده است. این رویکرد زمانی استفاده می‌شود که متغیر تعدیل‌کننده و برونزا از نوع فاصله‌ای باشد و مدل اندازه‌گیری از نوع انعکاسی. نتایج نشان داد ضریب معناداری مربوط به متغیر تعدیل‌کننده عوامل عدم تحقق مدیریت اسلامی ۰/۲۰۴ محاسبه شده است که به دلیل کم‌تر بودن از ۱/۹۶، در سطح اطمینان ۹۵ درصد نمی‌توان تأثیر متغیر عوامل عدم تحقق را به‌عنوان یک متغیر تعدیل‌کننده تأیید کرد.

#### ۵-۶. نتایج آزمون فرضیه‌های پژوهش

با توجه به شکل ۳، ضرایب مسیر مدل و همچنین حداقل آماره به‌دست آمده در سطح مورد اطمینان، نتایج فرضیه‌های پژوهش در جدول ۳ نشان داده شده است؛ بنابراین می‌توان گفت به استثنای فرضیه ۴، تمامی فرضیه‌ها تأیید شدند.

جدول ۳. آزمون فرضیه‌های مدل پژوهش

ردیف	فرضیه	ضریب مسیر Beta	معناداری T-value	رد/تأیید
۱	اصول و مبانی مدیریت اسلامی اثر معناداری بر تکنیک‌های مدیریتی دارد.	۰/۵۰۹	۲/۱۶۰	تأیید
۲	فضایل اخلاقی اثر معناداری بر تکنیک‌های مدیریتی دارد.	۰/۲۶۳	۲/۳۴۱	تأیید
۳	تکنیک‌های مدیریتی اثر معناداری بر توسعه دانش مدیریت دارد.	۰/۳۴۵	۲/۸۶۹	تأیید
۴	عوامل عدم تحقق به‌عنوان متغیر تعدیل‌گر اثر معناداری بر توسعه دانش مدیریت اسلامی دارد.	۰/۲۷۰	۱/۶۶۶	رد

بررسی آثار کل (آثار مستقیم و غیرمستقیم) متغیرهای برونزا بر متغیر درونزای مدل نشان می‌دهد (جدول ۴) متغیر مبانی مدیریت اسلامی با ضریب اثر مستقیم ۰/۵۰۹ توانست ۳۰/۸ از کل واریانس (تغییرات) متغیر توسعه تکنیک‌های مدیریتی را پیش‌بینی کند. میزان اثر کل متغیر فضایل اخلاقی بر متغیر تکنیک‌های مدیریتی نشان می‌دهد که بیش از ۱۵/۹ درصد اثر کل متغیر تکنیک‌های مدیریتی از طریق این متغیر تبیین می‌شود. متغیر تکنیک‌های مدیریتی با ضریب اثر مستقیم ۰/۳۴۵ توانست ۲۱/۴ از کل واریانس (تغییرات) متغیر توسعه دانش مدیران را پیش‌بینی کند. به‌طور کلی متغیرهای مبانی مدیریت دانش اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی توانسته‌اند ۶۸/۱ درصد از کل متغیر توسعه دانش مدیران را تبیین کنند.

جدول ۴. بررسی آثار مستقیم و غیرمستقیم متغیرهای مدل

مسیر	اثر مستقیم	اثر غیرمستقیم	اثر کل	مجموع درصد اثرات کل
مبانی مدیریت اسلامی ← تکنیک‌های مدیریتی	۰/۵۰۹	-----	۰/۵۰۹	۳۰/۸
مبانی مدیریت اسلامی ← توسعه دانش مدیران	-----	۰/۱۷۶	۰/۱۷۶	۱۰/۷
فضایل اخلاقی ← تکنیک‌های مدیریتی	۰/۲۶۳	-----	۰/۲۶۳	۱۵/۹
فضایل اخلاقی ← توسعه دانش مدیران	-----	۰/۰۹۱	۰/۰۹۱	۵/۵
تکنیک‌های مدیریتی ← توسعه دانش مدیران	۰/۳۴۵	-----	۰/۳۴۵	۲۱/۴
عوامل عدم تحقق ← توسعه دانش مدیران	۰/۲۷۰	-----	۰/۲۷۰	۱۶/۳۲

#### ۶-۶. آزمون کلی مدل

پس از منسوخ شدن معیار نیکویی برازش (GOF) از دو شاخص برای آزمون کلی مدل استفاده شد: ۱. شاخص ریشه میانگین مربعات باقیمانده استاندارد شده (SRMR)؛ ۲. شاخص RMS Theta. مقدار شاخص SRMR کمتر از ۰/۱ یا ۰/۰۸ مناسب قلمداد می‌شود. مبانی شاخص RMS Theta همبستگی بین متغیرهای خطا یا باقیمانده‌ها است.

هرچه این همبستگی کوچک‌تر باشد، شاخص RMS کوچک‌تر می‌شود و مطلوب‌تر خواهد بود. حداقل آن صفر و نقطه برش آن ۰/۱۲ است و انتظار می‌رود برای مدل‌های تحلیل‌شده از این مقدار کمتر باشد (Hu and Bentler, 1999; Hensler et al., 2015). شاخص ریشه میانگین مربعات باقیمانده استاندارد شده این مدل (SRMR=0.12) و شاخص همبستگی بین متغیرهای خطا یا باقیمانده‌ها است که از مطلوبیت کلی مدل حکایت دارد.

### نتیجه‌گیری

هدف پژوهش حاضر آن بود تا با استفاده از آموزه‌های دین مبین اسلام و همچنین فضایل اخلاق حرفه‌ای مورد تأکید این دین، مدلی برای توسعه دانش مدیران ادارات و دستگاه‌های اجرایی استان کرمانشاه ارائه گردد. پیش فرض پژوهشگر با توجه به مدل مفهومی پژوهش آن بود که توسعه دانش مدیران به‌طور مستقیم از تکنیک‌های مدیریتی و به‌طور غیرمستقیم از اصول و مبانی مدیریت اسلامی و فضائل اخلاقی اثر می‌پذیرد و هرگونه تغییر در این متغیرها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم منجر به افزایش یا کاهش دانش مدیریتی خواهد شد. پژوهش حاضر در راستای آزمون مدل مفهومی یادشده و تأیید یا رد روابط فرض شده انجام پذیرفت. یکی از متغیرهای اثرگذار بر توسعه دانش مدیران مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام، به کارگیری مبانی و اصول مدیریت اسلامی است. مبانی مدیریت اسلامی بر عدالت‌محوری، برنامه‌ریزی و تعیین اهداف، علم‌گرایی، شایسته‌سالاری، تصمیم‌گیری، نظارت و کنترل فرایندها، وحی‌گرایی، امامت و مانند آن استوار است. مدیریتی که اسلام بر آن تأکید دارد، رعایت کمال انسان‌ها است. در نظام اسلامی مدیر به منزلت‌های انسانی توجه دارد و به شیوه‌ای مدیریت می‌کند که به حیثیت و شخصیت انسانی لطمه‌ای وارد نشود. نتایج پژوهش نشان داد مبانی مدیریت اسلامی رابطه مستقیم و مثبتی بر توسعه دانش مدیران دارد و بیشترین اثر کل به مقدار ۴۱/۵ نسبت به سایر متغیرها بر توسعه دانش مدیران داشت. این بدین معنا است که از دیدگاه مدیران ادارات و دستگاه‌های اجرایی عدالت‌محوری، برنامه‌ریزی و تعیین اهداف، علم‌گرایی، شایسته‌سالاری، تصمیم‌گیری، نظارت و کنترل فرایندها و

ارتباطات درون و برون‌سازمانی به‌عنوان اصول توسعه دانش مدیریتی شناخته می‌شوند؛ بنابراین می‌توان گفت هر میزان مدیران به اصول یادشده در مدیریت سازمان توجه و اهتمام داشته باشند، به همان میزان دانش مدیریتی توسعه خواهد داشت و عکس آن هم صادق است که به هر میزان این اصول مورد توجه کمتری قرار گیرد، دانش مدیریتی به همان میزان کاهش می‌یابد. این نتیجه با نتایج پژوهش نجات‌بخش اصفهانی و شهریار (۱۳۸۸)، مطلبی (۱۳۹۰)، روشنی (۱۳۹۵)، خوش‌بیان و ماهر (۱۳۹۵) و جعفرزاده کوچکی (۱۴۰۰) همسو بود. یکی دیگر از متغیرهای اثرگذار در توسعه دانش مدیریتی مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام، توجه به فضایل اخلاق حرفه‌ای در مدیریت سازمان است. اخلاق، ستون و ساختمان مدیریت است. ائمه و پیشوایان ما پیشقراولان اخلاق مدیریتی بوده‌اند که با استناد به سخنان و روایاتشان اهمیت اخلاق در مدیریت آشکار می‌شود. عوامل استحقاق مدیریت، منحصر به علم و تخصص و مهارت نیست. مهم‌تر از آن، اخلاق و شایستگی‌های روحی و معنوی است. در اهمیت اخلاق این دغدغه همیشه مصلحان در طول تاریخ همین بس که نبی مکرم اسلام ﷺ فرمودند: «بعثت لائم مکارم الاخلاق»؛ یعنی فلسفه بعثت حضرت بسط مکارم اخلاقی عنوان شده است؛ پس این یک ضرورت است و لازمه یک جامعه سالم است که به علت کارکردها و پیامدهای مثبت فردی، سازمانی و اجتماعی آن این مقوله و نقش آن در توسعه دانش مدیریتی و تعالی سازمان‌ها مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد. صلاحیت‌های اخلاقی برای مدیران در دیدگاه اسلام جایگاه ارزشمند و رفیعی دارد. اسلام بر این باور است که خصوصیات اخلاقی و معنوی، در کنار عوامل مادی و علمی و مهارتی می‌تواند موجبات استحکام یا ویرانی حکومت و رهبری را فراهم آورد. از مهم‌ترین اصول اخلاقی مورد تأکید دین مبین اسلام می‌توان به تکریم ارباب رجوع، مسئولیت‌پذیری، وجدان کاری، اعتمادسازی، امانتداری و صداقت و راستگویی اشاره کرد. پذیرش راه‌حل‌های اخلاق مدیریتی به مرور زمان سبب اعتماد، تعهد و تلاش، مسئولیت‌پذیری و وجدان کاری می‌شود که همه این عوامل برای موفقیت سازمان الزامی هستند؛ برای نمونه اعتماد و تعهد سازمانی در مدیریت عامل مهمی در روابط بین افراد در سازمان‌ها

است و باعث وابستگی فرد به سازمان می‌شود و سازمان‌ها به دنبال آن هستند تا تعهد را در کارکنان خود به وجود آورند و تقویت کنند. پس هرچه سطوح اخلاق مدیریتی ارتقا یافته‌تر باشد، میزان تعالی سازمانی نیز بهبود نشان می‌دهد. نتایج پژوهش نشان داد فضایل اخلاقی یادشده رابطه مستقیم و مثبتی با توسعه دانش مدیران داشت و بیش از ۲۰ درصد تغییرات دانش مدیران تحت تأثیر فضایل مذکور قرار داشت؛ بنابراین می‌توان گفت هر میزان مدیران فضایل گفته‌شده را در مدیریت سازمان به کار گیرند، به همان میزان دانش مدیریتی توسعه خواهد داشت. این نتیجه با نتایج پژوهش مقیمی (۱۳۹۹)، خرم‌منش (۱۳۹۷) همسو بود. در خصوص چرایی و چگونگی تأثیرگذاری اخلاق بر دانش مدیریتی می‌توان گفت اگر مدیران ما با الهام از آیات قرآن و تأسی به مشی و منش ائمه اطهار علیهم‌السلام در رعایت اصول اخلاقی، با زیردستان خود رفتار کنند، باعث ایجاد دلگرمی و تعهد و مسئولیت‌پذیری و وجدان کاری آنان به سازمان می‌شود و نیازی به وضع مقررات خشک اداری برای کنترل زیردستان ندارند. پس به نظر می‌رسد یکی از عوامل مؤثر بر تعالی سازمانی، اخلاق مدیریتی است. کاهش نظارت‌ها و کنترل‌های بیرونی، تحقق و تقویت وجدان کاری، افزایش بهره‌وری، رضایت مشتری و کاهش ردایل اخلاقی از جمله تأخیر در انجام امور، غیبت، کارشکنی در امور، از جمله آثار رعایت اخلاق در حوزه مدیریت است.

از دیگر متغیرهای اثرگذار بر توسعه دانش مدیریتی مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام، به‌کارگیری تکنیک‌های مدیریت اسلامی است. در اسلام بر تکنیک‌های مناسب مدیریتی اشاره شده و استفاده درست و بجا از تکنیک‌های مدیریتی رمز موفقیت مدیران دانسته شده است. از مهم‌ترین تکنیک‌های مدیریتی مورد تأیید اسلام می‌توان به مدیریت مشارکتی، رهبری و ایجاد انگیزه، کار گروهی، تخصیص بهینه منابع و مدیریت ارتباط مؤثر اشاره کرد. نتایج پژوهش در این زمینه نشان داد استفاده از تکنیک‌های یادشده بیشترین اثر مستقیم (۰/۳۴۵) بر توسعه دانش مدیریتی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی داشت و توانست ۲۱/۴٪ از کل واریانس (تغییرات) متغیر توسعه دانش مدیران را پیش‌بینی کند. این بدان معنا است که به‌کارگیری تکنیک‌های مدیریتی گفته‌شده مانند

رویکرد مشارکتی، رهبری و ایجاد انگیزه، تشویق کار گروهی می‌تواند منجر به توسعه دانش مدیریتی شود. این نتیجه با نتایج پژوهش حسینی مشهدی و حسین‌زاده (۱۳۹۵) و مطلبی (۱۳۹۰) همسو بود.

به‌طور کلی نتایج پژوهش در این بخش نشان داد متغیرهای مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی توانسته‌اند ۶۸/۱ درصد از کل متغیر توسعه دانش مدیران را تبیین کنند. این بدان معنی است که بیش از ۶۸ درصد تغییرات توسعه دانش مدیریتی ناشی از سه متغیر گفته‌شده است. ۲۲ درصد باقیمانده که در مدل تفسیر نشده است، می‌تواند ناشی از عوامل دیگری باشد که در این پژوهش بررسی نشد.

یکی از موضوعات دیگری که در این پژوهش به آن توجه شد، آن بود که آیا عوامل عدم تحقق مدیریت اسلامی به‌عنوان متغیر تعدیل‌گر در روابط بین متغیرهای اصلی (مستقل) پژوهش یعنی مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی و متغیر وابسته یعنی توسعه دانش مدیران اثرگذار است یا خیر. نتایج پژوهش نشان داد عوامل تعدیل‌گر (گرایش به مادگرایی، سرفصل آموزشی نامناسب در دوره‌های آموزش مدیریت، آلوده شدن به هواهای نفسانی، گزینش افراد نالایق، نظام تشویق و تنبیه نامناسب و سیستم کنترل و ارزیابی نامناسب) با توجه به ضریب معناداری و قرارداشتن در بازه اطمینان کمتر بودن از ۱/۹۶، تأثیر برجسته‌ای بر روابط بین مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی، تکنیک‌های مدیریتی و توسعه دانش مدیران نداشتند. این در حالی است که فیروزه و همکاران (۱۳۹۹) و خوش‌بیان و ماهر (۱۳۹۵) در پژوهش خود نشان دادند عوامل یادشده به صورت معناداری بر عدم تحقق مدیریت اسلامی اثرگذار بوده است.

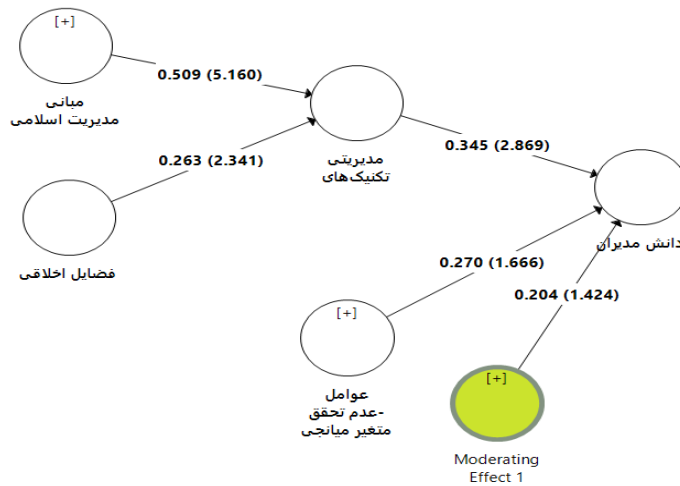
یکی دیگر از جنبه‌هایی که در این پژوهش بررسی شد ارتباط بین توسعه دانش مدیران و متغیرهای جمعیت‌شناختی جامعه آماری یعنی جنس، سن، سابقه مدیریتی و مدرک تحصیلی بود. نتایج پژوهش نشان داد بین دیدگاه‌های مدیران زن و مرد نسبت به آثار مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی بر توسعه دانش

مدیریت اسلامی تفاوت معناداری وجود داشت، به گونه‌ای که آثار این متغیرها بر توسعه دانش مدیریت اسلامی از نظر مدیران مرد نسبت به مدیران زن در مرتبه بالاتری ارزیابی شد. از نظر گروه‌های سنی نتایج نشان می‌دهد مدیران بالای ۵۰ سال نقش مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی در توسعه دانش مدیریت اسلامی (۴/۴) را نسبت به مدیران زیر ۵۰ سال (۴/۳) بالاتر ارزیابی کردند. از نظر سابقه مدیریتی نتایج حاکی از آن بود مدیرانی که سابقه مدیریتی آنان بین ۱۰ تا ۲۰ سال است، نقش مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی در توسعه دانش مدیریت اسلامی را بالاتر ارزیابی کردند و از نظر مقاطع تحصیلی نتایج بیانگر آن بود که مدیرانی که مقطع تحصیلی حوزوی دارند، نسبت به سایر مقاطع تحصیلی نقش مبانی مدیریت اسلامی، فضایل اخلاقی و تکنیک‌های مدیریتی در توسعه دانش مدیریت اسلامی را بالاتر ارزیابی کردند.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد هدف اصلی پژوهش حاضر ارائه مدلی برای توسعه دانش مدیران ادارات و دستگاه‌های اجرایی استان کرمانشاه بر پایه اصول و فضایل اخلاقی دین مبین اسلام بود. برای دستیابی به مدل یادشده از الگوی مدل‌یابی معادله‌های ساختاری-حداقل مربعات جزئی استفاده شد. مدل میدانی (تجربی و آزمون‌شده) در قالب شکل ۴ معرفی می‌شود. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت اصول و مبانی مدیریت اسلامی متشکل از مقوله‌های عدالت‌محوری، برنامه‌ریزی و تعیین اهداف، علم‌گرایی، شایسته‌سالاری، تصمیم‌گیری، نظارت و کنترل فرایندها و ارتباطات درون و برون سازمانی، فضایل اخلاقی شامل مقوله‌های تکریم ارباب رجوع، مسئولیت‌پذیری، وجدان کاری، اعتمادسازی، امانتداری و صداقت و راستگویی و تکنیک‌های مدیریتی تشکیل شده از مقوله‌های مدیریت مشارکتی، رهبری و ایجاد انگیزه، کار گروهی، تخصیص بهینه منابع و مدیریت ارتباط مؤثر به صورت معناداری بر توسعه دانش مدیران اثرگذار بوده است، به نحوی که هر مقدار تغییر (کاهش یا افزایش) در این متغیرها منجر به تغییر (کاهش یا افزایش) به همان میزان در دانش مدیران خواهد شد؛ بنابراین می‌توان این‌گونه استدلال کرد که در صورتی که مدیران مدل طراحی شده را در سازمان خود



مورد توجه قرار دهند، با احتمال بسیار زیادی به همان میزان توسعه دانش مدیریتی تحقق پیدا خواهد کرد.



شکل ۴. مدل میدانی (ضرایب مسیر و معناداری آنها  $T$ -value و نقش متغیر میانجی)

### پیشنهادهای پژوهش

با توجه به نقش فضایل اخلاقی در توسعه دانش مدیران پیشنهاد می‌شود در هریک از سازمان‌ها برنامه‌ای تحت عنوان مدیریت اخلاق با هدف تعیین نقش‌های سازمانی برای مدیریت اخلاق، ارزیابی جاری نیازمندی‌های اخلاقی، هماهنگی رفتارهای سازمانی با ارزش‌های عملیاتی و ایجاد آگاهی و حساسیت در مورد مسائل اخلاقی تدوین و اجرا شود.

جهت ترغیب و فضا سازی بهتر تحقق مدیریت اسلامی پیشنهاد می‌گردد از مدیران نمونه در اجرای مبانی و اصول مدیریت اسلامی در قالب جشنواره‌ها و همایش‌های سازمانی قدردانی و تشکر شود.

پیشنهاد می‌شود تجربیات، دستاوردها و محصولات مدیران در زمینه تحقق و توسعه

مدیریت اسلامی در قالب نمایشگاه‌ها معرفی و اطلاع‌رسانی گردد. با توجه به نقش فناوری‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی در انتقال دانش و اطلاعات پیشنهاد می‌گردد بخشی از پورتال سازمانی به یافته‌ها، دستاوردها، مقالات، کتاب‌ها، همایش‌ها و... مرتبط با موضوع مدیریت اسلامی جهت انتقال دانش و تجربیات و دسترسی سریع و مناسب به اطلاعات قرار داده شود. در انتها از معاونت علمی و فناوری سپاه حضرت نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ استان کرمانشاه که از پژوهش حاضر حمایت کردند، تشکر و قدردانی می‌شود.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

۱. اعظمیان بیدگلی، مریم. (۱۳۸۸). مؤلفه‌های اخلاقی مدیریت در نظام اسلامی. فصلنامه علمی -ترویجی اخلاق، (۱۸)، صص ۵-۴۰.
۲. افجه‌ای، سیدعلی اکبر و همکاران. (۱۳۹۳). طراحی الگوی رهبری اثربخش سازمانی به استناد سیره پیامبر اسلام ﷺ. مطالعات راهبردی بسیج، (۶۴)، صص ۵-۲۳.
۳. امیری، علی نقی؛ ذولفقاری، علی و روشن، ساسان. (۱۴۰۰). ارائه الگوی تطبیقی مدیریت اسلامی مبتنی بر الگوی جهانی فلسفه مدیریت. فصلنامه روش شناسی علوم انسانی، (۱۰۸)، صص ۴۷-۶۴.
۴. بابایی، محمدباقر. (۱۳۹۷). هدایت و رهبری از دیدگاه قرآن و راهبردهای آن. مدیریت اسلامی، (۱)، صص ۱-۱۰.
۵. توکلی، عبدالله. (۱۳۹۰). اصول و مبانی مدیریت اسلامی. قم: پژوهشکده تحقیقات اسلامی.
۶. جعفرزاده کوچکی، علیرضا. (۱۴۰۰). شناسایی متغیرهای کلیدی مدیریت اسلامی و موانع آن. فصلنامه علمی مدیریت سازمان‌های دولتی، (۴)، صص ۱۳۵-۱۴۶.
۷. حسینی مشهدی، سید صدرالدین؛ حسین‌زاده، محمدمهدی. (۱۳۹۵). تبیین طرح کلی دانش مدیریت اسلامی. دو فصلنامه اسلام و مدیریت. (۸ و ۹)، صص ۵-۲۸.
۸. حیدری، غلامحسین. (۱۳۸۹). الگوهای مدیریت در قرآن و اسلام. تحقیقات مدیریت آموزشی، (۳)، صص ۱۳-۳۰.
۹. خدمتی، ابوطالب و همکاران. (۱۳۹۸). مدیریت در اسلام (چاپ چهارم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. خرم‌منش، آرزو. (۱۳۹۷). نقش اخلاق اسلامی در مدیریت سازمان. فصلنامه جهان نوین، (۴)، صص ۱۲-۲۰.

۱۱. خوش‌بیان سروستانی، امین؛ ماهر، مهرو. (۱۳۹۵). تبیین اصول و مبانی مدیریت اسلامی. تهران: دومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی.
۱۲. دشتی، محمد. (۱۳۷۹). ترجمه نهج‌البلاغه (چاپ اول). قم: مؤسسه انتشارات مشهور.
۱۳. رضائیان، علی. (۱۳۸۲). اصول مدیریت. تهران: سمت.
۱۴. روشنی، سکینه. (۱۳۹۵). اصول و مبانی مدیریت اسلامی و الگوهای آن. تهران: نشر مهربان.
۱۵. سلطانی، مرتضی. (۱۳۸۲). مدیریت اخلاق در سازمان. ماهنامه تدبیر، ۴(۱۳۲)، صص ۳۴-۴۰.
۱۶. سلیمانی امیری، جواد. (۱۳۹۰). آزمون خواص در حکومت اسلامی. قم: انتشارات ولاء منتظر.
۱۷. شامرادی، سیده نیلوفر و معظمی، مجتبی. (۱۴۰۰). بررسی تاثیر مدیریت جهادی بر عملکرد سازمانی کارکنان دانشگاه آزاد اسلامی. فصلنامه رهیافت‌های نوین مدیریت جهادی و حکمرانی اسلامی، (۲)، صص ۱۰۳-۱۱۵.
۱۸. شفیع، عباس و همکاران. (۱۳۸۵). مدیریت در اسلام (چاپ چهارم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. علاقه‌بند، علی. (۱۳۷۰). مقدمات مدیریت آموزشی. تهران: دانشگاه پیام نور.
۲۰. فروزنده دهکردی، لطف‌الله؛ کوثری، سحر. (۱۳۸۶). معیارهای ارتباطی از دیدگاه قرآن کریم با رویکرد فردی و سازمانی. پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی، ۱(۴)، صص ۶۷-۸۹.
۲۱. فیروزه، الهام و همکاران. (۱۳۹۹). بررسی رابطه بین ابعاد مدیریت اسلامی با سلامت و عدالت سازمانی اداره کل تبلیغات اسلامی خراسان شمالی. فصلنامه علمی تخصصی رویکردهای پژوهشی نوین در مدیریت و حسابداری، ۴(۳۰)، صص ۳۷-۵۵.
۲۲. قشقایی‌زاده، نصرالله. (۱۳۹۰). آموزه‌هایی از مدیریت در قرآن با نگرشی بر جزءهای ۱۰ الی ۱۲. تحقیقات مدیریت آموزشی، ۲(۷۹)، صص ۹۱-۱۱۶.
۲۳. مطلبی، ابوطالب. (۱۳۹۰). آموزه‌هایی از مدیریت در قرآن با نگرشی بر جزءهای ۴ الی ۶. تحقیقات مدیریت آموزشی، (۷)، صص ۵۳-۷۴.

۲۴. مقیمی، سیدمحمد. (۱۳۹۹). رهبری اخلاص مدار؛ جوهره مکتب شهید سلیمانی. مدیریت اسلامی، ۲۸(۴)، صص ۳۳-۴۲.
۲۵. مولودپورنیا، رحمان. (۱۳۹۹). مطالعه کاربرد سبک مدیریت اسلامی بر اداره سازمان‌های دولتی و خصوصی. مطالعات کاربردی در علوم مدیریت و توسعه، ۲۳(۲)، صص ۴۷-۵۴.
۲۶. نجات‌بخش اصفهانی، علی؛ شهریار، بهاره. (۱۳۸۸). مقایسه ویژگی‌های مدیریت از دیدگاه قرآن کریم با مدیریت از دیدگاه تئوری‌های غربی. دوفصلنامه پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، ۱(۲)، صص ۷۳-۸۰.
27. Chin, W. W. (2003). The partial least squares approach to structural equation modeling. *Modern methods for business research*, 295. (2). pp. 295-336.
28. Chin, W. W. (2010). How to write up and report PLS analyses. In *Handbook of partial least squares*. Springer, Berlin, Heidelberg. pp. 655-690.
29. Henseler, J., Ringle, C. M., & Sarstedt, M. (2015). A new criterion for assessing discriminant validity in variance-based structural equation modeling. *Journal of the academy of marketing science*, 43. (1). pp. 115-135
30. Hu, L. T., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural equation modeling: a multidisciplinary journal*, 6. (1). pp. 1-55.

## References

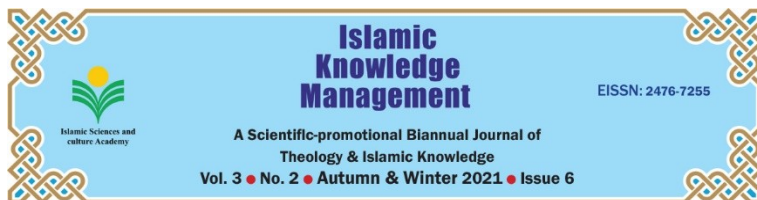
\* The Holy Quran.

1. Afje'ei, S. A. A et al. (1393 AP). Designing an effective organizational leadership model based on the Sireh of the Prophet of Islam. *Basij Strategic Studies*, (64), pp. 5-23. [In Persian]
2. Alaghehband, A. (1370 AP). *Introduction to Educational Management*. Tehran: Payame Noor University. [In Persian]
3. Amiri, A. N., & Zulfaqari, A., & Roshan, S. (1400 AP). Presenting a comparative model of Islamic management based on the global model of management philosophy. *Journal of Humanities Methodology*, 27(108), pp. 47-64. [In Persian]
4. Azamian Bidgoli, M. (1388 AP). Ethical components of management in the Islamic system. *Journal of Ethics*, (18), pp. 5-40. [In Persian]
5. Babaei, M. B. (1397 AP). Guidance and leadership from the perspective of the Qur'an and its strategies. *Islamic Management*, 26(1), pp. 1-10. [In Persian]
6. Chin, W. W. (2003). The partial least squares approach to structural equation modeling. *Modern methods for business research*, 2(295). pp. 295-336.
7. Chin, W. W. (2010). *How to write up and report PLS analyzes*. In Handbook of partial least squares. Springer, Berlin, Heidelberg. pp. 655-690.
8. Dashti, M. (1379 AP). *Translation of Nahj al-Balaghah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Mashhour Publications Institute. [In Persian]
9. Firouzeh, E et al. (1399 AP). Investigating the relationship between the dimensions of Islamic management with health and organizational justice of the General Directorate of Islamic Propaganda of North Khorasan. *Journal of New Research Approaches in Management and Accounting*, 4(30), pp. 37-55. [In Persian]
10. Forouzandeh Dehkordi, L., & Kowthari, S. (1386 AP). Criteria of communication from the perspective of the Holy Quran with an individual and organizational approach. *Journal of Human Resource Management Research*, 1(4), pp. 67-89. [In Persian]

11. Henseler, J., Ringle, C. M., & Sarstedt, M. (2015). A new criterion for assessing discriminant validity in variance-based structural equation modeling. *Journal of the Academy of Marketing Science*, 43 (1). pp. 115-135
12. Heydari, Q. H. (1389 AP). Management models in Quran and Islam. *Educational Management Research*, 1(3), pp. 13-30. [In Persian]
13. Hosseini Mashhadi, S. S., & Hosseinzadeh, M. M. (1395 AP). Explain the general plan of Islamic knowledge management. *Journal of Islam and Management*. 5(8 and 9), pp. 5-28. [In Persian]
14. Hu, L. T., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives. *Structural Equation Modeling: A Multidisciplinary Journal*, 6(1). pp. 1-55.
15. Jafarzadeh Kouchaki, A. R. (1400 AP). Identify key variables of Islamic management and its obstacles. *Scientific Quarterly of Management of Government Organizations*, 2(4), pp. 135-146. [In Persian]
16. Khedmati, A. et al. (1398 AP). *Management in Islam*. (4<sup>th</sup> ed.). Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
17. Khorammanesh, A. (1397 AP). The role of Islamic ethics in the management of the organization. *New World Quarterly*, 1(4), pp. 12-20. [In Persian]
18. Khoshbayan Sarvestani, A., & Maher, M. (1395 AP). *Explaining the principles and foundations of Islamic management*. Tehran: The Second International Congress of Religious Culture and Thought. [In Persian]
19. Matlabi, A. (1390 AP). Teachings of management in the Qur'an with a view to Joz'e 4 to 6. *Journal of Educational Management Research*, (7), pp. 53-74. [In Persian]
20. Moghimi, S. M. (1399 AP). Sincerity-oriented leadership; The essence of the school of Shahid Soleimani. *Journal of Islamic Management*, 28(4), pp. 33-42. [In Persian]
21. Moloudpornia, R. (1399 AP). Study of the application of Islamic management style on the management of public and private organizations. *Journal of*

- Applied Studies in Management and Development Sciences*, (23), pp. 47-54.  
[In Persian]
22. Nejatbakhsh Esfahani, A., & Shahriari, B. (1388 AP). Comparison of management characteristics from the perspective of the Holy Qur'an with management from the perspective of Western theories. *Journal of Interdisciplinary Research of the Holy Qur'an*, 1(2), pp. 73-80. [In Persian]
  23. Qashqaeizadeh, N. (1390 AP). Teachings of management in the Qur'an with a view to Joz'e 10 to 12. *Journal of Educational Management Research*, 2(79), pp. 91-116. [In Persian]
  24. Rezaian, A. (1382 AP). *Principles of management*. Tehran: Samt. [In Persian]
  25. Roshani, S. (1395 AP). *Principles and foundations of Islamic management and its patterns*. Tehran: Mehraban Publications. [In Persian]
  26. Shafiee, Abbas et al. (1385 AP). *Management in Islam* (4<sup>th</sup> ed.). Qom: Research Institute and University. [In Persian]
  27. Shamoradi, S. N., & Moazami, M. (1400 AP). Investigating the effect of jihadi management on the organizational performance of Islamic Azad University staff. *Journal of New Approaches to Jihadi Management and Islamic Governance*, (2), pp. 103-115. [In Persian]
  28. Soleimani Amiri, J. (1390 AP). *Special authorities test in Islamic government*. Qom: Wela Montazer Publications. [In Persian]
  29. Soltani, M. (1382 AP). Ethics management in the organization. *Journal of Tadbir*, 4(132), pp. 34-40. [In Persian]
  30. Tavakoli, A. (1390 AP). *Principles and foundations of Islamic management*. Qom: Islamic Research Institute. [In Persian]





## An Examination and Analysis of the Nature and Examples of Worship

Sayyid Mohammad Razi Asef Agah<sup>1</sup>

Alireza Fajri<sup>2</sup>

Received: 28/02/2021

Accepted: 30/01/2022

### Abstract

There is a challenge in the studies of the concept and examples of worship. First, there are several views for the definition of worship (seven meanings) and most jurists have not clearly stated which meaning they have followed. Secondly, because of the challenge in concept studies, most jurists have been challenged in expressing the examples of worship, or have deviated and provided a few examples from their own point of view in worship, or have gone to extremes and given more examples or they have confused the meanings of the examples of worship and given some examples of one meaning along with some examples of other meanings. The present study seeks to enumerate and refine the meanings of worship and then to determine the examples of each meaning clearly. In this research, induction method has been used. First, in the words of jurists and Usul scholars, the concept of worship was studied and related terms were collected. Then, in the jurisprudential books, the examples of worship were examined and at the end, the examples of each meaning were determined. The novelty of the paper is in three items. The terminology of the concept of worship and the separation of their examples, the difference between the term worship and terms such as devotional and proximity, and the difference between inference in worship and non-worship; the issues that have not been studied based on this method so far.

### Keywords

Worship, devotion, proximity, the criterion of being a worshiper, the concept of worship, examples of worship, philosophy of Islamic jurisprudence.

---

1. Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran (Corresponding author). m.asefagah@isca.ac.ir.

2. Graduated from Level Four of Islamic Seminary, Qom, Iran. ar.fajri@gmail.com.

\* Asef Agah, S. M. R., & Fajri, A. R. (1400 AP). An Examination and Analysis of the Nature and Examples of Worship. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 62-96. DOI:10.22081/jikm.2022.60315.1049



## بررسی و تحلیل ماهیت و مصادیق عبادت

سیدمحمدرضی آصف آگاه<sup>۱</sup> علیرضا فجری<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

### چکیده

در مفهوم‌شناسی و مصداق‌شناسی عبادت چالش وجود دارد؛ اولاً در تعریف عبادت دیدگاه‌های متعددی هست (هفت معنا) و بیشتر فقیهان به روشنی بیان نکرده‌اند که از کدام معنا پیروی کرده‌اند؛ ثانیاً به تبع چالش در مفهوم‌شناسی، بیشتر فقیهان در بیان مصادیق عبادت دچار چالش شده‌اند، یا تفریط کرده و مصادیق کمی از دیدگاه مختار خود در عبادات را شمرده‌اند یا افراط کرده و مصادیق زیادتری را آورده‌اند، یا میان مصادیق معانی عبادت خلط کرده‌اند و برخی از مصادیق یک معنا را به همراه برخی از مصادیق معنای دیگر آورده‌اند. این پژوهش در صدد است تا معانی عبادت را شمارش و تنقیح کند و سپس مصادیق هر معنا را به روشنی تعیین نماید. در این تحقیق از روش استقرا استفاده شده است؛ ابتدا در کلام فقیهان و اصولیان مفهوم عبادت بررسی و اصطلاحات مربوط به آن گردآوری شد؛ سپس در کتاب‌های فقهی مصادیق عبادت بررسی شد و در پایان مصادیق هر معنا تعیین گردید. نوآوری مقاله در سه امر است: اصطلاح‌شناسی مفهوم عبادت و تفکیک مصادیق آنها، تفاوت اصطلاح عبادت با اصطلاحاتی مانند تعبدی و قربی و تفاوت در استنباط در عبادات با غیر عبادات؛ اموری که تاکنون بدین نحو پژوهش نشده‌اند.

### کلیدواژه‌ها

عبادات، تعبدیات، قربیات، معیار عبادی‌بودن، مفهوم عبادت، مصادیق عبادات، فلسفه فقه.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول). m.asefagah@isca.ac.ir

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم، ایران. ar.fajri@gmail.com

\* آصف آگاه، سیدمحمدرضی؛ فجری، علیرضا. (۱۴۰۰). بررسی و تحلیل ماهیت و مصادیق عبادت. دوفصلنامه

DOI:10.22081/jikm.2022.60315.1049

علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۳(۶). صص ۶۲-۹۶.

## مقدمه

تعدادی از فقیهان مانند شهید اول (عاملی مکی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۳)، سید محمد جواد عاملی (۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۱۰)، علامه بحر العلوم (۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۲)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (بی تا، ج ۱، ص ۱۴۵)، علی بن محمد رضا کاشف الغطاء (بی تا، صص ۱۲۹-۱۳۰)، محمد حسین کاشف الغطاء (۱۳۵۹ق، ج ۱، قسم ۱، صص ۱۱۲-۱۱۳)، شیخ موسی نجفی (۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳) و محمد سند (۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۳) عبادات را بررسی کرده و حقیقت و مصادیق آن را بیان کرده‌اند؛ اما عبادت مفهومی است که در کلام فقیهان دارای معانی گوناگونی است. هر فقیهی از یک یا چند معنا در کلام خود بهره گرفته است و اکثر فقیهان به درستی روشن نساخته‌اند که از چه معنایی پیروی کرده‌اند.

استفاده از تعاریف مختلف عبادت در ساختار فقه، باعث چالش در اکثر ساختارها نسبت به شمارش عبادات شده است. فقیهی یافت نشد که مصادیق عبادات را به درستی در ساختار خود چینش کرده باشد، بلکه یا مصادیق کمتری را شمارش کرده‌اند یا مصادیق بیشتری را یا میان مصادیق معانی عبادت خلط کرده‌اند و برخی از مصادیق یک معنا را به همراه برخی از مصادیق معنای دیگر آورده‌اند.

### ۱. مفهوم‌شناسی عبادت

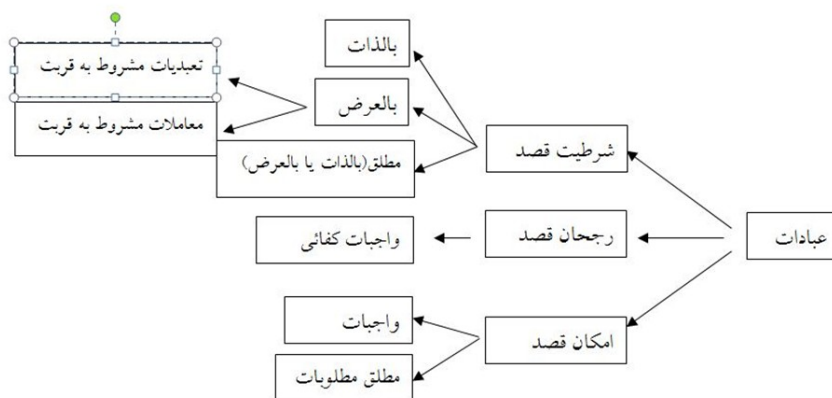
#### ۱-۱. معنای لغوی عبادت

عبادت در لغت به معنای خضوع و ذلت (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۰۳) و طاعت (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۸۳) آمده است. برخی عبودیت را به معنای اظهار تذلل، و عبادت را بالاتر از آن و به معنای نهایت تذلل گرفته‌اند (علوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۷).

#### ۲-۱. معانی اصطلاحی عبادت در احکام

عبادت امری است که در آن قصد قربت دخیل است. قصد قربت در عبادات به سه گونه دخیل است: اشتراط، رجحان و امکان. عباداتی که در آنها قصد قربت شرط صحت است، چهار تعریف دارند و عباداتی که قصد قربت در آنها رجحان دارد، یک

تعریف دارند و عباداتی که در آنها امکان قصد قربت است دو تعریف دارند. در ادامه، این تعاریف بیان می‌شوند.



۱. عبادت به معنای اخص (مناسک شرعی): عباداتی که در آنها خدا پرستش می‌شود و ماهیت عبادی محض دارند و بالذات مربوط به ارتباط انسان با خدا هستند؛ بدین جهت فی نفسه مقتضی اشتراط قصد تقرب هستند. این دسته از عبادات تنها چهار عددند: صلات، صوم، اعتکاف، حج و عمره. طهارت از حدث را می‌توان از شروط صلات به حساب آورد و عبادت جداگانه نگرفت، همان‌طور که می‌توان آن را از عبادات غیري شمرده؛ البته با تفکیک طهارت از صلات و عمره از حج این دسته از عبادات شش عدد می‌شود؛ چنان‌که در تفاوت عبادات و قربیات می‌آید خمس و زکات ماهیت عبادی محض ندارند و از مناسک شرعی شمرده نمی‌شوند.

این قسم از عبادات، عبادات توقیفی (توقیفیات) (سجانی، ۱۴۲۳ق، ص ۹)، عبادات محض (خضری بک، ۱۹۹۲م، ص ۳۳) و عبادت تام (سند، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۳) نیز نامیده می‌شوند.

۲. تعبدیات مشروطه به قصد قربت (عباداتی که ماهیت معاملی ندارند): در یک تعریف، در دایره عبادات، تعبدیات مشروطه به قصد قربت قرار می‌گیرند، اعم از مناسک شرعی و غیر آن. این دسته از عبادات اموری هستند که شارع به آنها امر کرده و

مشروط به قصد قربت‌اند (صدر، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۹)؛ شامل صلوات، صوم، اعتکاف، حج و عمره، خمس، زکات، کفارات است. شهید صدر از این تعریف پیروی کرده است.

۳. معاملات مشروط به قصد قربت: عباداتی که ماهیت معاملی دارند و مربوط به حوزه ارتباط انسان‌ها با یکدیگرند؛ در نتیجه بالذات مقتضی اشتراط قصد قربت نیستند، بلکه از آن جهت که شارع قصد قربت را شرط صحت دانسته، عبادت خوانده می‌شوند. در این گونه عبادات قصد تقرب بالعرض و به امر شارع است و اگر امر شارع نبود، بالذات صحت آنها متوقف بر قصد قربت نبود (صدر، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۵). گاهی از این گونه عبادات تعبیر می‌شود به آنچه غرض اهم در آن، امر اخروی باشد (عاملی مکی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۳؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۲). برخی از این دسته عبادات تعبیر کرده‌اند به عباداتی که نیازمند انشا است (گرچی، ۱۴۲۱ق، صص ۲۱-۲۲) و از جمله مصادیق آن نذر، عهد و یمین نام برده است. مصادیق این قسم عبارت‌اند از نذر، عهد، یمین، عتق، صدقه به معنای خاص، وقف (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹).

این نوع از عبادات، قسمی از معاملات نیز محسوب می‌گردند؛ بدان جهت که ماهیتی دوجنبه‌ای دارند (معاملی - عبادی)؛ ولی چون قصد قربت در آنها شرط است، جنبه عبادی آنان غلبه دارد و مناسب است در عبادات به این معنا جای گیرند.

این دو قسم از عبادات، قریبات به معنای اخص (آنچه تقرب در آن شرط است و از مناسک نیست) نیز نامیده می‌شوند (ر.ک: عبادات و قریبات).

۴. عبادات به معنای خاص (تعبدیات و معاملات مشروط به قصد قربت): گاهی مراد از اصطلاح عبادت، اعمالی است که قصد قربت در آنها شرط صحت است، اعم از بالذات و بالعرض؛ در نتیجه شامل هر آنچه که مشروط به قصد قربت - سه قسم بالا - می‌شود. چنان که در ادامه می‌آید، به این سه قسم از عبادات، قریبات به معنای اعم نیز گفته می‌شود. سیدمحمدجواد عاملی عبادات را به این معنا به کار برده است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹).

۵. عبادات به معنای عام (واجبات کفایی): گاهی عبادت به وظایف تعبدی مکلف که بر هیچ انشایی متوقف نیست، گفته می‌شود (نجفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳). در این اطلاق،

تمامی واجبات کفایی داخل می‌شوند مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا، شهادت و قصد تقرب در آنها رجحان شرعی دارد (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹ق، ج ۱، قسم ۱، صص ۱۱۲-۱۱۳). برخی از آن تعبیر کرده‌اند به امور حسیه‌ای که به اشخاص خاصی متقوم‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۲۰۱).

۶. عبادات به معنای کل واجبات: برخی از فقیهان عبادت را در معنایی وسیع‌تر و مرادف با واجبات به کار برده‌اند (حلی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶؛ عاملی مکی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۱؛ سید مرتضی، ۱۹۹۷م، ص ۳۱۴) و شهید اول از این دسته‌اند؛ از این رو واجبات و پاره‌ای از مباحث معاملات را به عبادات منتقل کرده‌اند (نجفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳).

۷. عبادت به معنای اعم (مطلق مطلوبات شرعی که در آنها امکان قصد تقرب است): در عام‌ترین تعریف، عبادت به اعمالی اطلاق می‌شود که قصد تقرب در آنها ممکن باشد (نجفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳) (به خلاف عبادت به چهار معنای اول که قصد قربت در آنها شرط صحت است و معنای پنجم که قصد تقرب رجحان دارد)؛ به عبادت دیگر مراد از آن مطلق هر چیزی است که منشأ رضای الهی باشد؛ مثل مطلق واجبات و مستحبات و ترک منہیات که ارتکاب و اجتناب آنها را عبادت می‌گویند (نمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۵). در این تعریف تمامی اعمال انسان در صورتی که قصد تقرب کند، عبادت محسوب می‌شود. در این تعریف، عبادات، جمیع فقه را در بر می‌گیرد و تنها مکروه بالذات و محرّمات خارج می‌شوند. این دسته از عبادات را می‌توان عبادت شأنی اقتضایی نام نهاد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۲۰۱) یا عبادات توصلی نامید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۷؛ سند، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۳۲۳-۳۲۵).

به نظر نگارنده از میان تعارف هفت گانه عبادت، تعریف آخر (عبادت به معنای اعم) لغو است؛ زیرا شامل ابواب غیرعبادی می‌شود. دو تعریف ۵ و ۶ نیز مناسب نیست؛ زیرا خلط میان معاملات و عبادات می‌شود. تعریف ۳ و ۴ نیز خلط میان معاملات و عبادات می‌شود. تنها دو تعریف اول و دوم می‌مانند. تعریف اول بهترین اصطلاح در عبادات است؛ زیرا منحصر در عبادات محض و مناسک شرعی است. بعد از آن تعریف دوم است؛ زیرا بعضی از مصادیق آن مانند خمس و زکات به جهت غلبه جنبه مالی بر

عبادی - چنان که شهید صدر گفته - مناسب است به بخش‌های دیگر مانند بخش اموال منتقل شود.

### ۳-۱. عبادات و تعبدیات

اکثر اصولیان بین دو اصطلاح عبادی و تعبدی فرق نگذاشته‌اند و به هر آنچه مشروط به قصد تقرب باشد، عبادات یا تعبدیات گفته‌اند (بهسودی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۵؛ سیدمحمدباقر صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۲، صص ۶۴ و ۹۴).

اما می‌توان بین این دو اصطلاح فرق گذاشت. عبادی اموری است که قصد قربت در آن شرط است. تعبدی اموری است که ملاک و مصلحت واقعی آن برای ما روشن نیست؛ پس یک فعل می‌تواند چهار صورت داشته باشد: ۱. هم عبادی و هم تعبدی باشد، مانند نمازهای یومیه؛ زیرا نماز، مشروط به قصد قربت است، پس عبادت است. ملاک تعداد رکعات برای ما روشن نیست، پس تعبدی است؛ ۲. فقط عبادی باشد مانند اصل نماز و روزه؛ ۳. فقط تعبدی باشد نه عبادی مانند مقدار ارث؛ ۴. نه عبادی باشد و نه تعبدی مانند توصلیات و اکثر معاملات.

### ۱-۳-۱. مصادیق تعبدیات

در صورتی که میان دو اصطلاح تعبدی و عبادی فرقی گذاشته نشود، مصادیق تعبدی و عبادی یکی می‌شود؛ اما اگر میان آن دو تفاوت بگذاریم و عبادی را «ما یعتبر فیه قصد التقرب» بگیریم و تعبدی را «ما لایدرک ملاکه الواقعی» بگیریم، برخی از مصادیق تعبدی عبارت‌اند از: احکام دیات (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۰، ص ۴۲۴)، سن یا نسه شدن (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۶۳)، نکاح (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، صص ۱۶-۱۷)؛ زیرا ملاک واقعی این احکام را نمی‌دانیم.

### ۴-۱. عبادات و قریبات

برخی از ققیهان بین امور عبادی و قریبی تفاوت قائل شده‌اند و اموری را که در آنها

قصد قربت معتبر است، دو قسم کرده‌اند: ۱. امور عبادی که در آنها خداوند پرستش و عبادت می‌شود مانند نماز، روزه و حج ۲. امور قربی که در آنها فقط بنده با این عمل به درگاه خدا تقرب می‌جوید؛ اما با این عمل، خدا پرستش و عبادت نمی‌شود (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ سبحانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۱).

در این اصطلاح، قریبات اعم از عبادات هستند؛ زیرا عبادت به معنای خضوع در برابر خدا است و در مناسک خاصی جلوه می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴۲)؛ اما قریبات به هر عملی اطلاق می‌شود که در آن قصد قربت شرط است ولو از مناسک نباشد مانند خمس و زکات.

برخی دیگر از فقیهان میان امور قربی و عبادی فرق نگذاشته‌اند و هر عملی را که به قصد امتثال امر خدا انجام شود، عبادی شمرده‌اند (یزدی، ۱۴۲۱ق ص ۲۵). این امور، قریبات نیز نامیده می‌شوند. ظاهر عطف قریبات بر عبادات در سخن فقها آن است که این دو امر را یک چیز می‌دانند (اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲۷).

#### ۱-۴-۱. نقد و بررسی

در قریبات سه تعریف است:

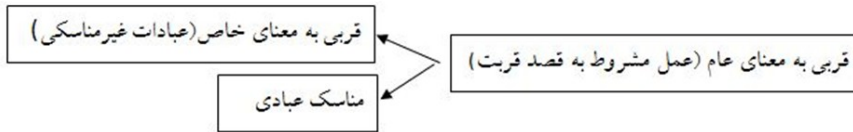
۱. قربی به معنای عام: هر عملی که در آن قصد قربت شرط صحت باشد، قریبات نامیده می‌شود. در این تعریف، قریبات در برابر توصیلات قرار می‌گیرد و شامل قریبات عبادی (مناسک عبادی) و قریبات غیرعبادی می‌شود.

گویا مشهور فقیهان، قریبات و تعبدیات (عبادات) را یکی گرفته‌اند؛ بنابراین این تلقی، دو اصطلاح وجود دارد: توصیلی، تعبدی (قربی).

۲. قربی به معنای خاص (غیرمناسک عبادی): هر عملی را که در آن قصد قربت شرط است، ولی نوعی پرستش در آن نیست و از مناسک عبادی نیست، قریبات می‌نامند. در این اصطلاح، قریبات در برابر مناسک عبادی قرار می‌گیرد. برخی از فقیهان به تفاوت قریبات و تعبدیات تصریح کرده‌اند. قریبات، امور غیرعبادی و تعبدیات، امور عبادی شمرده شده‌اند (سبحانی ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۳۶ و ج ۵، ص ۱۰۵)؛



بنابراین سه اصطلاح وجود دارد: توصلی، تعبدی و قریبی (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۵۶).



۳. قریبی به معنای اعم: برخی از فقیهان قریبات را به معنای «مایمکن قصد التقرب فیه» گرفته‌اند و عبادت را به معنای خاص آن یعنی «ما یشرط فیه قصد القربه» گرفته و گفته‌اند: عیادت مریض، افشای سلام، زیارت قادم و کسی که از سفر برمی‌گردد، تجدید وضو از قُرُبات هستند، نه عبادات (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۸۲).

#### ۱-۴-۲. مصادیق قریبات

قریبات (به معنای عام) دو قسم می‌شود: قریبات عبادی (مناسک) و قریبات غیر عبادی. مراد از قریبات عبادی (مناسک): اعمالی است که در آنها قصد قربت شرط صحت آن عمل است و نیز در آن، خدا با مناسک خاصی پرستش می‌شود (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۵۲؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۳۶) و به آن «مناسک» هم می‌توان اطلاق کرد. نماز، روزه و برخی از اعمال حج از مناسک عبادی‌اند (سبحانی ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۵۶).

مراد از قریبات غیر عبادی (قریبی به معنای خاص) اعمالی است که در آنها قصد قربت شرط است؛ ولی در حوزه پرستش الهی و مناسک قرار نمی‌گیرد.

امور مالی قریبی مانند خمس، زکات، کفارات (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۴۵۶)، صدقات (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴۲) و نیز برخی اعمال حج مانند تقصیر، ذبح (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۳۳۶) و رمی (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۴۲۸) از این قسم‌اند. همچنین آداب تخلی، تعلیم و تعلم و احترام به والدین، وفای به عقود از اعمال قریبی هستند (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۴۲)، نیز تزویج مجردها، انفاق بر یتیمان (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۷۴) و عیادت مریض، افشای سلام و زیارت قادم (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۴، ص ۵۱)؛ البته در مصادیقی که برای قریبات غیر عبادی

نام برده شده، مناقشه است؛ زیرا در برخی از موارد، قصد قربت شرط نیست مانند آداب تخلی، تزویج مجردها، انفاق و... مگر قربی به معنای ما یمكن التقرّب فیه باشد. در حقیقت در برابر توصلیات، قریبات به معنای عام قرار می‌گیرد، نه تعبدیات؛ در نتیجه تعبدیات قسمی از قریبات - به معنای عام - و اخص از آنها است.

### ۱-۵. جمع‌بندی (تفاوت عبادات، تعبدیات و قریبات)

در سخنان فقیهان سه اصطلاح وجود دارد: عبادت، تعبدی و قربی. اکثر فقیهان این سه اصطلاح را به یک معنا گرفته‌اند؛ اما چنان که گذشت، برخی از فقیهان میان تعبدیات و قریبات تفاوت گذاشته و قریبات را اعم از تعبدیات گرفته‌اند. بعضی از فقیهان میان عبادات و تعبدیات، چنان که گذشت، تفاوت قائل شده‌اند؛ پس این سه اصطلاح دارای سه معنای متفاوت‌اند. تعبدی عبارت است از «امری که ملاکش درک نمی‌شود». عبادت در یک اصطلاح عبارت است از مناسک شرعی و قربی عبارت است از چیزی که قصد قربت در آن شرط است، البته غیر از مناسک شرعی. عبادت در اصطلاح دیگر عبارت است از «چیزی که در آن قصد قربت شرط است» و قربی عبارت است از «چیزی که امکان تقرب در آن هست».

### ۱-۵-۱. معیار عبادی بودن

از معانی اصطلاحی که برای عبادت گفته شده، چند معیار برای عبادی بودن می‌توان شمرد:

معیار اول: از مناسک عبادی بودن؛

معیار دوم: غرض اهم اخروی داشتن (شرطیت قصد تقرب از ناحیه شارع)؛

معیار سوم: واجب بودن (رجحان قصد تقرب)؛

معیار چهارم: مطلوبیت شرعی داشتن (امکان قصد تقرب).

در حقیقت معیارهای یادشده موجب شناخت معنایی از عبادت می‌شوند.

با معیار اول، اصطلاح عبادت به معنای اخص (عبادات بالذات) شناخته می‌شود. با

معیار دوم، اصطلاح عبادت به معنای خاص (تعبدیات و معاملات عبادی) را می‌توان شناخت. با معیار سوم، اصطلاح عبادت به معنای عام (وظایف تعبدی) را می‌توان شناسایی کرد و با معیار چهارم، اصطلاح عبادت به معنای اعم (عبادات شأنی) شناخته می‌شود.

در شمارش ابوابی که ضمن عبادت قرار می‌گیرند، میان فقها اختلاف بسیاری دیده می‌شود. این اختلاف‌ها ناشی از نداشتن معیار واحد در تشخیص عبادت است. دست‌کم چهار تعریف برای عبادت وجود دارد:

۱. امری که مشروط به قصد قربت است و طلب و جویی یا ندبی به آن تعلق گرفته است (عاملی مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳) (عبادت به معنای اخص).

۲. امری که بیشترین غرض در آن امر اخروی است (عاملی مکی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴) (عبادت به معنای خاص).

۳. امری که قصد تقرب در آن رجحان دارد (عبادت به معنای عام).

۴. امری که تقرب به آن ممکن است (نجفی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳) (عبادت به معنای اعم).  
بنابر تعریف اول، برخی از اموری که ضمن ابواب عبادت قرار داده شده‌اند، عبادت نیستند و باید از زیرمجموعه ابواب عبادی خارج شوند؛ ابوابی مانند جهاد، امر به معروف و نهی از منکر؛ زیرا مشروط به قصد قربت نیستند.

بنابر تعریف دوم هر آنچه غرض اخروی در آن اهم باشد، عبادت محسوب می‌شود؛ بنابراین دامنه عبادات گسترش می‌یابد و صدقه، کفاره، نذر، عتق و... از عبادات محسوب می‌شوند؛ زیرا غرض اهم در آنها آخرت است.

بنابر تعریف سوم، دامنه عبادات وسیع‌تر می‌شود و واجبات کفایی را در بر می‌گیرد. بنابر تعریف چهارم گستره و قلمرو عبادات چنان وسیع می‌شود که تمامی ابواب فقهی اعم از معاملات سیاسات و... را در بر می‌گیرد؛ زیرا تمامی آنان صلاحیت قصد تقرب را دارند و فرد می‌تواند در تمامی افعال واجب، مستحب و مباح خود به خدا تقرب جوید.

در این صورت، ساختاربندی فقه به عبادات و غیرعبادات (به معنای اعم) لغو

می‌شود؛ زیرا تمام ابواب بنا بر این تعریف عبادت می‌باشند، نه چند باب خاص مانند صلوات و زکات، صوم، حج و ... .

آری، صرف جایگزینی برخی ابواب توسط فقها در عبادت، آن باب را عبادی نمی‌کند، بلکه باید دنبال معیار عبادی بودن گشت و چهارمین معیار (امکان قصد قربت) به دلیل لغویت و وسعت بسیار زیاد معیار نامناسبی است.

عبادت به معنای کل واجبات یا واجبات کفایی، به واسطه وسعت دایره زیاد آنها و تداخل با ابواب غیر عبادی، مناسب نیستند.

### ۱-۵-۲. نقد کلی به روش فقیهان در شمارش عبادات

دسته‌بندی‌های فقها در مورد عبادات دچار چالش‌های جدی است. بنا بر اینکه مراد از عبادت، عمل متوقف بر قصد قربت باشد، دو نقد کلی بر دسته‌بندی فقها وارد است:

الف) داخل کردن عبادات ضمن غیر عبادات:

فقها برخی از اموری را که عبادی نیستند، به‌عنوان یک باب در ضمن عبادات شمرده‌اند: جهاد، رباط، امر به معروف و نهی از منکر، تأدیه امانات، خروج از حقوق و صایا، ازاله آخبات، بعض احکام جنائز و اکثر اموری که ابن سعید حلی در نزهة الناظر ضمن عبادات شمرده از این قبیل‌اند.

ب) خارج کردن بعضی عبادات از باب‌های عبادی:

فقها برخی از امور عبادی را که باید ضمن عبادات بشمارند، از عبادات خارج کرده و ضمن باب‌های غیر عبادی قرار داده‌اند. این ابواب عبارت‌اند از: ۱. صدقه، ۲. کفارات، ۳. نذر، ۴. عتق، ۵. وقف، ۶. تدبیر. بنا بر اینکه این دو عبادت باشند و حتی قائلان به عبادت بودن این دو، آنها را در غیر عبادات شمارش کرده‌اند (بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳) این دو نقد را وارد کرده است.

### ۲. مصداق‌شناسی عبادات

فقیهان برای عبادات مصادیق بسیاری را نام برده‌اند؛ در این میان، برخی از عبادات مانند

صلوات، صوم، زکات، خمس و حج اتفاقی اند؛ اما دیگر عبادات اختلافی هستند. در ادامه، مواردی که برخی از فقیهان عبادت خوانده‌اند، بررسی می‌شوند.

## ۱-۲. طهارت

بسیاری از فقیهان طهارات ثلاث (وضو، غسل و تیمم) را از عبادات مرکب نام برده‌اند. برخی دیگر از فقها آن را ضمن صلوات قرار داده‌اند (عاملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵)؛ پس طهارت از حدت از عبادات محسوب می‌شود (البته طهارت از خبث عبادت نیست)؛ ولی در اینکه آیا بخش جداگانه به آن اختصاص داده شود یا اینکه ضمن صلوات بیاید، اختلاف است.

## ۱-۲.۱. ارزیابی

اکثر فقیهان طهارت را از صلاة جدا کرده‌اند؛ اما از آنجا که طهارت یکی از شرایط صلوات است و جای آن ضمن شرایط نماز است، وجهی برای جداسازی طهارت از صلوات نیست. برخی گفته‌اند به جهت زیادی بحث طهارت و نیز تقدم شرط طهارت، این بحث بر صلوات مقدم می‌شود (کاشف‌الغطاء، علی، بی‌تا، ص ۱۳۱)؛ ولی به نظر می‌رسد این توجیه برای تقدیم طهارت بر صلوات کافی نباشد؛ زیرا اولاً فقیهان طهارت از خبث و حدت را یکجا آورده‌اند، در حالی که طهارت از خبث عبادت نیست. در این صورت مباحث طهارت کاهش می‌یابد و فربهی آن‌چنان‌های باقی نمی‌ماند تا یک باب مستقل فقهی به طهارت اختصاص یابد؛ ثانیاً منطقی آن است که شرایط نماز از جمله طهارت یکجا در کنار هم مطرح شوند و جداسازی شرایط و تقدیم طهارت و تأخر سایر شرایط نماز منطقی و مناسب نیست.

## ۲-۲. اذان و اقامه

ظاهر سخن بیشتر فقیهان آن است که اذان و اقامه عبادت‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۱۲؛ عاملی مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۹۵؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، صص ۱۸۰ و ۱۹۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ق،

ج ۱، ص ۱۹۰؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹). برخی از فقیهان به عبادت بودن اذان و اقامه تصریح کرده‌اند (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۶۱۵)؛ اما برخی از فقها تصریح کرده‌اند اذان و اقامه از عبادات نیستند (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹).

### ۲-۲-۱. ارزیابی

اذان و اقامه عبادت به معنای اخص، خاص و عام نیستند؛ زیرا قصد قربت در آنها شرط نیست. بله عبادت به معنای اعم هستند؛ یعنی می‌توان برای درک ثواب قصد قربت کرد؛ ولی در این صورت بسیاری از غیرعبادات را می‌توان به این اعتبار عبادت شمرد و این امر مناسب نیست.

برخی از فقیهان عبادت بودن اذان را به معنای توقیفی بودن گرفته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱). در این صورت بین دو اصطلاح عبادی و تعبدی خلط کرده‌اند؛ زیرا چنان‌که گذشت، عبادی بودن به معنای مایشترط فیہ التقرّب است و تعبدی بودن به معنای توقیفی بودن است.

### ۲-۳. کفاره

مشهور فقیهان بلکه همه فقها، کفارات را از عبادات شمرده‌اند. برخی از فقیهان، کفاره را جزو صدقات شمرده‌اند (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۸). بعضی گفته‌اند میان عبادت و کفاره عموم خصوص مطلق است و هر کفاره‌ای عبادت است (عاملی مکی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۴). برخی نیز عبادت را در تعریف کفاره قرار داده‌اند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۷)؛ پس کفاره از عبادات به معنای خاص یعنی تعبدیات مشروطه به قصد قربت است.

### ۲-۳-۱. ارزیابی

هرچند فقیهان کفارات را عبادت دانسته‌اند و عبادت به معنای خاص است، اما چنان‌که گذشت در شمارش عبادات تعداد کمی از فقیهان در ضمن عبادات، از کفارات نام برده‌اند و این اشکال به آنها وارد است؛ چراکه در ضمن عبادات از کفارات نام نبرده‌اند.

## ۲-۴. اُضحیه و هدی

اکثر فقیهان به صورت جداگانه تصریح نکرده‌اند که هدی و اضحیه (ذبح در حج) از عبادات‌اند؛ اما برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند هدی عبادت است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۸۶؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، صص ۷-۸؛ از فقهای اهل سنت: سرخسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۳۹؛ ابن‌رشد، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۰۰).

## ۲-۴-۱. ارزیابی

در حقیقت هدی از عبادات به معنای اخص و از مناسک شرعی به حساب می‌آید؛ زیرا یکی از اعمال حج است. بله، ذبح عبادت نیست، مگر آنکه در آن، قصد قربت شود که در این صورت عبادت به معنای اعم است.

## ۲-۵. صدقه

گاهی این سؤال مطرح می‌شود که فقیهان گذشته صدقه را از جمله عقود شمرده‌اند و در آن ایجاب و قبول را لازم دانسته‌اند؛ از طرف دیگر عده‌ای از فقیهان صدقه را عبادت دانسته‌اند (عاملی مکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۴؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳) و در آن قصد قربت را نیز شرط کرده‌اند و معلوم است که در عبادات قصد قربت شرط است و زکات را که نوعی صدقه است، در زمره عبادات قرار داده‌اند. پرسش آن است که با این وصف، صدقه عبادت است یا عقد؛ به عبارت دیگر صدقه اگر به جهت اشتراط قصد قربت، از عبادات است، چرا در زمره عقود به حساب آمده و اگر از عقود است، چرا مشروط به قصد قربت شده است؟

## ۲-۵-۱. ارزیابی

صدقه در کلمات فقها به چند معنا آمده است:

۱. معنای عام که شامل چند چیز است: صدقه واجب عبادی (که عبارت است از زکات و فطره و گاه خمس هم از آن جمله شمرده شده است)، صدقه مستحبی، صدقه نذری و وقف.

۲. معنای خاص: بخشش تبرعی از عین مال بدون تحدید، مقدار، وقت، نصاب و... (عاملی مکی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۴) که صدقات غیر زکات و فطره را در بر می گیرد.

۳. معنای اخص که مراد از آن زکات است؛ چنان که در آیه «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَ...» (توبه، ۶۰) به کار رفته است (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۱۰۲-۱۰۴، سؤال ۴۱).

صدقه در معنای عامش هم شامل عبادات (زکات، فطره و خمس) و هم شامل عقود می شود (صدقات غیر از زکات، فطره و خمس)؛ اما در معنای خاصش از عقود به حساب می آید و در معنای اخصش عبادت است.

برخی گفته اند نیت و قصد قربت در عبادات دو گونه است: اجمالی و تفصیلی. در عبادت مصطلح، قصد قربت باید تفصیلی باشد؛ یعنی علاوه بر قصد طاعت الهی، اخطار به بال هم باشد؛ اما در برخی عبادات دیگر مانند صدقه قصد قربت اجمالی کافی است؛ یعنی کار را برای اطاعت خدا انجام دهد، هر چند در آن حال متذکر نباشد.

اما برخی نپذیرفته و گفته اند در عبادات، انجام کار به قصد طاعت الهی کافی است و حاضر کردن آن در ذهن لازم نیست (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۰۵؛ مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، صص ۳۹۰-۳۹۱).

## ۲-۶. نذر، عهد و یمین

بسیاری از فقیهان نذر، عهد و یمین را عبادت دانسته اند (بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳). ایشان می نویسد: مشهور آن را عبادت شمرده اند. برخی نیز آنها را شبه عبادت خوانده اند (عاملی مکی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۷۷). کاشف الغطاء نذر و عهد و یمین را دو قسم کرده و فرموده در صورتی که در آنها قصد قربت باشد، عبادت است و اگر با قصد قربت نباشد، عبادت نیست، هر چند وجوب وفا دارد و در صورت مخالفت با آنها کفاره واجب می شود (کاشف الغطاء، بی تا، ص ۱۲۹).

چنانکه گذشت شیخ محمد سند عبادت را چهار قسم کرده است. عبادت تام عملی است که مشروط به قصد قربت است و ماهیت آن از طرف شارع مشخص شده است. ایشان نذر و عهد را عبادت اقتضایی می شمرد؛ یعنی عملی که قابلیت عبادی بودن را دارد؛ اما بالفعل عبادت نیست (سند، ۱۴۲۳ق، ج ۱، صص ۳۲۳-۳۲۵). ایشان در وجه عبادت بودن



نذر و عهد می نویسد: فقیهان چند وجه برای عبادت بودن نذر و عهد شمرده‌اند: وجه اول: عملی که داعی و غایت در آن قربت است؛ یعنی صحت آن عمل مشروط به قصد قربت است؛

وجه دوم: عملی که فی نفسه عبادت باشد، مانند سجود و رکوع؛ وجه سوم: عملی که التزام لله داشته و به خدا نسبت داده شود (سند، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۴). نذر و عهد به معنای سوم عبادت‌اند. برخی نیز نذر و عهد را عبادت ندانسته‌اند (قمی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۵۵۶).

## ۲-۶-۱. ارزیابی

در حقیقت نذر، عهد و یمین از عبادات به معنای مناسک شرعی به شمار نمی‌روند؛ اما از عبادت به معنای آنچه قصد قربت در آن شرط است (عبادت به معنای خاص) به حساب می‌آیند و چنان که در تعریف عبادت گذشت معاملات مشروط به قصد قربت نامیده می‌شوند.

## ۲-۷. عتق

بسیاری از فقیهان عتق را از عبادات شمرده‌اند (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۲۱؛ عاملی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۰؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳). علامه بحرالعلوم می‌نویسد: مشهور فقیهان عتق را عبادت شمرده‌اند، بلکه اجماعی است و حدیث معتبر بر عبادی بودن آن وارد شده است: "لا عتق إلا ما أريد به وجه الله" (سیدمحمدجواد عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹)؛ از فقهای اهل سنت: (ابن حزم، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۰۷). بعضی نیز تصریح کرده‌اند عتق از عبادات محضه نیست (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۲۸۷).

برخی نیز عتق را عبادت نمی‌دانند (عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۷). شهید اول جانب مالی عتق را غالب بر جانب عبادی آن می‌شمرد (عاملی مکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۶).

## ۲-۷-۱. ارزیابی

در هر صورت، عتق - در یک معنا - از عبادات محسوب می‌شود؛ زیرا در آن قصد

قربت شرط است؛ چنان که گذشت «ما یشرط فیہ قصد القربه» سه قسم است: ۱. مناسک شرعی، ۲. تعبدیات مشروط به قصد قربت، ۳. معاملات مشروط به قصد قربت، و عتق از دسته سوم است؛ یعنی از عباداتی است که ماهیت معاملاتی دارد و ایقاع شمرده شده است.

## ۲-۸. وقف

برخی از فقها وقف را عبادت نامیده‌اند (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۳) و بسیاری از فقیهان قصد قربت را در وقف شرط کرده‌اند (تلعبری، ۱۴۱۰ق، ص ۶۵۵؛ شیخ طوسی، بی تا، ص ۵۹۶؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۹۶؛ سیوری، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۲۷۸؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۱۰ و ج ۲۱، ص ۸۰۷) این قول را به اکثر فقها نسبت می‌دهد. تعدادی از فقیهان نیز قصد تقرب را در آن شرط ندانسته‌اند (محقق حلی، ۱۳۸۹ق، ج ۲، ص ۲۱۵؛ عاملی مکی، بی تا، ج ۲، ص ۲۶۴؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۳۵۰). برخی از فقها وقف را از مصادیق صدقه شمرده‌اند (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، صص ۱۰۲-۱۰۴، سؤال ۴۱).

برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند وقف عبادت به معنای مصطلح (عبادت محض) نیست (قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۶۳؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۶۲). ایشان می‌نویسد: «ولیس هو کالعتق و الوقف و الوصیه لأن هذه لیست عبادة محضه».

## ۲-۸-۱. ارزیابی

کسانی که قصد قربت را در وقف شرط صحت می‌دانند، وقف را عبادت به معنای خاص (معاملات مشروط به قصد قربت) دانسته‌اند و کسانی که در وقف قصد قربت را شرط نکرده‌اند، وقف را عبادت به معنای خاص ندانسته‌اند، هرچند به معنای عام عبادت است؛ بدین معنا که می‌توان آن را با قصد قربت برای حصول ثواب انجام داد.

## ۲-۹. جهاد و امر به معروف و نهی از منکر

بسیاری از فقیهان، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را از ابواب عبادی شمرده‌اند

(ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۴۴؛ صدر، ۱۴۲۳ق، صص ۷۲۳ و ۷۲۴). آیت‌الله میانجی جهاد را بالاترین عبادت شمرده و قصد تقرب را در آن شرط دانسته است (احمدی میانجی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴). برخی از فقها تصریح کرده‌اند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر عبادت نیستند (عاملی مکی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۲۰، فائده ۲۸)، وی می‌نویسد: «لیس عبادة اجماعاً»؛ (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۹؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳).

برخی نیز آن را دو جنبه‌ای و دوغایتی شمرده‌اند؛ یعنی هم جنبه عبادی دارد و هم جنبه معاملی (عاملی مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳).

بعضی از فقها جهاد را از عباداتی دانسته‌اند که قصد قربت در آن معتبر نیست؛ ولی اگر با قصد قربت انجام شود، استحقاق ثواب دارد (کاشانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۶).

محمدحسین کاشف‌الغطاء جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را از عبادات به معنای عملی که در آن قصد قربت راجح است، دانسته است (۱۳۵۹ق، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۱۲).

شیخ محمد سند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را از آن قسم از عبادات می‌شمرد که هر چند قصد قربت در آنها شرط نیست، اگر مکلف آن را انجام ندهد، گناه کرده است (سند، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۲۵). چنان‌که گذشت این دسته از عبادات، واجبات کفایی هستند.

سؤال آن است که آیا این دو از عبادات هستند یا نه؟

پاسخ: جهاد و امر به معروف و نهی از منکر از عبادات به معنای عام هستند؛ یعنی اعمالی که در آنها قصد قربت رجحان دارد. اگر فقیهی تعریفش از عبادت به این وسعت باشد، این دو باب را می‌تواند در عبادات جای دهد؛ اما غالب فقیهان عبادات را به ما بیشتر فیہ التقرب معنی کرده‌اند؛ در نتیجه این دو باب در عبادات جای نمی‌گیرند.

برخی از فقیهان تلاش کرده‌اند به نحوی قرار گرفتن این دو باب در عبادات را توجیه کنند. شهید اول با اینکه عبادات را به فعل یا شبه فعلی که مشروط به قصد قربت است، تعریف می‌کند، اما این دو باب را جزو عبادات قرار می‌دهد، به این توجیه که جهاد دو حیثی است؛ حیث عبادی و حیث غیرعبادی. از حیث اینکه قابل امتثال و ثواب‌دهی است، عبادت است و از حیث اینکه موجب دفع ضرر و عزت اسلام و مسلمانان

می‌شود، قصد تقرب در آن شرط نیست؛ از این رو جزو عبادات نیست (عاملی مکی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۲).

## ۲-۹-۱. نقد و بررسی

دو حیثی کردن ابواب فقهی غالباً ناشی از عدم تعریف شفاف اصطلاحات و نداشتن معیار مشخص است.

با تعاریف هفت گانه و معیارهای چهار گانه که برای عبادات گفته شد جای هریک از ابواب عبادی روشن می‌شود.

با توجه به تعاریف و معیارهای بالا می‌گوییم اگر عبادت را به معنای اخص (مناسک شرعی) یا به معنای خاص (مایشرط فیه التقرب) بگیریم، جهاد و امر به معروف جزو عبادات نیستند؛ اما اگر به دو معنای عام (مایرجح فیه التقرب) یا اعم (مایمکن التقرب به) بگیریم، این دو باب از عبادات شمرده می‌شوند، همان‌طور که ابواب دیگری از معاملات و سیاست هم از عبادات شمرده خواهند شد و چون دو اصطلاح اول قابل دفاع هستند و سایر اصطلاحات عبادت دچار چالش‌اند، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر از عبادات به‌شمار نمی‌آیند.

بهرتر آن است جهاد و امر به معروف و نهی از منکر از مصادیق عبادات شمرده نشوند؛ زیرا اصطلاح غالب فقیهان در عبادات شرطیت قصد قربت است.

## ۲-۱۰-۱. نکاح

برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند نکاح و ازدواج عبادت (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۸۲). ایشان می‌نویسد: «و النکاح قد بیّننا استحبابه فیکون عبادة»؛ (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۶۵)، «النکاح من اعظم العبادات»؛ (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۱۲)؛ ایشان می‌نویسد: «لأنه فی نفسه عبادة»؛ از فقهای اهل سنت: (شرینی، ۱۳۷۷ق، ج ۳، ص ۱۴۰؛ دسوقی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۲؛ ابن‌نجیم مصری، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۳۶؛ عینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲۰، ص ۱۱۶)؛ وی می‌نویسد: «لأنه من العبادات حتی أنه أفضل من الصلاة النافلة»، یا نوعی از عبادات است (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق،

ج ۱۳، صص ۶۹ و ۸۶؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ص ۸۶؛ ایشان می‌نویسد: «و فيه شوب من العبادات المتلقاة من الشارع»؛ (نجفی، ۱۳۶۵: ج ۲۹، ص ۱۳۳؛ کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲). ایشان می‌نویسد: «النکاح بالعبادات انصب».

تعدادی از فقیهان، نکاح را عبادت نخوانده‌اند (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، صص ۲۲ و ۲۳)؛ ایشان می‌نویسد: «و الاجماع علی انه لیس عباده [بالمعنی الاخص]» و برخی آن را دووجهی دانسته‌اند؛ از جهتی عبادت و از جهتی معامله است (ابن‌عابدین، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳). نکاح عبادت به معنای خاص یعنی آنچه قصد قربت در آن شرط است، نیست، بلکه به معنای عام عبادت است؛ اما به این معنا تمام معاملات می‌توانند با قصد تقرب عبادت گردند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۲).

البته تفاوت نکاح با سایر معاملات این است که نکاح از امور توقیفیه است، نه از امور عقلائی که شارع آن را امضا کرده باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، صص ۱۶-۱۷) و هر فرع آن نیاز به نص و دلیل خاص دارد و نمی‌توان با بنای عقلا آن را تصحیح کرد؛ پس نکاح معاملات صحیح نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۳)؛ به عبارت دیگر «شارع به قدری قید و شرط به آن اضافه کرده که از معاملات خارج و مثل عبادات، توقیفی شده است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۱).

## ۲-۱۰-۱. نقد و بررسی

چنان که گذشت، نکاح از تعبدیات به معنای «مالایدرک ملاکه الواقعی» است، نه از عبادات به معنای «ما یشرط فیه قصد التقرب». بله، نکاح می‌تواند از عبادات به معنای اعم یعنی «مایمکن أن یتقرب به» باشد یا آن را عبارت به معنای عام (ما یرجح فیه التقرب) گرفت و این در صورتی است که نکاح را از واجبات کفایی برای حفظ نسل بدانیم. در نتیجه نکاح از تعبدیات است و از عبادات به معنای خاص به حساب نمی‌آید.

## ۲-۱۱. عده

برخی از فقیهان پیشین گفته‌اند عده (وفات و طلاق برای زن) از عبادات است (حلبی،

۱۳۸۷، ص ۳۱۳؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص ۳۸۶). عده‌ای از فقها با این نظر که عده عبادت است، مخالفت کرده و گفته‌اند عده متوقف بر قصد تقرب نیست. بله، آن را می‌توان از عبادات به معنای عام گرفت؛ یعنی آنچه را که می‌توان با قصد قربت اتیان کرد (عاملی مکی، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۳۵۳؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۵۴۴).

## ۲-۱۱-۱. ارزیابی

عده به معنای ششم از عبادات است؛ یعنی از واجبات است یا به معنای هفتم از عبادات است؛ یعنی مانند دیگر معاملات از عبادات به معنای اعم است؛ ولی به چنین معاملاتی که با قصد قربت انجام شوند، عبادت اصطلاحی گفته نمی‌شود و بر عبادی بودن آن فایده‌ای مترتب نیست؛ چون هر معامله‌ای بدین طریق عبادت می‌شود.

## ۲-۱۲. قضا و شهادت

برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند قضا و شهادت از عبادات هستند (عاملی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۰). برخی نیز آنها را از عبادات به معنای عملی که در آن قصد قربت راجح است، دانسته‌اند (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ج ۱، قسم ۱، ص ۱۱۳). میرزای نائینی قضا و شهادت را از عبادات به معنای وظایف تعبدی مکلفان که متوقف بر انشا نیست، گرفته است (آملی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸۱).

برخی از فقیهان اهل سنت معتقدند معنای عبادت در شهادت موجود است و استدلال کرده‌اند به آیه «و اقیموا الشهاده لله» (کاشانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۱۱)؛ چراکه قید «الله» عبادیت یک عمل را (به یک معنا در عبادت) می‌رساند.

بعضی از فقیهان نیز از قضا استشمام عبادت کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۵ق، ج ۴۰، ص ۵۱)، «بل لو قلنا بكون القضاء من العبادات كما عساه...»؛ (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۸).

## ۲-۱۲-۱. ارزیابی

در هر صورت، قضا و شهادت عبادت به معنای عام هستند (یعنی آنچه قصد قربت

در آن رجحان دارد و از واجبات کفایی است)، نه عبادت به معنای خاص (آنچه قصد قربت در آن شرط است).

## ۲-۱۳. وصیت

بسیاری از فقیهان وصیت را از عبادات نشمرده‌اند و برخی از آنان تصریح کرده‌اند که وصیت عبادت اصطلاحی نیست (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۶۲؛ کاشف‌الغطاء، علی، بی‌تا، ص ۱۲۸). برخی از فقیهان وصیت را عبادت خوانده‌اند (ابوالصلاح حلبی، ۱۳۸۷، ص ۳۶۴).

## ۲-۱۳-۱. ارزیابی

وصیت، عبادت به معنای عام (واجبات شرعی) است؛ اما از عبادات به معنای «ما یشرط فیہ قصد القربه» به حساب نمی‌آید.

## ۲-۱۴. جبهه

اکثر فقیهان جبهه را از مصادیق عبادت نام نبرده‌اند؛ اما برخی از فقیهان جبهه را از عبادات شمرده‌اند (کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ص ۱۴۰).

## ۲-۱۴-۱. ارزیابی

جبهه از عبادات اصطلاحی (ما یشرط فیہ قصد القربه) نیست؛ اما آن را عبادت به معنای واجبات (معنای ششم از عبادت) می‌توان به شمار آورد.

## ۲-۱۵. فضائل اخلاقی

غالب فقیهان فضائل اخلاقی را در زمره عبادات به شمار نیاورده‌اند؛ اما بعضی از فقیهان، فضایل اخلاقی را از عبادات شمرده‌اند (محقق اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۲۷). وی می‌نویسد: «فدلّت الآیة علی کون التقوی و الانفاق و کظم الغیظ و العفو عن الناس و الاحسان الذی یجده العقل و ینه الشارع، عبادات و قریات».

## ۲-۱۵-۱. ارزیابی

فضایل اخلاقی، عبادت اصطلاحی (آنچه صحت آن مشروط به قصد قرب است) نیست. بله، می‌توان آنها را عبادت به معنای اعم (ما می‌توان آن‌ها را تقریب بها) خواند؛ ولی در این اصطلاح خیلی از امور عبادت به شمار می‌آیند و دامنه عبادت بسیار گسترده می‌شود و بیشتر معاملات و سیاست‌ها را دربرمی‌گیرد.

## ۲-۱۶. عزاداری و ذکر فضائل اهل بیت علیهم‌السلام

فقیهان به عبادی بودن عزاداری و ذکر فضائل اهل بیت تصریح نکرده‌اند؛ ولی برخی از فقیهان متأخر، عزاداری و ذکر فضایل اهل بیت را از عبادات به معنای اعم شمرده‌اند (تبریزی، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۵).

این گونه اعمال با قصد قربت، عبادت به معنای اعم هستند؛ اما مشهور فقها عبادت را به ما یشرط فیه قصد القربه معنا کرده‌اند؛ بنابراین این دسته از افعال عبادت اصطلاحی نیستند.

## ۳. آثار مفهوم‌شناسی و مصداق‌شناسی عبادات در استنباط

عبادت یا معامله بودن، در استنباط تأثیر بسزایی دارد، به گونه‌ای که اگر به این تفاوت توجه نشود ضررهای بسیاری به کل فقه وارد می‌شود (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۰). پرسش آن است که مراد از عبادات کدام اصطلاح است تا در استنباط بدان توجه شود. آیا مراد از عبادات فقط مناسک پنج‌گانه عبادی است، یا تعبدیات مشروط به تقرب، یا معاملات مشروط به تقرب نیز هست یا معنای عام‌تری دارد و واجبات کفایی، یا کل واجبات، یا مطلوبات شرعی را نیز دربرمی‌گیرد؟

مهم‌ترین تفاوت‌های عبادات و معاملات در استنباط عبارت‌اند از: ۱-۲. توقیفی، تعبدی و تأسیسی بودن عبادات و عرفی، عقلایی و امضایی بودن معاملات؛ ۳-۴. صدور از شأن تبلیغ، دائمی و مولوی بودن خطاب در عبادات و ارشادی بودن در معاملات؛ ۵. وجود اصل بطلان در عبادات و اصل صحت در معاملات؛ ۶. دلالت فعل معصوم بر



استحباب در عبادات به خلاف معاملات؛ ۷. اقتضای بر مورد نص در عبادات و جواز تعدی در معاملات و ... .

مفهوم و مصادیق عبادات باید به روشنی تعیین شود تا بتوان استنباط درستی داشت. چنان که گذشت نگارنده عبادات به معنای اول و دوم را درست و سایر معانی را به دلیل خلط یا لغویت دچار چالش می‌داند؛ از این رو ویژگی‌های استنباطی عبادی بودن را - که در بالا اشاره شد - فقط در این دو اصطلاح جاری می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

نتایج به دست آمده از این تحقیق به شرح ذیل است:

۱. عبادت دارای اصطلاحات زیادی است. عبادت در احکام هفت اصطلاح دارد: مناسک شرعی، تعبدیات مشروط به قصد قربت، معاملات مشروط به قصد قربت، تعبدیات و معاملات مشروط به قصد تقرب، واجبات کفایی، کل واجبات، مطلوبات شرعی.
۲. غالباً اصطلاح عبادات با قریبات و تعبدیات خلط می‌شود. اگر تعبدی «ما لا یدرک ملاکه» باشد، عبادت مناسک شرعی باشد و قریبی «ما یشرط ما فیه القربة».
۳. (غیر از مناسک شرعی) باشد، این سه اصطلاح دارای سه معنای متفاوت می‌شوند؛ چنان که اگر عبادت «ما یشرط فیه قصد القربة» و قریبی «ما یمکن التقرب فیه» باشد، این دو اصطلاح نیز با هم متفاوت‌اند؛ اما اگر اصطلاح اعم در این سه مورد مد نظر باشد، این اصطلاحات با هم خلط می‌شوند.
۴. معیارهای عبادی بودن عبارت‌اند از: مناسک عبادی بودن، غرض اهم اخروی داشتن (شرطیت قصد تقرب از ناحیه شارع)، واجب بودن (رجحان قصد تقرب)، مطلوبیت شرعی داشتن (امکان قصد تقرب).
۵. دو نقد کلی به روش فقیهان در شمارش عبادات است:  
الف) داخل کردن غیر عبادات مانند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر، ضمن ابواب عبادی؛

ب) خارج کردن بعضی عبادات مانند صدقه، کفارات، نذر و عتق از باب‌های عبادی؛

۶. اکثر فقیهان در بیان مصادیق عبادت دچار چالش شده‌اند یا تفریط کرده و مصادیق کمی از اصطلاح مختار خود در عبادات را شمرده‌اند یا افراط کرده و مصادیق زیادتری را آورده‌اند، یا میان مصادیق اصطلاحات خلط کرده‌اند و برخی از مصادیق یک اصطلاح را به همراه برخی از مصادیق اصطلاح دیگر آورده‌اند.

۷. فقیهان برای عبادات مصادیق بسیاری را نام برده‌اند؛ در این میان، در مورد برخی از عبادات مانند صلوات، صوم، زکات، خمس و حج اتفاق نظر وجود دارد؛ اما سایر موارد اختلافی هستند، عباداتی همچون طهارت، اذان و اقامه، اضحیه، کفاره، صدقه، نذر، عهد و یمین، وقف، عتق، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، نکاح، عده، قضا و شهادت، حیوه، وصیت، فضایل اخلاقی، عزاداری.

۸. ویژگی‌های استنباطی عبادات - که عبارت‌اند از توقیفی، تبعدی، تأسیسی، مولوی، دائمی، صدور از شأن تبلیغ، اقتصار بر نص، اصل بطلان و استحباب فعل معصوم - فقط در معنای اول و دوم عبادات جاری می‌شوند.

## فهرست منابع

۱. آملی، میرزا محمدتقی. (۱۴۱۳ق). المكاسب و البيع. (تقرير درس آيت الله نائيني). قم: انتشارات اسلامي.
۲. آملی، میرزا محمدتقی. (۱۳۸۰). مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى. تهران: مؤلف.
۳. ابن حزم، علی بن احمد. (بی تا). المحلى. بی جا: دارالفکر.
۴. ابن حمزه، محمد بن علی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۵. ابن رشد الحفید. (۱۴۰۲ق). بداية المجتهد و نهاية المقتصد. بیروت: دار المعرفة.
۶. ابن عابدین، محمد امین. (۱۴۲۶ق). حاشية ردالمختار. بیروت: دار الفکر.
۷. ابن نجیم مصری، زین الدین. (۱۴۱۸ق). البحر الرائق. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۸. احمدی میانجی، علی. (۱۴۱۱ق). الاسیر فی الاسلام. قم: انتشارات اسلامي.
۹. اردبیلی، احمد. (بی تا). زبدة البیان. تهران: المكتبة الجعفرية.
۱۰. اشتهااردی، علی پناه. (۱۴۱۷ق). مدارک العروة. تهران: دارالاسوة.
۱۱. اصفهانی، محمدباقر. (وحدید بهبهانی). (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائرية. قم: مجمع الفکر الاسلامي.
۱۲. بحر العلوم، سیدمهدی. (۱۴۲۷ق). مصابيح الاحكام. قم: میثم تمار.
۱۳. بحرانی، یوسف. (بی تا). الحدائق الناضرة. قم: موسسه نشر اسلامي.
۱۴. بهسودی، سید محمد سرور. (۱۴۱۷ق). مصباح الاصول. (تقرير درس خارج آيت الله خوئی). قم: داوری.
۱۵. تبریزی، میرزا جواد. (بی تا). استفتاءات جدید. قم: بی جا.
۱۶. تلعبری، محمد. (شیخ مفید). (۱۴۱۰ق). المقنعة. قم: نشر اسلامي.

١٧. جوهرى، اسماعيل. (١٤٠٧ق). الصحاح. بيروت: دار العلم للملايين.
١٨. حكيم، سيد محسن. (١٤١٦ق). مستمسك العروه الوثقى. قم: مؤسسة دار التفسير.
١٩. حلبى، ابن زهرة. (١٤١٧ق). غنية النزوع. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٢٠. حلبى، ابوالصلاح. (١٣٨٧). الكافى فى الفقه. قم: بوستان كتاب.
٢١. حلبى، جعفر. (محقق حلبى). (١٣٨٩ق). شرايع الاسلام. نجف: مطبعه آداب.
٢٢. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى). (١٤١٠ق). نهاية الاحكام. قم: اسماعيليان.
٢٣. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى). (١٤١٣ق). قواعد الاحكام. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٢٤. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى). (١٤١٣ق). مختلف الشيعة. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٢٥. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى). (١٤١٤ق). تذكرة الفقهاء. قم: آل البيت عليهم السلام.
٢٦. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى). (١٤٢٠ق). تحرير الاحكام الشرعية. قم: موسسه الامام الصادق عليه السلام.
٢٧. حلبى، محمد بن حسن (فخرالمحققين). (١٣٨٧ق). ايضاح الفوائد. قم: اسماعيليان.
٢٨. خضرى بك، محمد. (١٩٩٢م). تاريخ التشريع الاسلامى. بيروت: دارالفكر العربى.
٢٩. خمينى، سيد روح الله. (١٤١٥ق). مناهج الوصول الى علم الاصول. قم: موسسه تنظيم نشر و آثار امام خمينى عليه السلام.
٣٠. خوئى، سيدابوالقاسم. (١٤١٨ق). موسوعة الامام الخوئى. قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئى.
٣١. دسوقى، محمد. (١٤١١ق). مقدمة فى دراسة الفقه الاسلامى. دوحه: دارالثقافة.
٣٢. زبيدى، سيدمحمد مرتضى. (١٤١٤ق). تاج العروس. بيروت: دار الفكر.
٣٣. سبحانى، جعفر. (١٤٢٣ق). دراسات موجزة فى الخيارات و الشروط. المركز العالمى للدراسات الاسلامية.
٣٤. سبحانى، جعفر. (١٤٢٤ق). الحج فى الشريعة الاسلامية الغراء. قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام.

٣٥. سبحاني، جعفر. (١٤٢٤ق). الزكاة في الشريعة الإسلامية الغراء. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
٣٦. سبحاني، جعفر. (١٤٢٤ق). المواهب في تحرير احكام المكاسب. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.
٣٧. سيزواري، سيد عبدالاعلى. (١٤١٣ق). مهذب الاحكام (چاپ چهارم). بيروت: المنار.
٣٨. سرخسى، محمد بن احمد. (١٤١٤ق). المبسوط. بيروت: دار المعرفة.
٣٩. سند، محمد. (١٤٢٣ق). سند العروة الوثقى. كتاب الحج. بيروت: مؤسسة ام القرى.
٤٠. سيد سابق. (١٤١١ق). فقه السنة. قاهره: دار الفتح للاعلام العربى.
٤١. سيد مرتضى. (١٩٩٧م). المسائل الناصريات. تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامية.
٤٢. سيورى، مقداد بن عبدالله. (١٤٠٤ق). التنقيح الرائع. مكتبة آية الله المرعشى عليه السلام.
٤٣. شريينى، محمد. (١٣٧٧ق). مغنى المحتاج. بيروت: دار احياء التراث العربى.
٤٤. صدر، سيد محمد باقر. (١٤٢٣ق). الفتاوى الواضحة (چاپ اول). قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.
٤٥. صدر، سيد محمد باقر. (١٤٠٦ق). دروس في علم الاصول. بيروت: دارالكتاب اللبنانى.
٤٦. طباطبايى، سيدعلى. (١٤١٢ق). رياض المسائل. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٤٧. طوسى، محمد. (شيخ طوسى). (بى تا). النهاية. قم: قدس محمدى.
٤٨. عاملى مكى، محمد (شهيد اول). (١٤٠٣ق). القواعد و الفوائد. قم: مكتبة المفيد.
٤٩. عاملى مكى، محمد (شهيد اول). (١٤١٤ق). غاية المراد. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٥٠. عاملى مكى، محمد (شهيد اول). (بى تا). الدروس الشرعية. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
٥١. عاملى، زين الدين (شهيد ثانى). (١٤١٣ق). مسالك الافهام. قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
٥٢. عاملى، زين الدين (شهيد ثانى). (١٤٢٢ق). حاشية شرائع الاسلام. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٥٣. عاملى، زين الدين (شهيد ثانى). (بى تا). روض الجنان. قم: آل البيت عليه السلام.
٥٤. عاملى، سيد محمد. (١٤١٠ق). مدارك الاحكام. قم: آل البيت عليه السلام.

۵۵. عاملی، سید محمد جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۵۶. علوی، سید عادل. (۱۴۲۱ق). القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد. قم: مكتبة آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۵۷. العینی، محمود بن احمد. (۱۴۲۱ق). عمدة القاری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار الكتب العلمية.
۵۸. فاضل هندی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). كشف اللثام. قم: انتشارات اسلامی.
۵۹. قمی، سید تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین. قم: قلم الشرق.
۶۰. قمی، میرزا ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. تهران: موسسه كیهان.
۶۱. كاشانی، ابوبكر. (۱۴۰۹ق). بدائع الصنائع. پاکستان: المكتبة الحبيبية.
۶۲. كاشانی، ملا حبيب الله. (۱۴۰۴ق). مستقصى مدارك القواعد. قم: چاپخانه علمیه.
۶۳. كاشف الغطاء، جعفر. (بی تا). كشف الغطاء (طبع قديم). اصفهان: انتشارات مهدي.
۶۴. كاشف الغطاء، علی بن محمد رضا. (بی تا). باب مدينه العلم. نجف: مؤسسه كاشف الغطاء.
۶۵. كاشف الغطاء، محمد حسين. (۱۳۵۹ق). تحرير المجلة. نجف: المكتبة المرتضوية.
۶۶. كاشف الغطاء، محمد حسين. (بی تا). سؤال و جواب. نجف: مؤسسه كاشف الغطاء.
۶۷. كركی، علی بن حسين. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد. قم: آل البيت عليهم السلام.
۶۸. كاشف الغطاء، عباس بن حسن. (بی تا). الفوائد الجعفرية. نجف: مؤسسه كاشف الغطاء.
۶۹. گرجی، ابولقاسم. (۱۴۲۱ق). تاريخ فقه و فقها (چاپ سوم). تهران: سمت.
۷۰. مراغی، سید میر عبدالفتاح. (۱۴۱۷ق). العناوين الفقيهه. قم: انتشارات اسلامی.
۷۱. مكارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۴ق). كتاب النكاح. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب عليه السلام.
۷۲. مكارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). حيله های شرعی و چاره جویی های صحیح. قم: مدرسه الامام امیر المؤمنین عليه السلام.
۷۳. نجفی خوانساری، موسی. (۱۴۱۸ق). منية الطالب. (تقرير درس محقق نائینی). قم: مؤسسة

النشر الاسلامى.

٧٤. نجفى، محمدحسن. (١٣٦٥). جواهر الكلام. تهران: دارالكتب الاسلامية.

٧٥. نراقى، ملا احمد. (١٤١٥ق). مستند الشيعة. قم: آل البيت عليه السلام.

٧٦. يزدى، سيدمحمد كاظم. (١٤٢١ق). حاشية المكاسب. قم: اسماعيليان.

## References

1. Ahmadi Mianji, A. (1411 AH). *Al-Asir Fi al-Islam*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
2. Alavi, S. A. (1421 AH). *Al-Qawl al-Rashid fi al-ijtihad va al-Taqlid*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi School. [In Arabic]
3. Al-Eini, M. (1421 AH). *Umdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]
4. Ameli Maki, M. (Shahid Awal). (n.d.). *Al-Durus al-Shariah*. Qom: Islamic Publishing Institute.
5. Ameli Maki, Muhammad (Shahid Awal). (1403 AH). *Al-Qawa'id va al-Fawa'id*. Qom: Al-Mufid School. [In Arabic]
6. Ameli Maki, Muhammad (Shahid Awal). (1414 AH). *Qayat al-Murad*. Qom: Publications of the Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
7. Ameli, S. M. (1410 AH). *Madarik al-Ahkam*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
8. Ameli, S. M. J. (1419 AH). *Miftah al-Kiramah*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
9. Ameli, Z. (Shahid Thani). (1413 AH). *Masalik al-Afham*. Qom: Mu'asisah al-Ma'arif al-Islamiyah. [In Arabic]
10. Ameli, Z. (Shahid Thani). (1422 AH). *Hashiyah Shara'e al-Islam*. Qom: Islamic Propaganda Office Publications. [In Arabic]
11. Ameli, Z. (Shahid Thani). (n.d.). *Rawdh al-Janani*. Qom: Alulbayt.
12. Amoli, M. T. (1380 AP). *Misbah al-Huda fi Sharh al-Urwat al-Wothqa*. Tehran: Mu'alif. [In Persian]
13. Amoli, M. T. (1413 AH). *Al-Makasib va al-Bay'*. (Ayatollah Naeini's lesson report). Qom: Eslami Publications. [In Arabic]
14. Ardabili, A. (n.d.). *Zubdah al-Bayan*. Tehran: Al-Jaafariyah Library.
15. Bahr al-Ulum, S. M. (1427 AH). *Masabih al-Ahkam*. Qom: Meysam Tamar. [In Arabic]
16. Bahrani, Y. (n.d.). *Al-Hada'iq al-Nazirah*. Qom: Islamic Publishing Institute.

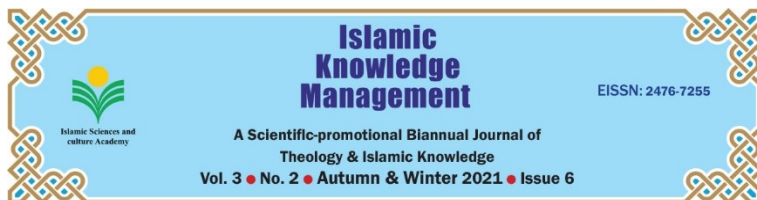


17. Behsudi, S. M. S. (1417 AH). *Misbah al-Osul*. (Ayatollah Khomeini Kharif Fiqh Lesson). Qom: Davari. [In Arabic]
18. Dasoughi, M. (1411 AH). *Mughadamah fi Dirasat al-Fiqh al-Islami*. Doha: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]
19. Eshtehardi, A. P. (1417 AH). *Madarik al-Urwat*. Tehran: Dar al-Uswah. [In Arabic]
20. Fadhil Hindi, M. (1416 AH). *Kashf al-Letham*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
21. Gorji, A. (1421 AH). *History of jurisprudence and jurists*. (3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Samt. [In Arabic]
22. Hakim, S. M. (1416 AH). *Al-Urwa Al-Wothqa*. Qom: Mu'asisah Dar al-Tafsir. [In Arabic]
23. Halabi, A. (1387 AP). *Al-Kafi fi Al-Fiqh*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
24. Halabi, I. Z. (1417 AH). *Qaniyah al-Nozou'*. Qom: Imam Al-Sadiq Institute. [In Arabic]
25. Heli, H. (Allama Heli). (1410 AH). *Nahayat al-Kalam*. Qom: Esmailian. [In Arabic]
26. Heli, H. (Allama Heli). (1413 AH). *Mukhtalaf al-Shia*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
27. Heli, H. (Allama Heli). (1413 AH). *Qawa'id al-Ahkam*. Qom: Islamic Publications Institute. [In Arabic]
28. Heli, H. (Allama Heli). (1414 AH). *Tadhkirah al-Foqaha*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
29. Heli, H. (Allama Heli). (1420 AH). *Tahrir al-Ahkam al-Shariah*. Qom: Imam Al-Sadiq Institute. [In Arabic]
30. Heli, J. (Mohaghegh Heli). (1389 AH). *Sharaye' al-Islam*. Najaf: Adab Publications. [In Arabic]
31. Heli, M. (Fakhr al-Muhaqiqin). (1387 AH). *Izah al-Fawa'id*. Qom: Esmailian. [In Arabic]

32. Ibn Abedin, M. A. (1426 AH). *Hashiyah Rad al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
33. Ibn Hamza, M. (1408 AH). *Al-Wasilah*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
34. Ibn Hazm, A. (n.d.). *Al-Mahali*. Dar al-Fikr.
35. Ibn Najim Mesri, Z. (1418 AH). *Al-Bahr al-Ra'iq*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyeh. [In Arabic]
36. Ibn Rushd Al-Hafid. (1402 AH). *Bidayah al-Mujtahid va Nahayah al-Muqtasid*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]
37. Isfahani, M. B. (Behbahani, V). (1415 AH). *Al-Fawa'id al-Ha'eriyah*. Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
38. Johari, E. (1407 AH). *Al-Sahah*. Beirut: Dar Al-Ilm le Al-Mala'in. [In Arabic]
39. Karaki, A. (1414 AH). *Jame' al-Maqasid*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
40. Kashani, A. (1409 AH). *Bada'e al-Sana'e*. Pakistan: Al-Maktabah Al-Habibiya. [In Arabic]
41. Kashani, M. H. (1404 AH). *Mustaqsa Madarik al-Qawa'id*. Qom: Ilmiyah Printing House. [In Arabic]
42. Kashif al- Ghitta ', A. (n.d.). *Al-Fawa'id al-Jafariah*. Najaf: Kashif Al- Ghitta Institute.
43. Kashif al- Ghitta ', A. (n.d.). *Bab Madinah al-Ilm*. Najaf: Kashif Al- Ghitta institute.
44. Kashif al- Ghitta ', M. H. (n.d.). *Questions and answers*. Najaf: Kashif Al- Ghitta Institute.
45. Kashif al- Ghitta ', M. M. (1359 AH). *Tahrir al-Majalah*. Najaf: Mortazavi Library. [In Arabic]
46. Kashif al-Ghitta ', J. (n.d.). *Kashf al-Ghitt'a*. (old print). Isfahan: Mahdavi Publications.
47. Khezri Beck, M. (1992). *Tarikh al-Tashri' al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi.

48. Khoei, S. A. (1418 AH). *Encyclopaedia of Imam Khoei*. Qom: Imam Al-Khoei's Works Revival Institute. [In Arabic]
49. Khomeini, S. R. (1415 AH). *Manahij al-Vosul ila Ilm al-Usul*. Qom: Institute for Publishing and Works of Imam Khomeini. [In Arabic]
50. Makarem Shirazi, N. (1424 AH). *Kitab al-Nikah*. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School Publications. [In Arabic]
51. Makarem Shirazi, N. (1428 AH). *Sharia tricks and correct solutions*. Qom: School of Imam Amir al-Mo'menin. [In Arabic]
52. Maraghi, S. M. (1417 AH). *Al-Anawin al-Faqihah*. Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
53. Najafi Khansari, M. (1418 AH). *Maniyah al-Talib*. (Mohaghegh Naeini transcriptions). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
54. Najafi, M. H. (1365 AP). *Jawahir al-Kalam*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
55. Naraqji, M. A. (1415 AH). *Mustanad al-Shia*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
56. Qomi, M. A. (1413 AH). *Jame' al-Shatat fi Ujubah al-Su'alat*. Tehran: Keyhan Institute. [In Arabic]
57. Qomi, S. T. (1426 AH). *Mabani Minhaj al-Saleheen*. Qom: Qalam al-Sharq. [In Arabic]
58. Sabzevari, S. A. (1413 AH). *Muhadab al-Ahkam*. (4<sup>th</sup> ed.). Beirut: Al-Manar. [In Arabic]
59. Sadr, S. M. B. (1406 AH). *Durous fi Ilm Ilm al-Usul*. Beirut: Dar al-kitab al-Lubnani. [In Arabic]
60. Sadr, S. M. B. (1423 AH). *Al-Fatwa al-Wazihah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Markaz al-Abhath va al-Dirasat al-Takhasusiyah le al-Shahid al-Sadr. [In Arabic]
61. Sanad, M. (1423 AH). *Sanad al-Urwat al-Wothqa. Kitab al-Hajj*. Beirut: Umm al-Qura Institute. [In Arabic]
62. Sarakhsi, M. (1414 AH). *al-Mabsut*. Beirut: Dar Al-Ma'rifah. [In Arabic]

63. Sayyid Murtadha. (1997). *al-Masa'il Naseriat*. Tehran: Rabitah al-Thaqafah va al-Alaghat al-Islamiyah.
64. Sayyid Sabiq. (1411 AH). *Fiqh al-Sunnah*. Cairo: Dar al-Fath le Al-A'alam al-Arabi. [In Arabic]
65. Sherbini, M. (1377 AH). *Mughni al-Muhtaj*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
66. Sivari, M. (1404 AH). *Al-Tanqih al-Ra'e*. Maktab Ayatollah Al-Marashi. [In Arabic]
67. Sobhani, J. (1423 AH). *Dirasat Mujizah fi al-Khiarat va al-Shorout*. The World Center for Islamic Studies. [In Arabic]
68. Sobhani, J. (1424 AH). *Al-Mawaheeb Fi Tahrir Ahkam Al-Makasib*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
69. Sobhani, J. (1424 AH). *Al-Zakat fi al-Shariah al-Islamiyah Al-Ghara*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
70. Sobhani, J. (1424 AH). *Hajj fi al-Shariah al-Islamiyah Al-Ghara*. Qom: Imam Sadegh Institute. [In Arabic]
71. Tabatabaei, S. A. (1412 AH). *Riyadh al-Masa'il*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
72. Tabrizi, M. J. (n.d.). *New religious questions*. Qom.
73. Tal Akbari, M. (Sheikh Mofid). (1410 AH). *Al-Muqni'ah*. Qom: Eslmi Publications. [In Arabic]
74. Tusi, M. (Sheikh Tusi). (n.d.). *Al-Nahayah*. Qom: Quds Mohammadi.
75. Yazdi, S. M. K. (1421 AH). *Hashiyah al-Makasib*. Qom: Esmailian. [In Arabic]
76. Zobeidi, S. M. M. (1414 AH). *Taj al-Arous*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]



## The Semantic Course of the Word "Martyrdom" in the Qur'an

Almas Eslami<sup>1</sup>

Received: 13/12/2021

Accepted: 30/01/2022

### Abstract

Martyrdom and seeking martyrdom are among the issues and problems of the Qur'an and Hadith and one of the important principles and necessities of the religion of Islam that must be properly identified. The best source for identifying the origin of the nature and characteristics of martyrdom is to study and discover its aspects and angles in the Qur'an and narratives. Understanding the secrets and ways of martyrdom is necessary to show the path of martyrdom. Examining the semantic field of the word martyrdom and its semantic course in the texts of Jahiliyah (age of ignorance before the emergence of Islam) and the Qur'an, shows that the word martyrdom is literally the same as the original meaning and the term martyrdom after the revelation of the Qur'an has been expanded and promoted. Examining the root derivatives of "martyrdom" with the concept of being killed in the way of God shows that this word retains its basic meaning (in Persian) "presence", "perception of presence", "observation", "witness" and "testimony" and has entered the semantic system of the Qur'an with semantic elements with positive value in the course of its semantic evolution. In other words, it can be said that although the concept of "Shahada (in Arabic شَهَادَة)" derivatives was well known to the Arabs of that age, it was used as the meaning of being killed in the way of God, according to which it could ensure human happiness. This study seeks to answer the question of the semantic course of the word "martyrdom" in the Holy Qur'an, and then to examine the constructive semantic elements of "martyr and martyrdom".

### Keywords

Course, semantics, Qatil fi Sabil Allah, jihad, martyr and martyrdom.

---

1. PhD in Qur'anic and Hadith Sciences, Qom, Iran.

almas52@chmail.ir.

\* Eslami, A. (1400 AP). The Semantic Course of the Word "Martyrdom" in the Qur'an. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 98-136. DOI:10.22081/jikm.2022.62671.1068

---

## سیر معنایی واژه شهادت در قرآن

الماس اسلامی<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۲

### چکیده

شهادت و شهادت‌طلبی از موضوعات و مسائل قرآنی و حدیثی و از اصول مهم و ضروریات دین اسلام است که باید به‌درستی شناخته شود. بهترین منبع برای شناسایی منشأ ماهیت و ویژگی‌های شهادت، بررسی و کشف ابعاد و زوایای آن در قرآن و روایات است. درک رازها و راه و رسم شهادت برای نمایش طریقه شهادت‌طلبی ضروری و لازم است. بررسی حوزه معنایی واژه شهادت و سیر معنایی آن در متون جاهلی و قرآن، نشان‌دهنده آن است که واژه شهادت از نظر لغوی همان معنای اولیه است و شهادت اصطلاحی بعد از نزول قرآن از توسیع و ترفیع معنایی برخوردار شده است. بررسی مشتقات ریشه «شهادت» با مفهوم کشته‌شده در راه خدا نشان می‌دهد این واژه با حفظ معنای اساسی «حضور»، «ادراک حضور»، «مشاهده»، «شاهد» و «گواهی» و با عناصر معنایی با بار ارزشی مثبت در سیر تکامل معنایی خود وارد نظام معنایی قرآن شده است؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت هرچند مفهوم مشتقات «شهد» نزد عرب آن روز کاملاً شناخته‌شده بود، معنای کشته‌شده در راه خدا را پیدا کرد که براساس متعلق آن می‌توانست سعادت انسان را تأمین کند. این پژوهش درصدد است تا ضمن پاسخ به سؤال سیر معنایی شهادت در قرآن کریم، در ادامه عناصر سازنده معنایی شهید و شهادت را بررسی کند.

### کلیدواژه‌ها

سیر، معناشناسی، قتل فی سبیل الله، جهاد، شهید و شهادت.

almas52@chmail.ir

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، قم، ایران.

## مقدمه

شهادت و شهادت‌طلبی از موضوعات و مسائل قرآنی و حدیثی و از اصول مهم و ضروریات دین اسلام است که باید به‌درستی شناخته شود. بهترین منبع برای شناسایی منشأ ماهیت و ویژگی‌های شهادت، بررسی و کشف ابعاد و زوایای آن در قرآن است. درک رازها و راه و رسم شهادت برای نمایش طریقه شهادت‌طلبی ضرورت و لازم است.

از جمله مباحثی که همواره ذهن قرآن‌پژوهان را به خود مشغول کرده، بحث معناشناسی است (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۱). بحث معناشناسی هرچند از دیرباز نزد مسلمانان شناخته شده بود، اما در دوران حاضر، با توجه به گسترده‌گی مباحث زبان‌شناسی، عمق و گسترش خاصی یافته و منجر به کشف زوایای پنهان واژه‌های زبان عربی و قرآن شده است.

هدف این تحقیق «سیر تطور معنایی شهادت در قرآن کریم» و شناخت ادبیات و پیشینه این موضوع و بررسی علمی دقیق‌تر است که آیا شهادت قرآنی با همان معنای لغوی در قرآن به کار برده شده‌اند یا تحولاتی در آنها پدید آمده است و بر فرض وجود تحوّل و تطوّر در معانی، آیا جزئی از معنا را شامل می‌شوند یا قرآن معانی کاملاً تازه‌ای بر اندام این واژگان پوشانده که تا پیش از آن در قاموس لغت عرب سابقه نداشته است. به منظور تبیین مفهوم «شهادت» در نظام معنایی قرآن کریم و دستیابی به گونه‌های مختلف معنایی در ساختار فعلی، اسمی، مصدری و... در قرآن با تلفیقی از روش‌های مختلف از جمله روش تاریخی-توصیفی و روش زمینه‌یابی و روش اسنادی<sup>۱</sup> و کتابخانه‌ای پرداخته می‌شود.

بر این اساس روش انجام این تحقیق، توصیفی-تحلیلی است که مفهوم واژه «شهادت» را در زبان عربی قبل از نزول قرآن، به‌ویژه شعر جاهلی بررسی می‌کند تا معلوم گردد آیا واژگان قرآنی همچنان به معنای گذشته خود در زبان عربی جاهلی به

1. documentary method.

کار رفته‌اند یا تغییر کرده‌اند و تبدیل به «اصطلاح» شده‌اند و در وضعیت دوم، این تغییرات به چه شکلی است.

### ۱. پیشینه تحقیق

تحقیقات گسترده‌ای برای روشن کردن ابعاد مفهوم شهادت به صورت کلی و جزئی انجام شده است. با مراجعه به مراکز علمی و تحقیقاتی و بررسی مستندات موجود، برای تحقیق «سیر معنایی شهادت در قرآن کریم» تحقیق مشابه یافت نشد؛ هرچند برخی مطالب موجود در کتاب‌ها، مقالات و تحقیقات و پایان‌نامه‌ها برای غنای این تحقیق قابل استفاده و استنادند که محقق در تبیین مسئله از آنها بهره گرفته است.

دانشمندان اسلامی کتاب‌هایی را در این خصوص تألیف و علمی مانند مفردات قرآن و وجوه و نظایر برای تبیین هرچه بیشتر واژگان قرآنی پدید آمد. یکی از واژگان قرآنی که مورد توجه این دانشمندان قرار گرفته است، کلمه «شهادت» است که در عرف فرهنگ اسلامی امروز به معنای «کشته‌شده در راه خدا» است و بیشتر آثاری که در خصوص کلمه شهادت در قرآن کریم تألیف شده است، به توضیح همین معنا پرداخته‌اند و معنای اصلی این کلمه کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با بررسی منابع مختلف علوم قرآن، تفسیر و لغت و مراجعه به کتاب‌های مفردات و وجوه و نظایر، ضمن دقت در وجوه مختلف معنایی کلمه «شهادت» در قرآن کریم، درصدد کشف معنای اصلی این کلمه و متمایز ساختن آن از معنای عرفی آن است.

### ۲. مبانی نظری تحقیق

زبان، هماهنگ با فرهنگ‌ها پویایی و قدرت تحول دارد؛ برخی از واژه‌ها در گذر زمان و متأثر از تحولات اجتماعی و فرهنگی از معانی نخستین خود فاصله گرفته‌اند و در مفاهیمی دیگر یا مفاهیمی که از نظر گستره مفهومی با معنای نخست ارتباط دارد، به کار رفته‌اند (نصیری، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).



بی تردید ظواهر لغت و کلام با گذشت زمان و در نتیجه عوامل تأثیرگذار لغوی، فکری و اجتماعی تطور و دگرگونی می‌یابد. گاه معنای ظاهری در عصر صدور حدیث متفاوت با معنای ظاهر در عصر شنیدن حدیث است؛ یعنی عصری که به آن حدیث قرار است عمل شود (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۸۶).

گفتنی است گاهی گذر زمان، دگرگونی‌هایی را در ظهورات عرفی و دلالت‌های تصویری و تصدیقی پدید می‌آورد که در بسیاری از اوقات به فهم نادرست می‌انجامد؛ از این رو باید مفاهیم و ظهورات واژگان در فرهنگ آن روز مسلمانان به‌درستی بررسی شود. این بحث هرچند از دیرباز نزد مسلمانان شناخته شده بود، در دوران حاضر، با توجه به گستردگی مباحث زبان‌شناسی، عمق و گسترش خاصی یافته و منجر به کشف زوایای پنهان واژه‌های زبان عربی و قرآن شده است.

بررسی زبان قرآن در ابعاد مختلف آن، از دیرباز یکی از دغدغه‌های دانشمندان مسلمان بوده است. بررسی اعراب کلمات قرآنی و توجیه آنها، بررسی معانی لغوی و مجازی مفردات قرآنی و ریشه‌یابی آنها، سابقه‌ای به قدمت ظهور قرآن دارد. در کنار این بررسی‌ها، اما در گستره‌ای کمتر، بررسی مسیر تغییرات معنایی الفاظ قرآنی نسبت به دوره ماقبل خود یعنی دوران جاهلیت و به اصطلاح «تغییر معنایی» است.

نخستین گام در فهم و تفسیر هر سخنی، از جمله قرآن به‌عنوان سخن خداوند، آگاهی از مفاد و مفهوم واژه‌های به‌کاررفته آن است که آیا خداوند در قرآن برای ارائه پیام‌ها و مقاصد خود، واژه‌های عصر نزول را در همان معانی رایج و متعارف خود به کار گرفته یا اینکه آنها را در معانی جدیدی به کار برده است. تا مرز و محدوده هر واژه مشخص و ظرایف و ریزه‌کاری‌های آن آشکار گردد و از آمیختن مفاد واژه‌ها به یکدیگر و سطحی‌نگری در فهم مراد خداوند جلوگیری شود.

از آنجا که نخستین سطح در معناشناسی هر متن، شناخت معنای مفردات و واژگان آن است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۹) و هر کلام از کلمه تشکیل می‌شود و هر کلمه دارای معنا و مفهوم خاصی است، شرط لازم برای فهم مفاد هر کلامی، آگاهی از معانی و مفاهیم کلمات و مفردات آنها است؛ بر این اساس مفسر باید از مفاهیم مفردات قرآن حتی از

معانی حروف آنها آگاه باشد و با توجه دقیق به ویژگی‌های مفهومی هر واژه قرآنی به تفسیر آیات پردازد. رشیدرضا می‌نویسد: «یک مفسر نباید تنها به اقوال مختلف اکتفا کند، بلکه باید استعمال الفاظ قرآن را در نظر بگیرد و این اولین مرتبه از نیازهای یک مفسر است» (رشیدرضا، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۲۱).

مفسران و محققان اجماع دارند برای فهم، تفسیر و شناخت معنای واژه‌های قرآن باید به منابع اصلی و مصادر آنها که بتواند معنای واژه‌های قرآن در عصر نزول را برای ما بیان کند، مراجعه کرد. مهم‌ترین منابعی که این رسالت را بر عهده دارند، عبارت‌اند از: ۱. قرآن، ۲. روایات، ۳. شعر، ۴. فرهنگ عرب.

## ۲-۱. قرآن کریم

یکی از راه‌های پی‌بردن به معانی و کاربردهای واژگان قرآنی، بررسی موارد کاربرد آنها در خود قرآن کریم است که با روشن شدن معنای «اساسی» و «نسبی» واژه‌ای معین و نمایان شدن ابعاد مفهومی آن از منظر قرآن، زمینه و فضای مناسبی برای فراهم آوردن واژه‌های متناظر ایجاد می‌شود و با گردآوری کلماتی که به نحوی مفاهیم آنها با مفهوم واژه مورد نظر در یک «میدان معنایی» مرتبط است و بررسی ارتباطات آنها با یکدیگر، امکان استخراج آیات مرتبط از قرآن فراهم می‌شود.

## ۲-۲. روایات پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام

روایات پیامبر ﷺ خود بخشی از فرهنگ زمان نزول است؛ چراکه طبق بیان آیات قرآن، پیامبر ﷺ معلّم و مبین قرآن است؛ بنابراین یکی از راه‌های دستیابی به معنای واژه‌های قرآن، بهره‌گیری از بیانات آن حضرت و به تبع آن ائمه اطهار علیهم‌السلام در تفسیر واژه‌ها است (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴). طبیعی است معصومان علیهم‌السلام از واژه‌های به‌کاررفته در احادیث، همان معنای رایج عصر خویش را اراده کرده‌اند؛ بنابراین التزام به مفاهیم روایت، مبتنی بر سایر روایات و بار معنایی عصر صدور حدیث خواهد بود (دلبری، ۱۳۹۱).

## ۲-۳. شعر

از مهم‌ترین منابعی که علمای عرب در شکل‌گیری قواعد زبان عربی به آن اعتماد و استشهاد کرده‌اند، شعر است. شعر در ابتدای امر تنها برای توضیح دلالت‌های برخی الفاظ قرآن بود. سپس این امر گسترش یافت و شعر نه تنها ماده‌ای برای استشهاد در بررسی‌های صرفی، نحوی و دلالتی گردید، بلکه ماده‌ای برای استشهاد در تمام جوانب سیاسی، تاریخی، اقتصادی و اجتماعی زبان عربی به شمار آمد و همراه با آن در استشهاد در میدان لغت، منابع دیگری نیز وارد شد که از مهم‌ترین آنها قرآن کریم، سپس نثر عرب و حدیث نبوی است (جمعه، ۱۹۸۰م، ص ۳۰۷).

## ۲-۴. فرهنگ‌های واژگان عربی

هدف از شناسایی معنای واژه‌ها در عصر نزول قرآن این است که معانی مستحده که بر اثر تطور دلالت الفاظ و جمله‌ها در جریان تحولات فرهنگی و اجتماعی پدید می‌آیند، موجب گمراهی انسان نگردند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۹).

برای فهم معنای «شهادت» در قرآن، اولین اقدام رجوع به کهن‌ترین کاربردها و تفسیرها از این واژه است تا از طریق آن، فهم دقیق‌تری از معنای آن به لحاظ تاریخی و نزدیک به عصر نزول قرآن حاصل شود. علاوه بر آن در کنار کشف معنای واژگانی در بستر تاریخی و نزد لغت‌پژوهان عرب، رجوع به لغت‌پژوهان قرآنی نیز امری ضروری است که کاربرد معنایی این واژه را در متن قرآن بررسی و دامنه معنای کاربردی آن را بیان کنند.

فرهنگ‌های معتبر واژگان عربی یکی از منابع لغوی واژه‌های قرآن به شمار می‌آیند؛ زیرا این فرهنگ‌ها بعد از پیدایش اسلام و نزول قرآن تدوین شده‌اند و به‌طور طبیعی از فرهنگ قرآنی متأثرند (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۹۲)؛ چراکه هدف اساسی مؤلفان آنها روشن کردن معنای واژگان قرآن است و اگر سخن نهایی را نگفته باشند، بی‌گمان بسیاری از زوایای آن را شرح داده‌اند (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، صص ۲۹۸-۲۹۹).

### ۳. سیر معنایی واژه «شهادت» در قرآن

در صدر اسلام جایگاه عالی شهادت، در پرتو گفتار و رفتار پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله برای مسلمانان آشکار و عموم صحابه و پیروان رسول خدا صلی الله علیه و آله قداست و حرمت و ارزش بی حد و حصر شهادت واقف و با امتیازات و فضایل شهید آشنا بودند. شهادت سبب گردید محور و معیار سنجش و ارزیابی سایر کارهای خوب شود. برای ترغیب و تشویق مسلمانان در انجام اعمال صالح و آمادگی جهت تحمل سختی‌ها و مشکلات در راه حق، برخی از آن کارها با شهید و شهادت پیوند خورد. تبیین اهمیت و ارزش بسیاری از کارها با برقراری ارتباطات و مناسبات گوناگون بین آن کارها و شهادت انجام گردید. جایگاه شناخته شده و پذیرفته شده شهادت و شهادت طلبی، عامل نشان دادن درستی و اعتبار برخی اعمال گشت.

شان نزول و سیاق و محتوای بعضی از آیات که کلمه شهید و شهادت در آنها آمده است، نشان دهنده آن است که بحث کشته شدن در سوره‌های مدنی ذکر شده که می توان گفت در سال نخست هجرت یا سال دوم بیان شده و شهید در احکام فقهی مفهومی دارد که نباید این قوانین را با آن مقام معنوی شهید در قرآن خلط کرد؛ ولی آنچه مشخص است اینکه این واژه از غزوات پیامبر شکل گرفته و عنوان شده است؛ ولی با توجه به سوره‌های مدنی می توان این نظریه را داد که پیش از این سوره بقره و آل عمران این معنا و حتی زمانی که برخی در مکه به شهادت رسیدند، متداول نبوده است و البته این را نباید فراموش کرد که در قرآن واژه شهید به مفهوم امروزی، یعنی کشتگان در راه خدا، به کار نرفته است، بلکه شهید در کنار انبیا و صالحین به معنای حاضر و ناظر آمده و مفهوم گسترده دیگری دارد و به این دلیل باید درباره شهید از جنبه‌های مختلفی بحث شود.

شهید در قرآن کریم در خصوص کشته در راه خدا به کار نرفته است. در آیه مشهور «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹) فقط عنوان مقتول فی سبیل الله مطرح شده و مقام چنین کشته‌ای را تبیین فرموده است. در غالب روایات نیز عنوان شهادت به کار برده نشده است. ما به تبع کلام معصوم و

به کاربردن لفظ شهید در ادعیه و زیارات و برخی روایات برای کشته شدگان در راه خدا عنوان شهید را برای مقتول فی سبیل الله به کار گرفته ایم؛ چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «فوق کل ذی بر بر حتی یقتل فی سبیل الله، فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه بر؛ بالاتر از هر خیر و نیکی، خیر و نیکی وجود دارد تا انسان در راه خدا کشته شود که بالاتر از کشته شدن در راه خدا، خیر و نیکی یافت نشود» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۱۰). امام علی (ع) در انتهای نامه معروف خود به مالک اشتر چنین می نویسد: از خداوند می خواهم که از روی فضل و رحمت و قدرت خود که بر همه چیز قادر است، عاقبت خودم و تو را با سعادت و شهادت به ختم رساند (دشتی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

با عنایت به ویژگی های کثیری که در آیات قرآن برای شهید و شهادت ذکر گردیده است، شهادت را از انحصار معنای لغوی خارج کرده و به جای «قتیل فی سبیل الله» به کار برده اند، به گونه ای که این کلمه تقریباً عام شده است برای کشته در راه خدا، هر چند که دیگر معانی به کاررفته در قرآن برای واژه شهید و شهادت و کلمات مشابه آن بی ارتباط با این معنا نیستند و شهدای در راه خدا از مصادیق بارز این کلمه در معنای عام اند.

به روایت ابن عباس پیامبر ﷺ فرمود: آن گاه که برادرانتان در احد به شهادت رسیدند، خداوند جان های آنها را در کالبد مرغ هایی سبزمای دمیده، آنان به هر سوی بهشت پر می کشند، بر نهرهای آن وارد می شوند و از میوه هایش می خورند؛ آنان با نگرستن به جایگاه، غذا و نوشیدنی نیکوی خویش گفتند: ای کاش قوممان از پاداش ما آگاه می شدند تا به جهاد روی آورند و در آن سستی نوززند؛ خداوند به آنان فرمود: من آنان را از حال شما باخبر می سازم؛ آنان از این مژده پروردگار شادمان گشتند؛ خبر خداوند به شما آن است که می فرماید: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُؤْرَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹) تا آنجا که فرموده است: «...وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ...» (آل عمران، ۱۷۱) (ابوداود سجستانی، ۲۰۰۹م، ج ۳، ص ۲۲، شماره ۲۵۲۰ و ج ۲، ص ۴۷۹، شماره ۲۱۹۹).

گفته شده است «کسانی که در راه خدا کشته شده اند» کسانی اند که در جنگ احد (ابن اسحاق، بی تا، صص ۶۰۴-۶۰۵) یا در جنگ بدر (بلخی، ۱۴۲۳ق، ذیل آیه ۱۵۴ بقره؛ محمد، ۴-۶)

کشته شدند. یکی از مسلمانان کشته شده در جنگ احد پدر جابر بن عبدالله بود. محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جابر گفت: برای تو بشارتی دارم، جابر خداوند پدرت را که در احد کشته شد زنده گردانید (ابن اسحاق، بی تا، ص ۴۰۵). تعبیر «حیا» دلالت بر این دارد که او اندکی پس از کشته شدن به زندگی بازگشت. عبدالله از خداوند خواسته بود که آیا ممکن است به دنیا باز گردد تا باز هم بجنگد و بار دیگر کشته شود. در برخی روایات، این ماجرا سبب نزول آیه ۱۶۹ آل عمران دانسته شده است (ابن ماجه، ۱۳۹۵ق، ج ۱۳، ص ۱۰۹).

با بروز جنگ‌های مختلف در مرزهای داخلی و خارجی جهان اسلام در سال‌های نخست پس از رحلت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مفهوم شهادت به گونه‌ای دیگر مورد توجه نومسلمانان قرار گرفت و در بافت‌های گوناگون، به جای مفهوم «قتیل» به کار رفت و شهادت پربسامدترین معنای کاربردی آن شد؛ از جمله در جنگ‌ها به صورت گسترده‌ای از مفهوم شهادت برای تشویق مسلمانان برای شرکت در جنگ استفاده شد یا در جریان فتوحات اسلامی یکی از زمینه‌های تحریک مسلمانان در جنگ با غیرمسلمانان، خواندن آیات جهاد و شهادت در میان صفوف نومسلمانان بود. این جریان‌ها را باید نخستین گام‌های تحول معنایی شهادت دانست؛ البته براساس یک گزارش تاریخی می‌توان فهمید تا این دوره هنوز جهاد و شهادت به عنوان مفهومی عام‌تر از «قتال و قتل» شناخته می‌شده است. از این پس، رفته‌رفته جهاد و قتال هم‌معنا دانسته شده‌اند و در کنار دیگر برداشت‌های جهاد، قتال معنای مسلط مفهوم جهاد شده و به جای مفهوم قتال به کار رفته است (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸)؛ به‌ویژه در تفاسیر برخی از دوره‌های تاریخی مانند دوره بروز جنگ‌های صلیبی در جهان اسلام، مفهوم جنگ در تفسیر جهاد آنچنان گسترش یافت که حتی برخی از واژه‌هایی که چندان در مفهوم جنگ نیز بروز نداشته‌اند، از جمله مفهوم حق در آیه «... جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ...» (اسراء، ۸۱)، از آن تفسیر به جهاد و جنگ شد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۸۰) یا تفسیر «لباس التقوی» به سلاح و ادوات جنگی (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۸۹) و حتی در آیاتی که بافت آیه، اجازه تفسیر جهاد را در معنای قتال نمی‌دهد، با توجیه‌های گوناگون، تفسیر قتال برای جهاد ارائه شده است (سمعانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۵۵۳).

با تغییر مفهوم «شهادت» و تبلور آن در مفهوم «قتیل»، فهم برخی از آیات و روایات، برای مسلمانان با پیچیدگی همراه شده است. یکی از شناخته شده ترین آنها تفسیر دو آیه از قرآن است که پیامبر ﷺ را به جهاد با کافران و منافقان دستور می دهد: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ...» (توبه، ۷۳)؛ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ...» (تحریم، ۶۶). در این دو آیه همراهی کفار و منافقان به عنوان طرف جهاد، کار را دشوار می ساخت؛ زیرا براساس گزارش های تاریخی پیامبر ﷺ با منافقان ننگیده بود (راوندی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۴۲). حال آنکه براساس برداشت جدید، دستور به جنگ با منافقان را از سوی خدا دریافت کرده بود؛ از این رو توجیحات فراوانی در تفسیر این دو آیه پدید آمد و غالباً گونه جهاد با کفار و منافقان را دو گونه متفاوت تلقی کرد که درباره کفار به معنای جنگ است و درباره منافقان به معانی گوناگونی به جز جنگ (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۸، ص ۱۱۸). همین مسئله درباره کاربرد جهاد برای برخی از مفاهیمی که پیش تر پیامبر ﷺ آنها را نوعی جهاد معرفی کرده بود نیز وجود داشت و موجب ظهور توجیحات فراوانی در چگونگی رابطه آنها با جهاد (جنگ) شد (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۳، ص ۳۰۱).

۱۰۷



#### ۴. شهادت در دوران متأخر

در زمان ها و مکان هایی که جهاد به صورت نبرد نظامی از نو جان می گرفت، مفهوم شهادت نیز از نو مطرح می شد. در دوره فتوحات عثمانی در اروپا و در میانه شورش ها علیه قدرت های استعمارگر اروپایی، سربازان مسلمانی را که در جبهه جنگ به سر می بردند، به راستی می شد شهید دانست. در مکتوبات مربوط به جهاد، این گونه نیست که همواره شهادت موضوع مورد توجه باشد.

از جمله مسلمانان سنی مذهب نوگرا که آشکارا مفهوم شهادت را تبلیغ کرد، حسن بناء مصری (۱۹۴۹ - ۱۹۰۶) مؤسس اخوان المسلمین بود. او در رساله الجهاد آیات قرآنی مرتبط و احادیث فراوانی در این زمینه نقل کرده است که در آنها از برکات و شهادت تعریف شده است و سپس نوشته اش را با دفاعیه ای محکم، خطابه وار و تأثیرگذار درباره شهادت به پایان برده است. شهادت مفهومی متداول در نوشته های

اخوان‌المسلمین است و همه کسانی که در حکومت ناصر در دهه‌های پنجاه و شصت اعدام شدند، شهید به حساب آمده‌اند. یکی دیگر از شهیدان مشهور اسلام‌گرا که بر حلقه‌های نظامی تأثیری شگرف گذاشت، سید قطب مصری است. او پس از سال‌ها اسارت در زندان در ۱۹۶۶ اعدام شد. او در تفسیر فی ظلال القرآن احادیث مشهور درباره آیه ۱۵۴ بقره را نقل کرده و در ضمن آنها عبارات اغلب شاعرانه‌ای درباره شهادت آورده است (سید قطب، ۱۴۱۲ق، صص ۱۹۹-۲۰۲).

### ۵. معناشناسی شهادت و مشتقات آن قبل از نزول

از سیر تحول بحث در تک‌واژه‌های قرآن چنین برمی‌آید که در طول تاریخ، نوعاً واژه‌ها به کمک اشعار، ضرب‌المثل‌های عرب و آیات و روایاتی که لفظ مشابه در آنها به کار رفته، تبیین شده‌اند. واژه شهادت در شعر قدیم عربی نیز وجود دارد. در واقع این واژه هم در شعر جاهلی و هم در قرآن به کار رفته است؛ از جمله در دیوان نابغه ذبیانی شاعر جاهلی آمده است. آنچه مورد غفلت واقع شده، بررسی ارتباط سیستماتیک و زنجیره‌ای کلمات قرآن با یکدیگر است؛ در حالی که معنای یک واژه در قرآن، ممکن است شدیداً تحت تأثیر واژه‌های مجاور که متعلق به همان میدان معنایی هستند، قرار بگیرد و معنای جدیدی را حمل کند.

بررسی حوزه معنایی شهادت در متون جاهلی و قرآن، نشان‌دهنده آن است که واژه شهادت بعد از نزول قرآن از توسیع و ترفیع معنایی برخوردار شده است. از کاربردهای شهادت در اشعار جاهلی، حاضر و حضور است. از آنجا که انسان عصر جاهلی عمدتاً با طبیعت و نمودهای ظاهری آن آشنا بوده است، طبعاً شاعر عصر جاهلی همین نمودها و مظاهر طبیعی را در شعر خود منعکس ساخته و در بین موضوعات مختلفی که دستمایه شاعر جاهلی بوده، مشتقات شهادت به لحاظ نقش چشمگیرش در جنگ و بیابان‌نوردی، به گونه‌های مختلفی وصف شده است.

از اشعار دوره جاهلی هویدا است که عرب‌های جاهلی پیش از اسلام به کلی از ارزش‌های اخلاقی به دور نبوده‌اند، بلکه حقیقت آن است که قانون مروت که شامل



سختی و شجاعت و وفاداری بود، زندگی برای پیش از اسلام را نظم می‌بخشید. با بررسی معنایی شهادت در بافت شعری جاهلی نتیجه گرفته می‌شود واژه شهادت از ویژگی چندمعنایی برخوردار است و بیشترین کاربرد آن ناظر به حاضر و حضور، مشاهده و گواهی دادن در جنگ و نظاره کردن میدان جنگ است.

بررسی و واکاوی منابع فرهنگی، لغوی و ادبیات عرب‌های عصر نزول و شناخت خاستگاه اولیه واژگان در عصر جاهلی، برای فهم معنای واژه‌ها در عصر نزول ضروری به نظر می‌رسد. قرآن پژوهان مسلمان از گذشته برای اثبات اعجاز قرآن، به مقایسه متن قرآن با متون دیگر مثل شعر دست می‌یازیده‌اند و از طریق بررسی اشعار و متون ادبی و کشف قوانین شکل‌گیری این متون و نحوه دلالت آنها، به بررسی متن قرآن و بیان زیبایی‌ها و استواری و انسجام متن آن می‌پرداختند. از معروف‌ترین شاعران دوره جاهلی که از آن جمله می‌توان به «امرؤ القیس»، «اعشی»، «لبید بن ربیع»، «نابغه ذبیانی» و «عنترة بن شداد» اشاره کرد که همگی از شعرای طبقه یک جاهلی و از مشهورترین شعرای «المعلقات السبعة» یعنی اصحاب معلقات سبعة، به شمار می‌آیند (ضیق، ۱۹۶۰م، ص ۲۳۲؛ آذرشب، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

بررسی ادبیات عرب، قبل از نزول قرآن بیانگر آن است که «شهد» یک واژه اصیل عربی است و مشتقات آن در اشعار شعرای دوره جاهلیت در معانی‌ای چون «حضور»، «ادراک حضور»، «مشاهده»، «شاهد»، «گواهی» و «میدان جنگ» به کار رفته است.

### ۱-۵. معنای شاهد

در بیت آخر از معلقه حارث بن حلزة (زوزنی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۶، بیت ۸۲) آمده است: «هو الرب و الشهيد علی یوم الحیارین و البلاء بلا؛ او (مراد عمرو بن هند) پادشاه و شاهد بود که چقدر خوب در آن جنگ بسیار سخت (جنگ بسوس) مبارزه کردیم».

### ۲-۵. معنای حاضر

در معلقه عنتره بن شداد (زوزنی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵۸، بیت ۴۶) آمده است: «حُبْرُوك مَنْ شَهِد

الوقیعه اننی اَعْشَى الوغی وأَعف عند المَغْم؛ اگر از سوارکاران حاضر در میدان کارزار درباره من پرسسی، کسی که حضور داشته باشد، خواهد گفت توزیع غنایم از آن روی می‌گردانم» (زوزنی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۵۸، بیت ۴۶).

طرفه بن عبد بکری که وی نیز از شاعران دوره جاهلیت است، می‌گوید: «وَقَرَّبْتُ بِالْقُرْبَى وَجَدَّكَ أَنَّهُ مَتَى يَكُ أَمْرٌ لِلنَّكِيَّةِ أَشْهَدُ: و خود را به وسیله خویشاوندی پیش آوردم و قسم به بخت تو اگر کاری روی دهد، برای او منتهای کوشش را خواهم کرد یا در سخت‌ترین موارد حاضر و آماده یاری هستم» (ترجانی‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

### ۵-۳. معنای حضور

«أَلَا أَيُّهَا اللَّائِمَى أَحْضِرِ الْوَغَى وَانْ أَشْهَدِ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مَخْلُدَى؛ ای انسانی که مرا به خاطر حضور در میدان جنگ و حضور در لذت گاه‌ها ملامت می‌کنی، آیا اگر از این کارها دست بردارم، تو مرا جاودان می‌سازی؟».

طرفه بن عبد بکری می‌گوید: «وَلَا تَجْعَلْنِي كَامِرِيءٍ لَيْسَ هُمُّهُ كَهَمِّي وَلَا يَغْنَى غِنَائِي وَمَشْهَدِي؛ مرا با کسی که همت والای مرا ندارد و چون من در میادین نبرد حضور نداشته است، برابر نکن» (مصطفوی‌نیا و دیگران، ۱۳۸۹ش، ص ۹۹).

### ۵-۴. معنای شاهد و نظاره‌گر

«و شهدت آندية الأفاقه، عاليكعبي، وأرداف الملوک شهود» (کتاب مجانی الحدیث، لبید بن ربیع، در قصیده «فی آخر حیات»؛ و من در محافل و مناظراتی که در منطقه افاقه برپا شد، حاضر شدم، درحالی که مردی ارجمند و بلندمقام بودم و همه همراهان پادشاهان شاهد و نظاره‌گر بلندمرتبگی من بودند.

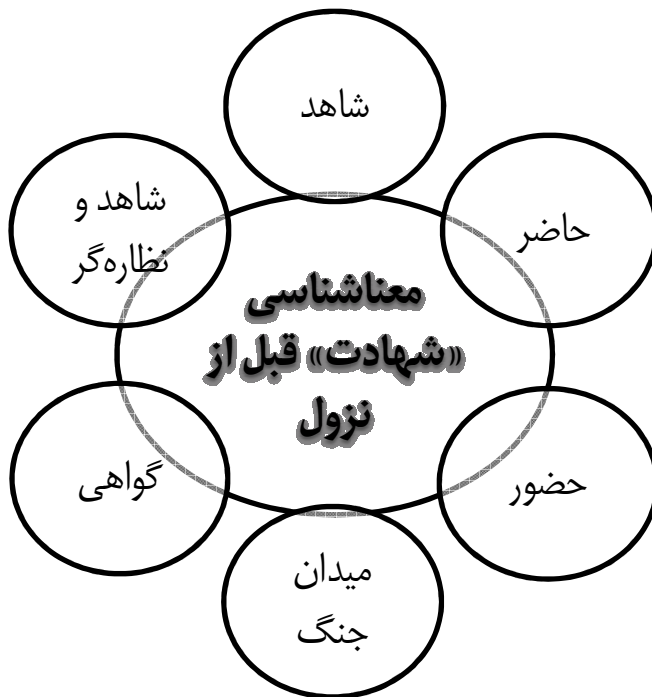
«و لقدت شهدت التاجر الأمان مورودا شرابه» (الاعشى، ۱۴۱۴ق، بیت ۵۵۱۲)؛ من اطمینان خاطر آن تاجر شراب را آن‌گاه که به خمره‌های شراب نزدیک می‌شد دیده‌ام.  
 «و شاهدنا الورد والياسمين والمسمعات بقصابها» (الاعشى، ۱۴۱۴ق، بیت ۵۵۱۱)؛ گل‌های سرخ و گل‌های یاسمن و کنیزان رامشگر (آوازه‌خوان) به همراه نی‌نوازان ما را دیدند.

## ۵-۵. معنای گواهی

«أجدك لم تسمع وصاة محمد بنی الاله، حین أوصی و أشهدا» (الاعشى، ۱۴۱۴ق، بیت ۵۴۹۵)؛ آیا جد تو سفارش خداوند را درباره محمد ﷺ بشنیدی، آن گاه که خداوند به او سفارش می کرد و گواهی می خواست.

## ۵-۶. واژه مشهد در معنای میدان جنگ

«بأصدق بأسا منك یوما، ونجدة اذا خامت الأبطال فی کل مشهد» (الاعشى، ۱۴۱۴ق، بیت ۵۵۱۷)؛ آن گاه که پهلوانان یا قهرمانان در هر میدان جنگی ترسیدند، تو با شجاعت و بی باکی تمام (به میدان آمدی) (مصطفوی نیا و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۹۹).



شکل ۱: معناشناسی «شهادت» قبل از نزول

## ۶. معنای شهادت و مشتقات آن در عصر نزول

علت شناسایی معنای واژه‌ها در عصر نزول قرآن این است که معانی نوپدید که بر اثر تطور دلالت الفاظ و جمله‌ها در جریان تحولات فرهنگی و اجتماعی پدید می‌آیند، موجب گمراهی انسان نگردند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۹)؛ زیرا قرآن با زبان مردم عصر نزول سخن گفته و واژگان را در معانی رایج آن زمان به کار برده است و در بیشتر اوقات، با اینکه واژگان زبان عرب به نظام جدید فکری قرآن منتقل شده‌اند، اما معنای اساسی خود را همراه دارند. عرب‌زبانان عصر نزول به‌ویژه گروهی که زمان جاهلیت را هم درک کرده بودند، هم‌زبانان قرآن‌اند و قرآن به زبان آنها سخن گفته تا مفاهمه امکان‌پذیر باشد؛ بنابراین یکی از راه‌های فهم معانی کاربردی واژه‌های قرآنی، جستجو و تفحص از معانی آن واژه‌ها در سخنان عرب‌های عصر نزول در قالب نثر و نظم است. اشعار زیادی از شاعران آن دوران نقل شده که در بیان معنا و کاربرد واژه‌ها در زبان عربی آن روزگار گواه خوبی است. طبرسی بعد از ذکر اصل و ریشه واژه برای تبیین بهتر معنای واژه نزد مخاطب، به تبیین مفردات با توجه به کاربرد آن در نثر عربی می‌پردازد. وی ذیل آیه «وَأَعْطَى قَلِيلًا وَأَكْثَى» (نجم، ۳۴) در مورد «اکدی» می‌نویسد: «این واژه از کدیة گرفته شده است که به معنای سختی چاه است. واژه اکدی زمانی به کار می‌رود که مُقنی با سختی به جایی برسد که از آب ناامید شود و "کدیت اظفاره" زمانی استعمال می‌شود که ناخن‌هایش کُند شود» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۷۰). طبرسی در معنای آیه می‌نویسد: «یعنی از بخشش دوری کرد و آن را قطع نمود» (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۷۲).

## ۷. سیر معنایی شهادت در قرآن کریم

با توجه به اینکه معناشناسی به تحول معنا در طول زمان توجه دارد، در مورد اینکه آیا خداوند از واژه شهادت همان معنای رایج آن را در نظر گرفته یا آنکه آن را در معنای جدیدی به کار برده، باید گفت بررسی مشتقات ریشه «شهادت» با مفهوم کشته‌شده در راه خدا نشان می‌دهد که این واژه در سیر تکامل معنایی خود با حفظ

معنای اساسی «حضور»، «ادراک حضور»، «مشاهده»، «شاهد» و «گواهی» و با عناصر معنایی با بار ارزشی مثبت وارد نظام معنایی قرآن شده است؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت هرچند مفهوم مشتقات «شهد» نزد عرب آن روز کاملاً شناخته شده بود؛ اما معنای کشته‌شده در راه خدا را پیدا کرد که براساس متعلق آن می‌توانست سعادت انسان را تأمین کند.

بررسی‌های لغوی بیانگر آن است که حضور، گواه و علم و آگاهی از معانی اساسی و اصلی «شهادت» هستند و این واژه، یکی از واژه‌های مقدس در میان مسلمانان (به معنای کسی که در راه خدا کشته شده) است که در قرآن نیز بسیار به کار رفته است؛ اما «شهید» و «شهادت» در فرهنگ اجتماعی مسلمانان با «شهید» و «شهادت» قرآن انطباق کامل ندارد. «شهید» قرآن در زمرهٔ منعمان است و مقامی همدیف با نبی و صدیق و صالح دارد. بنابر آنچه که در تفاسیر آمده، خداوند توانایی دیدن حقایق اعمال را به او داده است؛ به بیانی دیگر او در این دنیا به تحمل آنچه که می‌بیند پرداخته و در آخرت که روز به‌پاخیزی شهدا و حسابرسی است، موظف است به ادای آن پردازد. او به واسطه مقامی که کسب کرده، می‌تواند حقایق را با چشمان خود ببیند و به هیچ وجه اهل کتمان آن نیست. شهید امر به قسط و عدل می‌کند و نسبت به اتفاق‌های اطرافش غفلت نمی‌ورزد. شاید بتوان گفت آگاهی از جمله ویژگی‌های بارز «شهید» و «شهادت» است.

به نظر می‌رسد کلمه شهید و شهادت به معنایی اصطلاحی آن از کلماتی است که به واسطه اسلام وارد فرهنگ جامعه شده است، همانند کلمات و اصطلاحاتی چون امام، امت، بیعت. ظاهراً کلمه شهادت تا ظهور اسلام در میان عرب‌ها کاربردی به معنای کشته‌شدن در جنگ نداشته است. شاید یکی از دلایل عدم اشاره مستقیم و واضح قرآن به این کلمه، مأنوس نبودن مردم با این فرهنگ تا آن زمان باشد؛ البته تردیدی نیست که این کلمه در دوره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله میان مسلمانان رواج بسیاری داشته است (ولوی، ۱۳۷۸، ص ۵۱). شاید علت این است که قرآن نخواسته است شهادت و شهید را تنها در مبارزه منتهی به مرگ به کار ببرد.

به هر صورت شهادت در معنای لغوی قرآنی عبارت است از دیدن و گواهی دادن و از آنجا که رابطه بین معنای لغوی و اصطلاحی در اصطلاحات و منقولات شرعیه و دینی همیشه مراعات می‌شود، به نظر می‌رسد که شهید حقیقت را می‌بیند و مشاهده می‌کند و با جهاد و زندگی خود به آن گواهی می‌دهد و با شهادت و جان‌نثاری خود الگو می‌شود و برای امت سرمشق و نمونه کامل انسان حقیقت‌شناس می‌شود (عزتی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۲).

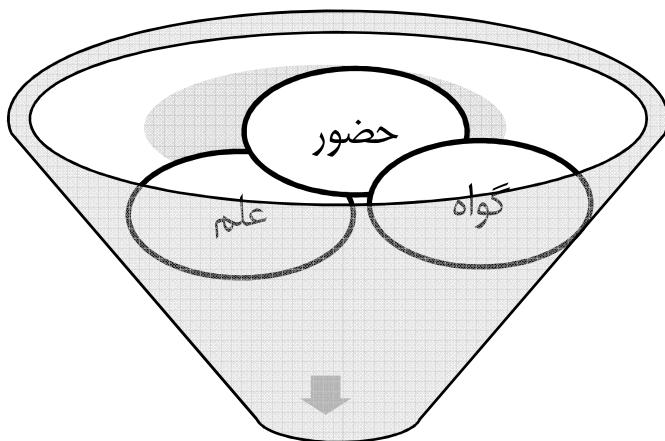
## ۸. ارکان معنای شهادت

واژه شهادت به لحاظ لغوی از ریشه «شهد» و معنای اصلی آن «حضور» و «علم» است و معنای شایع آن که «گواه» است نیز لازم معنای اصلی واژه یعنی «حضور و علم» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۲۱). ابن فارس می‌گوید: این سه اصل (حضور، علم و خیردادن) در تمامی مشتقات شهادت آمیخته است. این ماده دارای یک معنی اصلی است و آن به معنی «حضور، علم و اعلام» است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶۲۸). ابن منظور از نظر لغوی معانی متعددی چون خبر قطعی و جزمی (یوسف، ۸۱)، حضور (بقره، ۱۸۵)، به چشم دیدن (زخرف، ۱۹)، آشکارا (انعام، ۷۳)، سوگند (نور، ۶)، اقرار (توبه، ۱۷) و مرگ در راه خدا (نساء، ۶۹) برای آن برشمرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹).

شهادت در اصل به «معاینه» یعنی دیدن با چشم و تحمل عملی که از حضور و حس به دست بیاید گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۸)؛ همچنین در معنای اظهار کردن آن و ادای چیزی که شخص گواهی‌دهنده تحمل کرده و به خاطر سپرده است، به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۳۹) و «شایسته است که شهود به حضور تنها و شهادت به حضور و دیدن (مشاهده) اطلاق گردد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۶۸). همچنین به معنای «خبر درست و گواهی دادن و کشته شدن بر امر حق بی‌خطا و حاضر و ظاهر شدن و آگاهی قاطع و گواهی به وحدانیت حق و رسالت رسول‌الله دادن» آمده است (رامپوری، ۱۳۶۳، ص ۵۲۶).

در المنجد «شهادت» در معنای مصدر لازم، به خبر قاطع و مرگ در راه خدا معنا شده است، هر چند آن را «اسم» از ریشه «شهد» نیز برداشت کرده است (معلوف، ۱۴۲۰ق، ص ۴۲۶). دهخدا این واژه را اسم مصدر برگرفته از «شهادة» تازی دانسته و

به معنی گواهی دادن و خبر قاطع گرفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۴۵۹۴).  
 با توجه به موارد معنونه از واژه «شهادت» با ریشه «شهد» سه معنای کلی از آن به دست می آید:



شکل ۲: ارکان معنای شهادت

## ۹. شهادت در ساختارهای مختلف قرآن

براساس اقوال مفسران می توان دریافت مفهوم شهادت در ساختارهای مختلف اسمی، فعلی و... با صیغه های مختلف به کار رفته است. در یک دسته بندی کلی و مختصر این واژه به صورت فعلی در قالب های ثلاثی مجرد و مزید، اعم از ماضی یا مضارع، در معانی ای همچون گواهی دادن، طلب گواهی، اقرار کردن، حاضر بودن، قسم خوردن و کتمان کردن و به صورت اسمی در معانی ای همچون گواه، شریک و یاور، آشکار و بصیر و به صورت مصدری آمده است که در ادامه به آنها پرداخته شده است.

### ۹-۱. ساختار اسمی

از ساختارهای به کار رفته مفهوم شهادت در قرآن، ساختارهای اسمی شاهد، شهدا،

اشهاد، شهود، شهید و شهاده است که در معنایی مفهوم شهادت و جوهری چون شریک و یاور، حاضر، گواه و مراقب را یافت.

### ۹-۱-۱. «شاهد» و «شَهَادَةٌ» در معنای شاهد

«شاهد» از ساختارهای مفهوم شهادت در ساختار اسمی است. شاهد اسم فاعل، شهید صفت مشبیه و شهدا جمع است که در معنای «حاضر یا شاهد» به کار می‌رود: «قَالُوا تُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا... عَلَيَّهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ» (مائده، ۱۱۳). حواریان خواهان نزول مائده، درباره درخواست خود این چنین به حضرت عیسی پاسخ دادند که ما چهار هدف معقول داریم: می‌خواهیم از مائده آسمانی بهره‌مند بشویم، به طمأنینه قلبی برسیم، بدانیم که به ما راست گفته‌ای و بر آن، شاهد دیگران باشیم (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۲۴، ص ۲۵۱). «وَالَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ ... وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور، ۴) آنها که زنان پاکدامن را متهم به زنا می‌کنند و برای اثبات صحت مدعای خود چهار شاهد عادل نمی‌آورند، به هشتاد ضربه شلاق کیفر دهید و هرگز شهادت آنها را قبول نکنید (طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۹۹).

### ۹-۱-۲. «شُهُودٌ» در معنای حاضر

«شهود» در معنای حضور از دیگر ساختارهای مفهوم شهادت در قرآن است: «وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ» (بروج، ۷). اصحاب اخذود که مؤمنان را در گودال‌های آتش می‌انداختند، خود بر این عمل یعنی سوزاندن و سوخته‌شدن مؤمنان حاضر بودند و سوخته‌شدن مؤمنان را مشاهده می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۱۸).

### ۹-۱-۳. «مشهد» در معنای حضور

بنابر آنچه در تفاسیر آمده، «مشهد» که از دیگر مشتقات «شهد» است، معنای حضور را در خود دارد: «فَاخْتَلَفَ الْأَحْرَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (مریم، ۳۷). طبرسی واژه «مشهد» را «حضور» معنا کرده و آورده است: «کسانی که



درباره عیسی به خداوند کافر شدند، همین که در روز قیامت، در عرصه هولناک محشر حضور پیدا کنند، دچار عذاب شدید خواهند شد» (طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۷۹۵).

#### ۹-۱-۴. «أشهد» به معنای گواهی دادن

شهید به معنای گواه و شهادت دادن به معنای گواهی دادن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۹۷؛ ابن‌درید ازدی، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۳۱۹). خلیل بن احمد در کتاب خود آورده است: «و فلان یشهد بالخطبة منه؛ فلانی بر امر ازدواج او شهادت داد و یا تایید کرد، می‌باشد و تشهد در نماز از قول تو آن است که بگویی: «أشهد أن لا إله إلا الله»؛ (اما ابن‌منظور تشهد گفتن را به معنای دانستن و تبیین کردن معنا کرده است).

#### ۹-۲. ساختار فعلی

ساختارهای فعلی مفهوم شهادت در قرآن در معانی مختلفی چون حضور یافتن، گواهی دادن، طلب گواهی و مشاهده به کار رفته است.

#### ۹-۲-۱. حضور یافتن

معنای حضور یافتن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۹) یکی از وجوه معنایی مفهوم شهادت در ساختار فعلی است. این مطلب در آیات زیر آمده است:  
احضار کردن: «وما أشهدهم خلق السماوات والأرض؛ من آنان را در آفرینش آسمان‌ها و زمین احضار نکردم» (کهف، ۵۱).

«وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا؛ و کسانی‌اند که در مجالس باطل و بیهوده حضور نمی‌یابند و چون بر لغو بگذرند با بزرگواری بگذرند» (فرقان، ۷۲).  
بندگان رحمان چون به اهل لغو می‌گذرند و آنان را سرگرم لغو می‌بینند، از ایشان روی می‌گردانند، و خود را پاک‌تر و منزّه‌تر از آن می‌دانند که در جمع ایشان درآیند و با ایشان اختلاط و همنشینی کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۸۱؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۱).

«وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَوَّكُنَّ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ» (زخرف، ۱۹). آیا آنان به هنگام آفرینش فرشتگان حاضر بودند که دانستند دختر هستند و این آیه مثل آیه مشابه است که در آن می‌فرماید: «أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ» (صافات، ۱۵۱)؛ «قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه و أهله ثم لنقولن لوليه ما شهدنا مهلك أهله و انا لصدقون» (نمل، ۴۹). جمعیتی که فساد می‌کردند و قصد کشتن حضرت صالح را داشتند به خدا سوگند خوردند و گفتند: ما شبانه او و اهل او را می‌کشیم، آن‌گاه به صاحب خون او خواهیم گفت که ما حاضر و ناظر در هلاکت اهل او نبوده‌ایم و ما راست می‌گوییم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۵۲۵).

#### ۹-۲-۲. حاضر کردن

یکی از قالب‌هایی که مفهوم شهادت در قرآن به خود گرفته، فعل امر به معنای «حاضر کردن» برای ناظر و شاهد بودن است: «... إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشْهَدْ عَدَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور، ۲) و باید جماعتی از مؤمنین ناظر و شاهد این اجرای حد باشند، تا آنان نیز عبرت گیرند و نزدیک عمل فحشا نشوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۱۵).

#### ۹-۲-۳. «وَأَشْتَشْهَدُوا» در معنای گواهی، گواه‌طلبیدن

کسی را به شهادت خواستن، گواه‌طلبیدن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴۰) یکی دیگر از معانی ساختار فعلی شهادت است: «وَأَشْتَشْهَدُوا شَهِدِيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ؛ و دو شاهد از مردانتان را به شهادت طلبید» (بقره، ۲۸۲؛ نساء، ۶ و ۱۵؛ هود، ۵۴؛ طلاق، ۲ و...). استفاده از لفظ شهادت در معنای مطلق گواهی از دیگر کاربردهای این واژه است که در آیات متعددی نظیر آیه ۱۱۷ سوره مائده آمده است: «فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَّهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَّهَادَتَيْهِمَا...» (مائده، ۱۰۷).

#### ۹-۲-۴. «تشهدون» در معنای شاهد بودن

شاهد بودن و حاضر بودن یکی دیگر از معانی است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴۰): «ثم

أقررتم وانتم تشهدون؛ سپس به این پیمان اقرار کردید و خود شاهد هستید» (بقره، ۸۶؛ آل عمران، ۵۲، ۶۴، ۷۰، ۸۱ و...).

### ۹-۲-۵. «وَيُشْهِدُ اللَّهُ» در معنای قسم خوردن

به شهادت گرفتن و سوگند خوردن یکی دیگر از معانی است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ؛ و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب و می‌دارد و خدا را بر آنچه در دل دارد، شاهد می‌گیرد، سوگند می‌خورد» (بقره، ۲۰۴).

از دیگر کاربردهای معنایی شهادت، قسم خوردن است. این معنا در آیات سوره نور دیده می‌شود: «وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ أَنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ؛ و کسانی که همسران خود را [به عمل منافی عفت] متهم می‌کنند و گواهیانی جز خودشان ندارند، هریک از آنها باید چهار مرتبه به نام خدا شهادت دهد که از راستگویان است» (نور، ۶). «عَنْهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ أَنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ» (نور، ۸). شهادت در این آیات به معنای قسم خوردن است که در فقه اسلام به آن لعان گویند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۸۲).

### ۹-۲-۶. «الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» شهادت در مقابل غیب

یکی از کاربردهای مفهوم شهادت معنایی در مقابل غیب است. قرآن جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، شامل دو بخش می‌داند: قلمرو نادیده (عالم غیب) و قلمرو دیدنی (عالم شهادت)؛ البته باید گفت که غیب و شهادت دو معنی از معنایی نسبی هستند؛ یعنی یک شیء ممکن است نسبت به چیزی غیب و نسبت به چیزی دیگر شهادت باشد و دلیل این امر این است که موجودات خالی از حدود نیستند؛ بنابراین هر چیزی که داخل در حد و احاطه چیز دیگر باشد، آن چیز داخل، برای آن دیگری شهادت و هر چیزی که از حد چیز دیگری خارج باشد، برای آن دیگری غیب خواهد بود.

از همین جا است که به‌خوبی روشن می‌گردد جز خدای سبحان کسی غیب نمی‌داند و خداوند بر هر دو جنبه مرئی و آشکار حکومت می‌کند: «قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (زمر، ۴۶).

### ۹-۲-۷. «شهدوا» در معنای گواهی‌دادن

یکی دیگر از معانی گواهی‌دادن، شهادت‌دادن و اقرار کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۹۸)؛ «..وشهدوا آن الرسول حق...؛ با آنکه شهادت دادند که این رسول، بر حق است» (آل عمران، ۸۹؛ نساء، ۱۵ و ۱۶۶؛ انعام، ۱۵۰؛ یوسف، ۲۶ و ۸۱؛ فصلت، ۲۰ و ۲۱ و...).

یکی دیگر از وجوه معنایی شهادت، در ساختار فعلی، «گواهی‌دادن» است. این مفهوم در آیات بسیاری به صورت ماضی یا مضارع، به کار برده شده است:

«ارْجِعُوا إِلَىٰ أَيْبِكُمْ فَفُؤَلُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ» (یوسف، ۸۱). این است که پسر ت دزدی کرد و ما در کیفر سرقت جز به آنچه می‌دانستیم، شهادت ندادیم و هیچ اطلاعی نداشتیم که او پیمانۀ عزیز را دزدیده و به‌زودی دستگیر می‌شود، وگرنه اگر چنین اطلاعی می‌داشتیم، در شهادت خود به مسئله کیفر سرقت، شهادت نمی‌دادیم؛ چون چنین گمان به او نمی‌بردیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۲۲۹).

«قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ» (انبیاء، ۶۱). این آیه مربوط به تصمیمی است که قوم حضرت ابراهیم علیه السلام درباره ایشان بعد از شکسته‌شدن بت‌ها گرفتند. قوم ابراهیم گفتند: او را پیش مردم بیاورید تا او را ببینند، شاید درباره آنچه گفته است، شهادت دهند و جرم او به ثبوت رسد. گویند: نمی‌خواستند بدون دلیل ابراهیم را بگیرند (طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۸۶).

مراد از آوردن ابراهیم این است که او را در محضر عموم مردم و منظر ایشان احضار کنند و گویا مراد از اینکه گفتند «لعلهم یشهدون» این است که مردم همه شهادت دهند که از او بدگویی به بتها را شنیده‌اند و به این وسیله او را وادار به اقرار بکنند و اما اینکه بعضی گفته‌اند مراد حضورشان در هنگام عقاب ابراهیم است، سخن بعیدی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۱۱).

## ۹-۲-۸. «فَأَشْهَدُوا» در معنای گواه‌گرفتن

استفاده از صورت فعلی مفهوم شهادت در معنای گواه‌گرفتن از دیگر وجوه این واژه است که به دو دسته امور مادی (طلب گواهی در امور حقوقی) و معنوی (طلب گواهی در مسائل معنوی) تقسیم می‌شود.

### الف) طلب گواهی در امور حقوقی

امر به گواه‌گرفتن هنگام استرداد اموال یتیم به وی: «فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (نساء، ۶). شاهد گرفتن زمان وام‌دادن به یکدیگر یا هنگام معاملات مهم: «... وَاشْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ...» (بقره، ۲۸۲).

### ب) طلب گواهی در امور معنوی

استفاده از واژه «اشهدوا» و به معنای طلب گواهی کردن فقط در موارد حقوقی نظیر عقود شرعی یا انجام وصیت نبوده است، بلکه گاه طلب گواهی از سوی ولی خدا و گاه از سوی مردم بر امور معنوی و ایمانی است. یاران حضرت عیسی علیه السلام ایشان را گواه بر تسلیم خود می‌گیرند: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (مانده، ۱۱۱).

ولی خدا در جایی دیگر، خدا و مردم را گواه بر توحید خود می‌گیرد: «إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهَدُ اللَّهُ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» (هود، ۵۴). حضرت هود علیه السلام در پاسخ به کسانی که او را مجنون می‌خوانند، خدا و خود مردم را گواه بر توحید خود و بیزاری از شرک می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۳۱۲).

## ۹-۲-۹. مشاهده و دیدن

معنای مشاهده در ساختار فعلی شهادت از دیگر وجوه این واژه است. این مطلب در آیات سوره مطففین آمده است: «كَأَلَا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَيْنَيْنِ وَمَا أَذْرَاكَ مَا عَلَيْنَا كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین، ۱۸-۲۱).

آیات بالا درباره کتاب اعمال ابرار است. آنچه برای آنها مقدر شده و قضایش رانده شده تا جزای نیکوکاری‌های آنان باشد، در علین قرار دارد. خداوند سبحان خطاب به رسولش می‌گوید: و تو ای پیامبر! نمی‌دانی علین چیست؛ امری است نوشته شده و قضایی است حتمی و مشخص و بدون ابهام. در جمله «یشهده المقربون» «شهادت» به معنای معاینه و به چشم خود دیدن است، و «مقرین»، قومی از اهل بهشتند که درجه‌شان از درجه عموم ابرار بالاتر است (مطففین، ۲۸)؛ پس مراد این است که مقرین، علین را می‌بینند و خدای عزوجل نظیر این مشاهده را درباره دوزخ آورده است: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عَلِمَ الْيَقِينِ لَنُزَوِّجَنَّكَ أَزْوَاجًا كَثِيرًا مِّمَّنْ ذُكِّرُوا بِالْقُرْآنِ فَأَنْزَعْنَاهُمْ مِنْهَا صَعِيدًا خَالِدِينَ» (تکواثر، ۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۸).



شکل ۳: شهادت در ساختارهای فعلی

### ۹-۳. معانی شهادت در ساختار مصدری

#### ۹-۳-۱. گواهی دادن به مطلبی آگاهانه

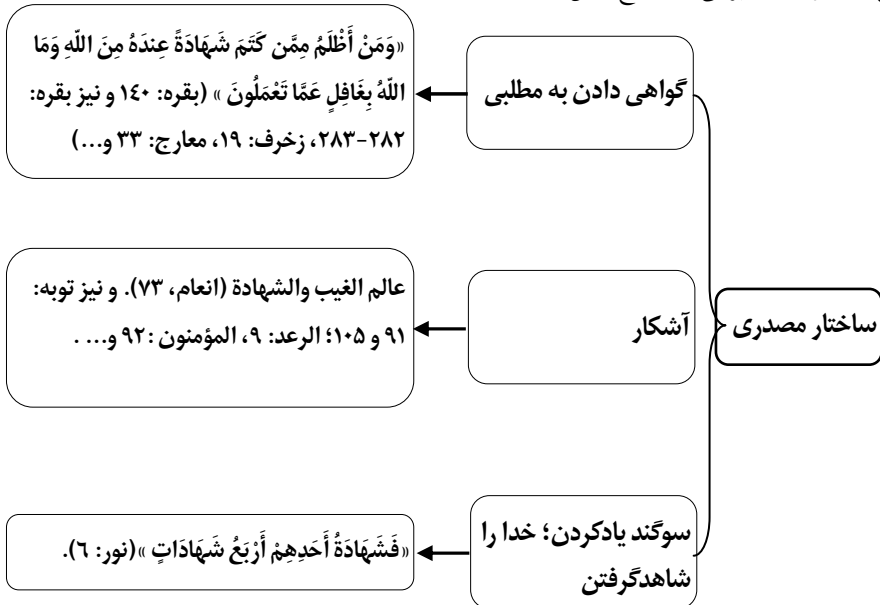
واژه شهادت در این آیات به معنی گواهی دادن به مطلبی است: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره، ۱۴۰؛ طبرسی، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۳۱۱؛ نیز ر.ک: بقره، ۲۸۲-۲۸۳؛ زخرف، ۱۹؛ معارج، ۳۳ و...).

#### ۹-۳-۲. آشکار (نقیض پنهان)

شهادت در برخی آیات به معنای آشکار آمده است: «عالم الغیب والشهادة» (انعام، ۷۳؛ طبرسی، ۱۳۷۸ش، ج ۴، ص ۴۹۶؛ نیز ر.ک: توبه، ۹۱ و ۱۰۵؛ رعد: ۹؛ مؤمنون، ۹۲ و...).

#### ۹-۳-۳. سوگند یادکردن، خدا را شاهدگرفتن

شهادت در این آیه به همین معنا به کار رفته است: «فشهداة احدىهم اربع شهادت بالله» (نور، ۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۰۳).



شکل ۴: شهادت در ساختارهای مختلف قرآن (ساختار مصدری)

## ۱۰. تجزیه و تحلیل

بررسی ادبیات عرب، قبل از نزول قرآن بیانگر آن است که «شهد» یک واژه اصیل عربی است و مشتقات آن در اشعار شعرای دوره جاهلیت در معنای ای چون «حضور»، «ادراک حضور»، «مشاهده»، «شاهد»، «گواهی» و «میدان جنگ» به کار رفته است. طبعاً شاعر عصر جاهلی نیز همین نمودها و مظاهر طبیعی را در شعر خود منعکس ساخته و در بین موضوعات مختلفی که دستمایه شاعر جاهلی بوده، مشتقات شهادت به لحاظ نقش چشمگیر در جنگ و بیابان‌نوردی، به گونه‌های مختلفی وصف شده است.

حضور، گواه و علم و آگاهی از معانی اساسی و اصلی «شهادت» است و این واژه (به معنای کسی که در راه خدا کشته شده)، یکی از واژه‌های مقدس در میان مسلمانان بوده که در قرآن نیز بسیار به کار رفته است؛ اما «شهید» و «شهادت» در فرهنگ اجتماعی مسلمانان با «شهید» و «شهادت» قرآن انطباق کامل ندارد.

از بررسی معنایی واژه شهادت و کارکردهای مفهوم شهادت در قرآن از کنار هم گذاشتن این معانی می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که شهادت حضور دارد و حقایق در مقابل چشمان او آشکار است؛ چراکه او علم دارد، او اهل ظلم یا غفلت نیست و شاید بتوان گفت فلسفه شهادت حسابرسی است؛ چراکه شهدا روزی به پای می‌خیزند که روز به پاخیزی حساب است.

از بررسی اقوال مفسران این‌گونه به دست می‌آید که واژه شهید و شهادت به معنای اصطلاحی در قرآن به کار نرفته است. علامه طباطبایی کلمه شهید را در قرآن به معنای شاهد اعمال می‌داند و شهدا به معنای مقتولان در معرکه را از لغات نوپدید اسلامی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۹).

درباره معنای شهدا در آیه ۱۴۰ سوره آل عمران، شیخ طوسی و امین‌الاسلام طبرسی دو احتمال آورده‌اند: ۱. کشته میدان نبرد؛ ۲. شاهد اعمال. امین‌الاسلام برای هیچ‌یک از این دو معنا نسبت به دیگری رجحانی نپذیرفته است (طبرسی، ۱۳۷۸، ج ۱-۲، ص ۸۴۵)؛ اما شیخ طوسی معنای نخست را ترجیح داده و علت این رجحان را ذکر شهدا در جنگ احد دانسته است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۹).



همچنین با وجود آنکه علامه طباطبایی شهید قرآن را به معنای تنها گواهان اعمال در قرآن می‌داند، اما در سوره حدید ذیل آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (حدید، ۱۹) روایات را نقل می‌کند و ذیل یکی از روایات گویی می‌پذیرد که شهادت به کشته‌شدن در راه خدا معنا شده است؛ همچنین وقتی از گروهی از مفسران این معنا را نقل می‌کند، آن را رد نمی‌کند و فقط استظهار می‌کند که به معنای گواهان اعمال باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۶۲).

در قرآن کریم برای معرفی شهید به معنای کسی که در راه خدا کشته می‌شود، از اصطلاح «قتیل» استفاده شده است: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَمْوَاتٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره، ۱۵۴)؛ اما معنای شهید معرفی شده در قرآن با اصطلاحی که در میان مسلمانان است، انطباق کامل ندارد. شهید قرآن معنایی بالاتر و کامل‌تر دارد و بنابر آنچه که در تفاسیر آمده او کسی است که در این دنیا توانایی دیدن حقایق اعمال را دارد (دولت‌آبادی، ۱۳۹۲، ص ۵).

همان‌طور که بیان شد مفسران مشتقات ریشه «شهد» را به اقتضای کلام، به یکی از معانی گواهی، حضور، علم، دیدن، خبر و... تفسیر کرده‌اند؛ به جز تعبیر «شهید» و جمع آن، یعنی «شهداء» که گاه به «قتیل فی سبیل الله» تفسیر کرده‌اند و مهم‌تر اینکه معنای اصلی «شهید» در قرآن را «مقتول فی سبیل الله» می‌دانند. «شهداء» جمع «شهید» به کسی گفته می‌شود که در میدان نبرد به شمشیر کفار کشته شود. گاهی در این مفهوم مبالغه شده و کسانی از بنی اسرائیل که در پی شرک و به دستور خداوند کشته شدند، شهید تلقی شده‌اند. در بیانی تأمل‌برانگیزتر، کسی که بدون خلوص نیت در نبرد کشته شود نیز شهید نامیده شده است.

کاربرد «شهید» و جمع آن «شهداء» نیز به خصوص زمانی که درباره خداوند یا در بستر آخرت استعمال شده‌اند، ارتباط معنایی با «مقتول فی سبیل الله» ندارند. برخی از مفسران، در مواردی دیگر با تأثر از احادیث و بدون ارائه قرائن زبانی یا قرآنی، این ارتباط معنایی را ادعا کرده‌اند. درحالی‌که با وجود استعمال فراوان دو اصطلاح «شهادت»

و «مقتول فی سبیل الله» در قرآن، رابطه و نسبت مشخصی بین این دو اصطلاح در خود قرآن وجود ندارد، در هیچ جای قرآن به جای یکدیگر، ناظر به یکدیگر، در جوار یکدیگر یا حتی در اشاره غیر صریح به یکدیگر استعمال نشده‌اند. با وجود کشته شدن تعداد زیادی از صحابه پیامبر در صدر اسلام و نزول آیاتی ناظر به آنها، در خود قرآن، «شهید» بر هیچ‌یک از این موارد اطلاق نشده است؛ حتی در سوره نساء آیه ۷۲ و در سیاق و بستر میدان قتال با دشمنان، واژه شهید به معنای حضور استعمال شده است؛ بنابراین تأمل برانگیز است که مفسران، گاهی تعبیر «مقتول فی سبیل الله» را در قرآن به «شهید» تفسیر کرده‌اند و گاهی نیز «شهداء» را به «مقتولین فی سبیل الله» تفسیر کرده‌اند.

از نظر زبانی و در ادبیات فرا دینی، نمی‌توان ادله یا حتی قرائنی مبنی بر ارتباط معنایی بین دو کلمه «شهید» و «مقتول» ارائه کرد. ادعای این رابطه نیازمند دلیل و مستند زبانی است. در داخل دین و در دستگاه‌های زبانی درون دینی و به‌عنوان مثال در دستگاه زبانی حدیث نیز اگر «شهید» به معنای «مقتول فی سبیل الله» استعمال شده باشد، از باب ابداع اصطلاح خاص یک دستگاه زبانی است. هم‌چنان که اصطلاحات «صلوة» «زکوة»، «حج» و اصطلاحات ابداعی در شریعت هستند که در زبان عربی سابقه استعمال در این معنای خاص دینی ندارند و «حقیقت شرعی» نامیده می‌شوند. ابداع اصطلاحات نوین در زمینه فراتر از احکام نیز همچون وضع شرعی در ذات خود اشکال ندارد و بلکه در مواردی اجتناب‌ناپذیر است.

خداوند متعال در مواردی «مقتولین فی سبیل الله» را حمد و خلوص نیت ایشان را تأیید می‌فرماید. با این وجود، در اشاره به ایشان از تعبیر «شهید» استفاده نمی‌کند؛ کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مردگان بخوانید، اینان زنده‌اند، ولی شما درک نمی‌کنید. شأن نزول و سیاق و محتوای مورد بحث بعضی از آیات که کلمه شهدا در آنها آمده است، این معنی را تقویت می‌کند که کلمه شهید در این آیات به معنای مصطلح و متداول آن، یعنی کشته در راه خدا به کار رفته است. این آیات عبارت‌اند از: آیه ۶۹ سوره زمر؛ آیه ۱۹ سوره حدید؛ آیه ۶۹ نساء و آیه ۱۴۰ آل عمران؛ بر همین اساس پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام با عنایت به ویژگی‌های بسیاری که در آیات قرآن برای

شهادت و شهادت ذکر گردیده است، شهادت را از انحصار معنای لغوی خارج کرده و به جای «قتیل فی سبیل الله» به کار برده‌اند، به نحوی که این کلمه تقریباً عام شده است برای کشته در راه خدا، هر چند که دیگر معانی به کار رفته در قرآن برای واژه شهید و شهادت و کلمات مشابه آن بی ارتباط با این معنا نیست و شهادی در راه خدا از مصادیق بارز این کلمه در معنای عام هستند.

### نتیجه گیری

حوزه معنایی واژه شهادت در متون جاهلی و قرآن، نشان دهنده آن است که واژه شهادت قبل از نزول قرآن بیانگر آن است که «شهد» یک واژه اصیل عربی است و مشتقات آن در اشعار شعرای دوره جاهلیت در معنای ای چون «حضور»، «مشاهده»، «شاهد» و «گواهی» به کار رفته و با معنای آن در قرآن انطباق دارد.

مشتقات ریشه شهادت با مفهوم «کشته شدن در راه خدا» نشان می دهد این واژه در سیر تکامل معنایی خود با حفظ معنای اساسی «حضور»، «مشاهده»، «شاهد» و «گواهی» و با عناصر معنایی زنده جاوید و برخوردار از (اجر عظیم)، انفاق مال و جانفشانی، بهره‌مندی از بهشت و عندربهم یرزقون وارد نظام معنایی قرآن شده است؛ به عبارت دیگر می توان گفت هر چند مفهوم مشتقات (شهد) نزد عرب آن روز کاملاً شناخته شده بود؛ اما معنای «مقتول فی سبیل الله» را پیدا کرد که براساس متعلق آن می توانست سعادت انسان را تأمین کند.

ولی شأن نزول و سیاق و محتوای مورد بحث بعضی از آیات که کلمه شهدا در آنها آمده است، نشان دهنده آن است که بحث کشته شدن در سوره های مدنی ذکر شده است که می توان گفت در سال نخست هجرت یا سال دوم بیان شده است و شهید در احکام فقهی مفهومی دارد که نباید این قوانین را با آن مقام معنوی شهید در قرآن خلط کرد؛ ولی آنچه مشخص است اینکه این واژه از غزوات پیامبر شکل گرفته و عنوان شده است؛ ولی با توجه به سوره های مدنی می توان این نظریه را داد که پیش از سوره بقره و آل عمران این معنا و حتی زمانی که برخی در مکه به شهادت رسیدند، متداول نبوده

است و البته این را نباید فراموش کرد که در قرآن به مفهوم امروزی، یعنی کشتگان در راه خدا، کلمه شهید نیامده است، بلکه شهید در کنار انبیا و صالحین به معنای حاضر و ناظر آمده و مفهوم گسترده دیگری دارد و به این دلیل باید درباره شهید از جنبه‌های مختلفی بحث شود.

در قرآن کریم شهید در خصوص کشته در راه خدا به کار نرفته است. در آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، ۱۶۹) فقط عنوان مقتول فی سبیل الله مطرح شده و مقام چنین کشته‌ای را تبیین فرموده است. در غالب روایات نیز عنوان شهادت به کار برده نشده است. پس به تبع کلام معصوم علیه السلام و به کاربردن لفظ شهید در روایات برای کشته‌شدگان در راه خدا عنوان شهید را بر مقتول فی سبیل الله اطلاق شده است. با عنایت به ویژگی‌های کثیری که در آیات قرآن برای شهید و شهادت ذکر شده است، شهادت را از انحصار معنای لغوی خارج نموده و به جای «قتیل فی سبیل الله» به کار برده‌اند، به نحوی که این کلمه تقریباً عام شده است برای کشته در راه خدا، هرچند که دیگر معانی به کاررفته در قرآن برای واژه شهید و شهادت و کلمات مشابه آن بی‌ارتباط با این معنا نیستند و شهدای در راه خدا از مصادیق بارز این کلمه در معنای عام هستند.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم (مترجم: ناصر مکارم شیرازی). قم: اسوه.
- \* نهج البلاغه. (۱۳۷۹). (مترجم: محمد دشتی). قم: انتشارات حضور.
۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۷۹ق). فتح الباری شرح صحیح البخاری (محقق: محمد فؤاد عبدالباقی). بیروت: دارالمعرفة،
  ۲. ابن درید الأزدی، بو بکر محمد بن الحسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (محقق: رمزی منیر بعلبکی). بیروت: دارالعلم للملایین.
  ۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
  ۴. ابن اسحاق، محمد. (بی تا). سیرة ابن اسحاق (محقق: محمد حمید الله). معهد الدراسات والأبحاث للتعریف.
  ۵. ابن ماجه. (۱۳۹۵ق). سنن ابن ماجه (به کوشش: محمد فؤاد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
  ۶. سجستانی، أبوداود. (۲۰۰۹م). سنن ابوداود سلیمان بن اشعث (محقق: شعیب أرنؤوط و محمد کامل قره بللی). بی جا: دار الرسالة.
  ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق / ۱۹۹۳م). لسان العرب (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.
  ۸. آذرشب، محمدعلی. (۱۳۷۵). الادب العربی و تاریخه حتی نهایه العصر الاموی. قم: انتشارات سمت.
  ۹. الاعشى. (۱۴۱۴ق). دیوان الاعشى. بیروت: دارصادر.
  ۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (محقق: علی عبدالباری عطیه). بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۱۱. بابایی، علی اکبر؛ روحانی راد، مجتبی؛ رجبی، محمود و عزیز کی، غلامعلی. (۱۳۸۸). روش شناسی تفسیر قرآن: مبانی و روش های تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۲. ثعالی، عبدالملک بن محمد. (۱۴۱۸ق- ۱۹۹۸م). فقه اللغة (ج ۲، چاپ اول). قاهره: مكتبة الخانجي.
۱۳. ترجمانی زاده، احمد. (۱۳۸۸). شرح معلقات سبع، مقدمه و تعلیقات جلیل تجلیل. تهران: سروش.
۱۴. جمعه، خالد عبدالکریم. (۱۹۸۰م). شواهد الشعر فی کتاب سیبویه. کویت: مکتبه دارالعروبه.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تسنیم (ج ۲۴، چاپ اول). قم: انتشارات اسراء.
۱۶. حرّعاملی، محمد بن حسن بن علی. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. دلبری، سیدعلی. (۱۳۹۱). آسیب شناسی فهم حدیث (چاپ اول). مشهد: دفتر پژوهش معاونت پژوهشی دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. دولت آبادی، ام لیلیا. (۱۳۹۲). معناشناسی واژه‌ی شهید در قرآن و روایات. پایان نامه کارشناس ارشد. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن (محقق: صفوان عدنان داودی، چاپ اول). بیروت: الدار الشامیه.
۲۱. رامپوری، محمد بن جلال الدین بن شرف الدین. (۱۳۶۳). فرهنگ غیاث اللغات (به کوشش: منصور ثروت، چاپ اول). تهران: امیرکبیر.
۲۲. راوندی، محمد بن عبدالرحیم. (۱۴۲۹ق). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن (محقق: قسم الدراسات الاسلامیه). قم: انتشارات البعثة.
۲۳. رشید رضا. (۱۹۹۰م). تفسیر القرآن الحکیم. (تفسیر المنار). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۴. زوزنی، حسین بن احمد. (۱۴۲۳ق). شرح المعلقات السبع (چاپ اول). بیجا: دار احیاء التراث العربی.

۲۵. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۳). از متن تا معنا. فصلنامه علوم انسانی. (۳۹)، صص ۷-۲۷.
۲۶. سمعانی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). تفسیر (به کوشش: یاسر بن ابراهیم و دیگران). ریاض.
۲۷. سید قطب، بن قطب بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن (هفدهم). بیروت و قاهره: دارالشروق.
۲۸. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس. (۱۴۰۳ق). الام (چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.
۲۹. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۶ق - ۱۹۸۶م). دروس فی علم الأصول (الجزء ۲، الطبعة الثانية). بیروت: دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة.
۳۰. صفوی، کوروش. (۱۳۷۹). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. ضیق، شوقی. (۱۹۶۰م). تاریخ الاب العربی. قاهره: دارالمعارف.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی). قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین ح-وزه ع-لمیه قم.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۸). تفسیر مجمع البیان (مترجم: علی ک-رمی، چاپ اول). تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی.
۳۴. طبری، اب-وج-عفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. (چاپ اول). بیروت: دار المعرفه.
۳۵. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن (به کوشش: احمد حبیب قصیر العاملی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. عروسی حویزی، ابن جمعه. (۱۳۷۹). تفسیر نورالثقلین. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
۳۷. عزتی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). مقایسه بین مفهوم شهادت در مسیحیت و اسلام، مجله حوزه، (۵۲)، صص ۱۶۳-۱۷۹.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: انتشارات هجرت.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۴۰. مصطفوی‌نیا، سیدمحمدرضا؛ امیری‌نژاد، مرتضی. (۱۳۸۹). آینه‌ی خیال شرح فارسی و عربی قصائد سبع طوال. قم: بوستان کتاب.
۴۱. معلوف، لویس. (۱۴۲۰ق). المنجد فی اللغة. تهران: ن.شرس-پاس.
۴۲. نصیری، علی. (۱۳۸۲). آشنایی با علوم حدیث. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۴۳. ولوی، علی محمد. (۱۳۷۸). شاهدان شهادت (چاپ اول). تهران: نشر شاهد.



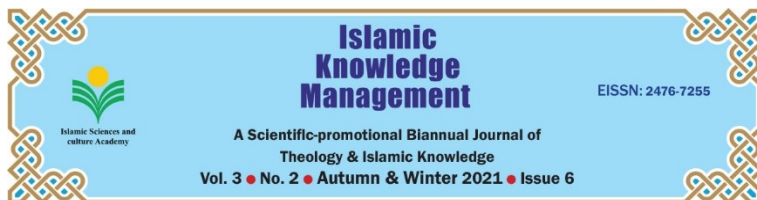
## References

- \* The Holy Qur'an. (Makarem Shirazi, N, Trans.). Qom: Osveh.
- \* *Nahj al-Balaghah*. (1379 AP). (Dashti, M. Trans.). Qom: Hozour Publications.  
[In Persian]
1. Al-A'ashi. (1414 AH). *Al-A'ashi*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
  2. Alusi, M. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem wa al-Saba al-Mathani* (Abdul Bari Atiyah, A, Ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
  3. Arousi Howeizi, I. J. (1379 AP). *Tafsir Nour al-Thaqalain*. Tehran: Eslamiyeh Bookstore Publications. [In Persian]
  4. Azarshab, M. A. (1375 AP). *Al-Adab al-Arabi va Tarikhah hatta Nahayah al-Asr al-Umavi*. Qom: Samt Publications. [In Persian]
  5. Babaei, A. A., & Rohani Rad, M., & Rajabi, M., & Azizikia, Q. A. (1388 AP). *Methodology of Quran Interpretation: Basics and methods of Quran Interpretation*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
  6. Dekhoda, A. A. (1377 AP). *Dekhoda Dictionary*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
  7. Delbari, S. A. (1391 AP). *Pathology of Hadith Comprehension*. (1<sup>st</sup> ed.). Mashhad: Research Office of Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
  8. Dolatabadi, O. (1392 AP). *The semantics of the word Shahid in the Qur'an and hadiths*. Master Thesis. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
  9. Ezzati, A. (1371 AP). Comparison between the concept of martyrdom in Christianity and Islam, *Hawzah*, (52), pp. 163-179. [In Persian]
  10. Farahidi, K. (1409 AH). *Kitab al-Ain*. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
  11. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Tafsil Vasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shariah*. Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]

12. Ibn Darid al-Azdi, B. (1987). *Jamharah al-Loqat*. (Ramzi Munir Baalbaki, Ed.). Beirut: Dar Al-Ilm le al-Mala'een.
13. Ibn Faris, A. (1404 AH). *Mujam Maqa'ees al-Loqat*. Qom: Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
14. Ibn Hajar Asqalani, A. (1379 AH). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*. (Abdul Baqi, M. F, Ed.). Beirut: Dar Al-Ma'rifah, [In Arabic]
15. Ibn Ishaq, M. (n.d.). *Sirah ibn Ishaq*. (Hamidullah, M. Ed.). Ma'ahad al-Dirasat va al-Abhath le al-Ta'arif.
16. Ibn Majah. (1395 AH). *Sunan Ibn Majah* (Fouad, M, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
17. Ibn Manzoor, M. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
18. Javadi Amoli, A. (1390 AP). *Tasnim*. (Vol. 24, 1<sup>st</sup> ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]
19. Jum'ah, K. (1980). *Shawahid al-Shi'r fi Kitab Sibouyeh*. Kuwait: Maktabah Dar al-Aroubah.
20. Ma'loof, L. (1420 AH). *Al-Munjad fi al-Loqat*. Tehran: Sepas Publications. [In Arabic]
21. Mostafavinia, S. M. R., & Amirinejad, M. (1389 AP). *Mirror of Imagination Persian and Arabic descriptions of poems of Sab'a Tawal*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
22. Nasiri, A. (1382 AP). *Familiarity with the sciences of hadith*. Qom: Publications of the Islamic Seminary Management Center. [In Persian]
23. Qurtubi, M. (1364 AP). *Al-Jame' Le Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow Publications. [In Persian]
24. Ragheb Esfahani, H. (1412 AH). *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*. (Adnan Davoodi, S, Ed.). (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Al-Dar Al-Shamiya. [In Arabic]

25. Rampuri, M. (1363 AP). *Farhang Ghias al-Loghat*. (Serwat, M, Ed.). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
26. Rashid Reza. (1990). *Tafsir al-Quran al-Hakim. (Tafsir al-Manar)*. Cairo: Al-Hey'at al-Misriyah al-Amah le al-Kitab.
27. Ravandi, M. (1429 AH). *Nafahat Al-Rahman Fi Tafsir Al-Quran*. (Qasam al-Dirasat al-Islamiyah). Qom: Al-Ba'athah Publications. [In Arabic]
28. Sadr, S. M. B. (1406 AH). *Durous fi Ilm al-Usul*. (Part 2, 2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Lobnani- Maktabah al-Madrisah. [In Arabic]
29. Saeedi Roshan, M. B. (1383 AP). From the text to the meaning. *Journal of Humanities*. (39), pp. 7-27. [In Persian]
30. Safavi, K. (1379 AP). *An Introduction to Semantics*. Tehran: Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
31. Sajestani, A. (2009). *Sunan Abu Dawud Sulayman Ibn Ash'ath*. (Arnout, S., & Qara Belli, M. K, Ed.). Dar al-Risalah.
32. Sama'ani, A. (1418 AH). *Interpretation* (Ibn Ibrahim, Y et al). Riyadh. [In Arabic]
33. Sayyid Qutb, I. Q. (1412 AH). *Fi Zalal al-Qur'an*. (17<sup>th</sup> ed.). Beirut and Cairo: Dar al-Shorouq. [In Arabic]
34. Shafi'i, A. (1403 AH). *Al-Am*. (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
35. Tabari, A. (1412 AH). *Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Maarefa. [In Arabic]
36. Tabarsi, F. (1378 AP). *Tafsir Majma 'al-Bayan*. (Karami, A, Trans.). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Farahani Publishing Institute. [In Persian]
37. Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *Al-Mizan fi Tafisr al-Qur'an*. (Musavi Hamedani, S. M. B, Trans.). Qom: Islamic Publications of the Society of the Teachers of the Seminary of Qom. [In Persian]

38. Tarjanizadeh, A. (1388 AP). *Description of Mu'alaghat Saba', introduction and comments of Jalil Tajil*. Tehran: Soroush. [In Persian]
39. Tha'alabi, A. (1418 AH). *Fiqh al-Loqah*. (Vol. 2, 1<sup>st</sup> ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Khanji. [In Arabic]
40. Tusi, A. (1409 AH). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. (Qasir al-Ameli, A. H, Ed.). Beirut: Dar Al-Ihyaa Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
41. Walawi, A. M. (1378 AP). *Witnesses of Martyrdom*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Shahed Publications. [In Persian]
42. Ziq, S. (1960). *Tarikh al-Ab al-al-Arabi*. Cairo: Dar Al-Maaref.
43. Zuzani, H. (1423 AH). *Sharh al-Mu'alaghat al-Sab'a*. (1<sup>st</sup> ed.). Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]



## The Conceptual Structure of Political Sociability and Its Place in Religious Political Culture

Mohammad Kazem Karimi<sup>1</sup>

Mohammad Hossein Pouriani<sup>2</sup>

Hassan Kheiri<sup>3</sup>

Received: 12/09/2021

Accepted: 30/01/2022

### Abstract

"Conceptology" is one of the basic steps in any research and all parts of the research are closely related to it or depend on it. Using the documentary method, this paper seeks to identify and define the structure of political socialization in which, in addition to conceptology, it deals with its meanings, applications, functions, similarities, and semantic contrasts and how it is transmitted, derived and related to the concepts of society, sociability, culture and political culture has been studied. Finally, the findings of the study show that political socialization is the process by which political beliefs, values, knowledge, and behaviors are passed on from previous generations to new generations and if they are interpreted and explained correctly, it causes political vitality and a more favorable future for the political society, especially the religious political culture and the Islamic system.

### Keywords

Society, sociability, political sociability, political culture, religious political culture.

---

1. PhD Student in Political Sociology, Islamic Azad University, Naragh, Iran. mkkarimi\_48@yahoo.com.

2. Assistant Professor, Islamic Azad University, Naragh, Iran (Corresponding Author).  
mhpouryani@iau-naragh.ac.ir.

3. Associate Professor, Islamic Azad University, Naragh, Iran. Hassan.khairi@gmail.com.

---

\* Karimi, M. K., & Pouriani, M. H., & Kheiri, H. (1400 AP). The Conceptual Structure of Political Sociability and Its Place in Religious Political Culture. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 138-168.  
DOI:10.22081/jikm.2022.61876.1064

---

## سازه مفهومی جامعه‌پذیری سیاسی و جایگاه آن در فرهنگ سیاسی دینی

محمد کاظم کریمی<sup>۱</sup>    محمدحسین پوریانی<sup>۲</sup>    حسن خیری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

### چکیده

«مفهوم‌شناسی» از گام‌های اساسی در هر پژوهش است و همه بخش‌های پژوهش ارتباط تنگاتنگی با آن پیدا می‌کنند یا بر آن مترتب‌اند. این نوشتار با بهره‌گیری از روش اسنادی، تلاشی است به منظور شناخت و تعریف سازه جامعه‌پذیری سیاسی که طی آن علاوه بر واژه‌شناسی، به معانی، کاربردها، کارکردها، قرابت‌ها و تقابل‌های معنایی آن پرداخته است و نیز چگونگی انبعاث، اشتقاق و ارتباط آن با مفاهیم جامعه، جامعه‌پذیری، فرهنگ و فرهنگ سیاسی واکاوی شده است و در نهایت به این نتیجه دست یافته است که جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که طی آن باورها، ارزش‌ها، دانش‌ها و رفتارهای سیاسی از نسل‌های پیشین به نسل‌های جدید منتقل می‌شوند و اگر به گونه‌ای درست تفسیر و تبیین شوند، باعث نشاط سیاسی است و آینده مطلوب‌تری برای جامعه سیاسی، به‌ویژه فرهنگ سیاسی دینی و نظام اسلامی رقم می‌زند.

### کلیدواژه‌ها

جامعه، جامعه‌پذیری، جامعه‌پذیری سیاسی، فرهنگ سیاسی، فرهنگ سیاسی دینی.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نراق، نراق، ایران. mkkarimi\_48@yahoo.com
۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نراق، نراق، ایران (نویسنده مسئول). mhpouryani@iau-naragh.ac.ir
۳. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نراق، نراق، ایران. Hassan.khairi@gmail.com

\* کریمی، محمد کاظم؛ پوریانی، محمدحسین و خیری، حسن. (۱۴۰۰). سازه مفهومی جامعه‌پذیری سیاسی و جایگاه آن در فرهنگ سیاسی دینی. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۳(۶). صص ۱۳۸-۱۶۸.  
 DOI:10.22081/jikm.2022.61876.1064

شناخت رابطه فرد و جامعه و آگاهی از ماهیت تعاملات اجتماعی انسان‌ها، بنیادی‌ترین موضوع مطالعه دانش جامعه‌شناسی است. انسان‌ها در هر شرایط و موقعیتی قرار گیرند برای جامعه‌شناس موضوع مطالعه‌اند؛ حضور در عرصه اقتصاد برای کسب درآمد و تأمین معیشت به «جامعه‌شناسی اقتصادی» عینیت می‌بخشد و حضور در مجامع و مراکز علمی و معرفتی موضوع «جامعه‌شناسی علم و معرفت» را رقم می‌زند. تجمع انسان‌ها در سازمان‌ها و مراکز دیوان‌سالار، «جامعه‌شناسی سازمان» و گرد هم آمدنشان در محیط‌های بهداشتی و درمانی، زمینه آشکاری «جامعه‌شناسی پزشکی» را باعث می‌گردد. بر همین پایه، حضورشان در جامعه و چگونگی رابطه‌شان با یکدیگر به موضوع «جامعه‌پذیری» معنا و مفهوم می‌بخشد و چنان‌که این حضور جامعه‌پذیرانه، بر بستر سیاست و با محوریت موضوع‌ها و مسئله‌های سیاسی تحقق پذیرد، موضوع «جامعه‌پذیری سیاسی»<sup>۱</sup> را برای جامعه‌شناس پراهمیت می‌سازد.

در هر نظام سیاسی این نکته حایز اهمیت است که شخصیت سیاسی شهروندان خود را متناسب با خواسته‌ها و آرمان‌های سیاسی مطلوب شکل دهد. با وجود این اعضای جامعه تنها زمانی قادر به بروز خلاقیت و توانایی‌های خویش در عرصه سیاست و اجتماع خواهند بود که فرهنگ سیاسی جامعه به رشد و بالندگی کافی نایل آمده باشد و از اعضا برای رویارویی با پدیده‌های سیاسی حمایت کند. فرهنگ سیاسی غنی، تبلور نهادینه‌شدن عناصر تفکر، خلاقیت و عقلانیت در باور، ارزش، نگرش و رفتار سیاسی اعضای جامعه است و همین امر تداوم و انتقال آن به نسل‌های بعد را پراهمیت می‌سازد. انتقال و انتشار اطلاعات موجود در یک فرهنگ و از جمله درون‌مایه‌های فرهنگ سیاسی به نسل‌های جدیدتر، از مهم‌ترین نشانه‌های پیشرفت فرهنگی یک جامعه است و حاکی از رابطه استوار علم و عمل و پاسداشت دستاوردهای علمی، انگیزشی و مهارتی در لایه‌های عمیق فرهنگ است و تداوم حیات سیاسی جامعه در گرو انتقال

1. Political Socialization.

فرهنگ سیاسی آن از طریق فرایند جامعه‌پذیری سیاسی است.

مفهوم جامعه‌پذیری سیاسی از زمره مفاهیم پربسامد در حوزه جامعه‌شناسی است و با شناخت تحول و تطور معنایی آن می‌توان به فهم و انتقال مطلوب آن به جویندگان دانش مدد رساند. این مفهوم به‌ویژه درباره نسل‌های جدیدتر سیاستمداران واجد اهمیت و جذابیت است؛ اینکه نسل‌های جدید سیاستمداران چگونه و طی چه فرایندهایی وارد آیین‌های سیاسی می‌شوند و هویت سیاسی خود را شکل می‌دهند، موضوع مهمی در مطالعات فرهنگ سیاسی و جامعه‌پذیری سیاسی است و جامعه‌پذیری سیاسی این فرصت را در اختیار سیاستمداران نسل‌های پیشین جامعه قرار می‌دهد تا ایستارها، باورها، ارزش‌ها و رفتارهای سیاسی خویش را به شکل مطلوب به نسل‌های جدید انتقال دهند.

### ۱. سازه مفهومی

مفهوم<sup>۱</sup> اصلی‌ترین و پرکاربردترین ابزار علم برای انعکاس واقعیت است و با ایجاد تصویری ذهنی و انتزاعی از اشیا و پدیده‌های محیط اجتماعی و طبیعی به دانشمندان و محققان برای توصیف جهان مدد می‌رساند. سازه<sup>۲</sup> در واقع نوع خاصی از مفهوم است که خود از ترکیب چند مفهوم دیگر به وجود آمده یا دارای چند بعد است. مفاهیم واژه‌هایی انتزاعی است که برای توضیح دادن یا معنا بخشیدن به تجربیات استفاده می‌شوند؛ از این‌رو هرچه سطح انتزاع یک مفهوم بیشتر باشد، دامنه مفهومی آن گسترده‌تر و داده علمی و بهره‌اندیشه‌ای آن نیز افزون‌تر خواهد بود. سازه‌ها که غالباً از نظریه‌ها مشتق می‌شوند، مفاهیم پیچیده‌ای هستند که در سطح بالایی از تجرید و انتزاع قرار دارند. کاپلان سازه‌ها را آفریده‌های ذهنی مبتنی بر مشاهدات می‌داند که نمی‌توان آنها را به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مشاهده کرد. او بهره‌هوشی (IQ) را نمونه‌ای مناسب برای این منظور بیان می‌کند که از مشاهده جواب‌هایی که در یک آزمون بهره‌هوشی به

1. concept.

2. Construct.



تعداد زیادی از سؤال‌ها داده شده است، از طریق ریاضی ساخته می‌شود. به گفته وی هر مفهوم یک سازه است که از پنداشت همه کسانی که آن را به کار می‌برند، به وجود آمده است. چنین مفهومی را نه می‌توان به‌طور مستقیم مشاهده کرد و نه غیرمستقیم؛ چون وجود ندارد، بلکه ما آن را ساخته‌ایم (بی، ۱۳۸۶، صص ۲۵۴-۲۵۵).

بدین سان، «جامعه‌پذیری سیاسی» به‌منزله سازه‌ای مفهومی است که از یک سو به شناخت، باور و رفتار سیاسی و از سوی دیگر به فرایند اجتماعی شدن و تجربه‌های سیاسی و اجتماعی افراد اشاره دارد. طبعاً فهم و مشاهده چنین سازه‌ای تنها با تحقق شرایط خاص و به کمک پاره‌ای از متغیرها و نشانگرها امکان‌پذیر است.

## ۲. چیستی جامعه‌پذیری سیاسی

مفاهیم، عناصر اصلی ساختار دانش‌اند که نقش انتقال داده‌ها، تعیین قلمرو و جغرافیای آن را بر عهده دارند و کسب هرگونه شناخت درباره حوزه‌های یک دانش، مستلزم آگاهی از مفاهیم پایه آن و تجزیه و تحلیل صحیح آنها براساس شرایط وجودی هر جامعه است. دانش جامعه‌شناسی نیز بر مفاهیمی پایه‌گذاری شده است که با تحلیل و سازمان‌دهی درست آنها، می‌توان بهره‌مگان از این دانش را تعالی بخشید. جامعه‌پذیری سیاسی به‌عنوان مفهومی مهم در حوزه جامعه‌شناسی، فرایندی است که طی آن ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها، دانش‌ها، مهارت‌ها و رفتارهای سیاسی از یک نسل به نسل دیگر انتقال می‌یابند. این فرایند همانند دیگر شکل‌های جامعه‌پذیری، در یک جریان مستمر شکل می‌گیرد و عوامل مختلف با سهم متفاوت، در شکل‌گیری شخصیت سیاسی افراد اثرگذارند. اهمیت جامعه‌پذیری از آن‌رو است که هر جامعه دارای مجموعه‌ای از باورها، نگرش‌ها، ارزش‌ها، رفتارها و دانش‌ها است که تحت عنوان کلی «فرهنگ» شناخته می‌شوند و مانایی حیات جامعه در گرو انتقال این عناصر از نسلی به نسل دیگر است. این فرایند که در اصطلاح جامعه‌شناسی، جامعه‌پذیری یا اجتماعی شدن خوانده می‌شود، باعث می‌گردد نسل‌های جدید، میراث اجتماعی به‌جای مانده از نسل‌های پیشین خویش را قدر نهند و احساس تعلق اجتماعی آنان به زیست اجتماعی و مؤلفه‌های آن فزونی یابد.

بر همین منوال، «فرهنگ سیاسی»<sup>۱</sup> که با افزودن قید «سیاسی» به عناصر فرهنگ حاصل می‌آید، جزء مهمی از فرهنگ هر جامعه است و شامل باورهای سیاسی، نگرش‌های سیاسی، ارزش‌های سیاسی، رفتارهای سیاسی، گرایش‌های سیاسی و معرفت‌های سیاسی درون جامعه است؛ به بیان دیگر فرهنگ سیاسی مجموعه افکار، باورها، رفتارها و هنجارهایی است که در میدان سیاست یک جامعه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم اثرگذار است (سریع‌القلم، ۱۳۸۶، ص ۷) و برای شکل‌گیری هویت سیاسی و اجتماعی اعضای جامعه، انتقال آنها از یک نسل به نسل دیگر ضرورت دارد. بدین‌سان «جامعه‌پذیری سیاسی» فرایند انتقال فرهنگ سیاسی از یک نسل به نسل دیگر است و چنان‌که آلموند ابراز داشته است تداوم حیات سیاسی هر جامعه در گرو انتقال فرهنگ سیاسی آن از طریق جامعه‌پذیری سیاسی است (آلموند و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۵۹). آشکار است در سایه چنین انتقالی، از بروز گسست سیاسی و اجتماعی جلوگیری می‌شود و احساس تعلق سیاسی و اجتماعی در اعضای جامعه افزایش می‌یابد.

جامعه‌پذیری سیاسی با مفاهیمی چون احساس مسئولیت اجتماعی، مشارکت سیاسی، هویت سیاسی و اجتماعی، هم‌نوایی اجتماعی و احساس تعلق اجتماعی دارای قرابت معنایی است و از سوی دیگر با مفاهیمی چون بلازه‌شدن، از خودبیگانگی اجتماعی، هویت‌گریزی و گسست نسلی در تقابل است.

«هم‌نوایی»<sup>۲</sup> به معنی همراهی، هم‌رنگی، هماهنگی، سازگاری و هم‌صدایی است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۸، ص ۸۴۱۵) و مقصود از «هم‌نوایی اجتماعی» پیروی از ارزش‌ها، رفتارها و شیوه‌های عمل یک گروه، قوم یا جامعه است، به گونه‌ای که آثار و پیامدهای آن در حیات اجتماعی فرد و جامعه ظهور و تبلور پیدا کند؛ به سخن دیگر، هم‌نوایی فرد با گروه عبارت است از اینکه فرد باورها، ارزش‌ها، نمادها و هنجارهای گروه را درونی کرده و در ساخت شخصیت خود یگانگی بخشیده باشد (روشه، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴). با توجه به

1. Political Culture.  
2. Conformity.

نوع و میزان اثرات اجتماعی که سبب همنوایی می‌شود، همنوایی از توافق سطحی و سازگاری ناخواسته تا اطاعت داوطلبانه از هنجارهای اجتماعی را شامل می‌شود (راسخ، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۲۳۲). نقطه مقابل همنوایی، ناهمنوایی یا ناهم‌رنگی، به معنی متابعت نکردن از ارزش‌ها و رفتارهای مطلوب یک گروه یا جامعه است.

زیمل «بلازه شدن» را متأثر از یک‌بعدی شدن فرهنگ جامعه توصیف می‌کند که طی آن افراد احساس تعلق‌شان به ابزار و مؤلفه‌های زندگی شهری به شدت فروکاسته می‌شود. او با اشاره به تأثیر کلان‌شهرها بر حیات ذهنی انسان مدرن، به تأثیراتی که افزایش جمعیت و وسعت جامعه بر زندگی شهری به جای می‌گذارد توجه دارد و تأثیرات اقتصاد پولی را در نظر می‌گیرد. جدایی و بیگانگی انسان‌ها را در کلان‌شهر مورد توجه قرار می‌دهد و از بین رفتن احساسات و عواطف در آن و خشن شدن فرهنگ را مد نظر قرار می‌دهد و آنها را به‌عنوان شیوه زندگی مدرن می‌پذیرد. زیمل برای بیان یکی از پیامدهای مهم این زندگی از اصطلاح «بلازه»<sup>۱</sup> استفاده کرد. از نظر زیمل فرد با توجه به شرایط زندگی در شهر کم‌کم یاد می‌گیرد که درباره پدیده‌های اطرافش نه با رویکرد احساسی بلکه با رویکردی عقلانی صرف واکنش نشان دهد. پیامد این امر از نظر زیمل بی‌تفاوتی، دلزدگی و تحریک‌ناپذیری تدریجی است (ر.ک: زیمل، ۱۳۷۲، ص ۵۷). طبق نظر زیمل شهرنشین به جای قلب با سر یعنی عضوی که کمتر از همه اعضا حساس و از عمق شخصیت کاملاً دور است، به محیط خود واکنش نشان می‌دهد. در شهر اگرچه شخص از نظر فیزیکی به دیگران نزدیک است، از نظر روان‌شناختی جدا و مستقل است. این شرایط به او آزادی وسیعی می‌دهد که طرف دیگر آن تنهایی و عمیق‌تر شدن احساس پوچی است (کرایب، ۱۳۸۲، ص ۲۸۲). در تبیین زیمل از زندگی کلان‌شهری، جامعه‌پذیری در شهر همراه با یک گسستگی اجتماعی است. استراتژی بی‌تفاوتی، دفع و کمی نفرت و بیگانگی دو طرفه، ضرورت بقا در کلان‌شهر است (شالچی، ۱۳۹۵، ص ۵).

1. Blasé.

«گسست یا جدایی نسل‌ها» یکی از مفاهیم پرکاربرد در ادبیات سیاسی و اجتماعی اندیشمندان در جامعه معاصر است. گسست نسلی دست کم با سه مفهوم مقارن است: شکاف نسلی، تعارض نسلی و انقطاع نسلی. «شکاف نسلی» به معنی وجود تفاوت‌های دانشی، گرایش و رفتاری میان دو نسل با وجود پیوستگی‌های کلان متأثر از ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است. فرزندان در مقایسه با افراد پیر و میان‌سال با وجود اینکه در یک فضای فرهنگی زندگی می‌کنند، اطلاعات، گرایش‌ها و رفتارهای متفاوت دارند. این پدیده بر وجود منافع، مطالبات و سوگیری‌های نامتجانس و ناسازگار در میان نسل‌ها دلالت دارد. «تعارض نسلی» هنگامی اتفاق می‌افتد که منابع مختلفی که به نسل‌ها هویت می‌بخشد، یکدیگر را تقویت نکنند و موجب پیوستگی نسلی نشوند، به گونه‌ای که اعضای جامعه وضعیت و هویت خود را در نفی و تعارض با گذشتگان خود می‌یابند. این اتفاق زمانی در جامعه ایجاد می‌شود که تحولات اجتماعی و سیاسی در مقابل تحولات فکری قرار گیرد. «انقطاع نسلی» زمانی بروز می‌کند که انقطاع فرهنگی-اجتماعی رخ داده باشد (آزادارمکی، ۱۳۸۹، صص ۸۶-۹۳).

به‌طور معمول این اتفاق در فضای جامعه دینی واجد خصلت‌ها و صفات ممتاز خویش است که متأثر از فرهنگ سیاسی آن خواهد بود و نمودهایی از «فرهنگ سیاسی دینی» را عینیت می‌بخشد.

برای درک بهتر این معنا، لازم است سیر تطور آن در تلقی اندیشمندان اجتماعی واکاوی گردیده و اجزای تشکیل‌دهنده آن بازیابی و بازخوانی شود. بر این پایه تحلیل و بررسی پنج مفهوم جامعه، فرهنگ، فرهنگ سیاسی، فرهنگ سیاسی دینی و جامعه‌پذیری به فهم روشن‌تر این مفهوم مدد می‌رساند و از زوایای پنهان آن پرده می‌گشاید.

## ۱-۲. جامعه

جامعه<sup>۱</sup> از ریشه «جمع» به معنی گرد کردن، گردآوردن، فراهم کردن، جماعت و

1. Society.

گروه مردم است (معین، ۱۳۸۸، واژه جمع) و در اصطلاح عالمان اجتماعی به گروهی از انسان‌ها اطلاق می‌شود که در طول سال‌های متمادی با یکدیگر زندگی کرده، دارای فرهنگ مشترکی هستند، در سرزمین معینی سکنا گزیده‌اند و خود را به‌عنوان یک واحد اجتماعی متمایز از گروه‌های دیگر سازمان داده‌اند (کوئن، ۱۳۸۵، صص ۵۹ و ۶۰). اگوست کنت جامعه‌شناس فرانسوی معتقد است جامعه از تمام افراد زنده و همچنین از تمام کسانی که از این جهان رفته‌اند، ولی با تأثیر خود در ذهن آیندگان، به حیات خود ادامه می‌دهند، تشکیل می‌یابد (قنادان و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۵۱). چنان‌که نولان و لنسکی یادآور شده‌اند هر جامعه انسانی به دلیل «نظام» بودن، از تعدادی عناصر گوناگون و ارتباط‌های موجود میان آنها تشکیل شده است که اساسی‌ترین آنها عبارت است از: جمعیت، فرهنگ، فرآورده‌های مادی، سازمان (ساختار) اجتماعی و نهادهای اجتماعی (نولان و لنسکی، ۱۳۸۰، ص ۵۳).

بر همین پایه، فردیناند تونیس جامعه‌شناس آلمانی، جوامع را براساس نوع رابطه اجتماعی میان آنها به گمین‌شافت<sup>۱</sup> و گزل‌شافت<sup>۲</sup> تقسیم‌بندی کرده است. گمین‌شافت در معنای عام، معرف اجتماع محلی و گزل‌شافت معرف جامعه است. در اجتماع محلی، پیوندهای نزدیک و صمیمانه و علائق شخصی، روابط اعضا را مشخص می‌کند و افراد به سلامت، رفاه، اعتماد متقابل و همکاری با یکدیگر توجه خاصی دارند؛ اما روابط در جامعه، بر رقابت، دنبال کردن منافع شخصی، کارآیی فردی، پیشرفت و تخصص‌گرایی مبتنی است. به اعتقاد تونیس به موازات رشد شهرنشینی، می‌توان شاهد رشد روابط جامعه نیز بود. نمونه گمین‌شافت را می‌توان در خانواده، روابط اعضای یک باشگاه، ساکنان یک روستای کوچک جستجو کرد و نمونه گزل‌شافت را می‌توان بین اعضای یک ارتش ملی، دیوان‌سالاری‌های وسیع اداری یا مؤسسات بزرگ سیاسی و دولتی که مبتنی بر موقعیت‌ها، نقش‌های ساخت یافته و قوانین و مقررات است، ملاحظه کرد (کوئن، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲).

هر جامعه دارای وظایف و کارکردهایی است که برای دوام آن اهمیت ویژه دارند.

1. Gemeinschaft.
2. Gesellschaft.

اساسی‌ترین کارکردهای یک جامعه عبارت‌اند از:

۱. پیوند اجتماعی: جامعه افراد را در زمان و مکان معین دور هم جمع می‌کند به گونه‌ای که بتوانند میان خودشان روابط انسانی برقرار کنند.
۲. نظام ارتباطی: جامعه وسایل ارتباطی سیستماتیک و کامل در اختیار افراد می‌گذارد، به طوری که آنان به کمک زبان و دیگر نمادهای مشترک می‌توانند معانی و مقاصد رفتارهای یکدیگر را بفهمند.
۳. نظام قشربندی: جامعه نوعی نظام قشربندی پایگاه‌های اجتماعی و طبقات ایجاد می‌کند که به هر شخص در ساختار اجتماعی، پایگاه یا موقعیتی نسبتاً پایدار می‌بخشد.
۴. نظام جایگزینی: جامعه برای جانشینی نسل‌ها که برای بقا و تداوم هستی‌اش ضروری است، تدابیر و شیوه‌های منظم و کارآمد تدارک دیده است.
۵. نظام نظارت اجتماعی: جامعه با نظارت و مراقبت از الگوهای مشترک رفتاری (ارزش‌ها و هنجارها) که افراد آنها را در روابط با هم‌نوعان خود به کار می‌برند، نظم اجتماعی را ایجاد می‌کند که شامل نظام مقررات و ارزش‌ها و نظام پاداش و تنبیه است.
۶. همنوایی اجتماعی: جامعه از طریق نظام سازمان‌یافته تربیتی رسمی یا غیررسمی‌اش، برای اجتماعی شدن یا جامعه‌پذیر کردن و فرهنگ‌ی کردن افراد اقدام می‌کند.
۷. نظام تولیدی: جامعه با سازمان‌ها و گروه‌های گوناگون اقتصادی‌اش، کار تولید و توزیع کالاها و خدمات ضروری برای زندگی افراد را سامان می‌دهد.
۸. امنیت و سلامت: جامعه با سازمان‌های سیاسی، اداری و انتظامی خود امنیت خارجی و نظم را تأمین نموده و ضمناً به تدابیری در زمینه پزشکی و بهداشتی نیز دست می‌یازد تا اعضایش با تندرستی بیشتری زندگی کنند (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

## ۲-۲. فرهنگ

فرهنگ<sup>۱</sup> حاصل تلاش انسانی برای چیرگی بر طبیعت است. زمانی که انسان‌ها

1. Culture.

دریافتند بین آنها و دیگر موجودات محیط طبیعت تفاوت است، به موضوع شناخت قرارداد آن همت گماردند و از این پس برای تسلط هر چه بیشتر بر آن به فکر چاره افتادند. افزون بر این، برای ساماندهی ارتباط با هم‌نوعان و چگونگی دخالت در طبیعت، نیازمند نظام‌های اخلاقی، رفتاری و اعتقادی بود تا در چارچوب آنها به حیات و شناخت خود عمق بخشیده، مرز خود با طبیعت را بازشناسد. این نظام‌ها که بن‌مایه اصلی آنها از طریق ادیان فراهم آمده است، انسان را در غلبه بر طبیعت و تعریف نوع رابطه‌اش با خود و دیگران یاری رساند و بدین ترتیب فرهنگ انسانی شکل و دوام یافت و در طی دوره‌های گوناگون حیات انسانی تقویت گردید و تأثیرگذاری آن برای انسان‌ها بیشتر شد.

درباره فرق میان فرهنگ و تمدن، برخی فرهنگ را بیش‌تر برای نامیدن دستاوردهای معنوی انسان همچون ارزش‌ها، اخلاقیات، ادبیات، هنر و دین و تمدن را برای دستاوردهای مادی همچون ابزارها، صنایع و فنون به کار برده‌اند. در برابر، برخی نیز فرهنگ را در گسترده‌ترین معنای خود - چنان‌که مردم‌شناسان به کار می‌برند - برای همه دستاوردهای انسانی به کار می‌برند و آن را مایه جدایی او از طبیعت و برتری او بر دیگر موجودات طبیعی می‌دانند (آشوری، ۱۳۸۱، صص ۱۲۰-۱۲۱). به همین دلیل تیلور در تعریف مشهور خود از فرهنگ گفته است: «فرهنگ یا تمدن کلیت درهم‌تافته‌ای شامل دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عاداتی است که آدمی همچون هموندی<sup>۱</sup> از جامعه به دست می‌آورد» (آشوری، ۱۳۸۱، ص ۴۷). همچنین گیدنز با بیانی دیگر گفته است: «فرهنگ عبارت است از ارزش‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند» (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

هر تعریفی از فرهنگ داشته باشیم آنچه اهمیت دارد این است که فرهنگ وابسته به جامعه است و جامعه براساس فرهنگ بنیاد نهاده می‌شود و تعاریف متفاوت و متشکلی که

1. Member.

از آن ارائه شده است به دلیل نقش اساسی است که فرهنگ در شکل‌گیری جوامع ایفا می‌کند؛ چراکه به حسب میزان نفوذ و زاویه تأثیرگذاری آن، تعریف ویژه‌ای از آن ارائه گردیده است؛ از این رو شاید بتوان گفت واژه‌های فرهنگ و تمدن آن‌گونه که صاحب‌نظران این حوزه‌ها به کار می‌گیرند، مفاهیم مشترکی برای بیان یک مقصودند و به هر ترتیب فرهنگ به معنای آراسته‌شدن به نیکی‌های اخلاقی و شایستگی‌های انسانی برای دور کردن آفات طبیعی و حیوانی، وظیفه نهادهای تربیتی یعنی خانواده، مدرسه، مسجد، کلیسا و خانقاه است. این موجود طبیعی با زیستن در جامعه، ابزارهایی برای دستیابی به طبیعت به سود خود می‌سازد و نهادهای اجتماعی و سیاسی را برپا می‌کند تا فضای زندگانی انسانی را در برابر زندگانی طبیعی سامان بخشد (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۱، صص ۱۱۰-۱۱۱).

به هر رو اگر فرهنگ را بخش غیرمادی حیات اجتماعی جوامع شامل باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی بدانیم، جامعه‌پذیری سیاسی ناظر به همه ابعاد حیات مادی و معنوی جامعه است و از این رو در مقایسه با فرهنگ‌پذیری سیاسی دارای شمول و جامعیت بیشتری است. همچنین فرهنگ از عناصر و مقومات جامعه و در درون آن تعریف می‌شود؛ بنابراین جامعه عام‌تر و کلی‌تر از فرهنگ است و از این رو فرهنگ‌پذیری سیاسی جزئی از جامعه‌پذیری سیاسی و ذیل آن تعریف می‌شود.

## ۲-۳. فرهنگ سیاسی

چنان که گفته شد هر جامعه‌ای دارای مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها، رفتارها و دانش‌ها است که تحت عنوان کلی «فرهنگ» جامعه شناخته می‌شوند و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند. فرهنگ سیاسی<sup>۱</sup> که با افزودن قید «سیاسی» به عناصر بالا شکل می‌گیرد، شامل احساسات، تلقیات، باورها، آرمان‌ها، هنجارها و ارزش‌های فرهنگی یک جامعه یا نظام سیاسی است. به سخن دیگر سطح دانش و ادراک افراد، طبقات و

1. Political Culture.



اقتدار اجتماعی از قدرت و سیاست است (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷) و به‌طور معمول هر جامعه با استظهار به فرهنگ سیاسی به‌جامانده از نسل‌های پیشین، برای تبلور توانایی‌ها و ظرفیت‌های سیاسی خویش تلاش می‌کند.

از نظر آلموند و همکاران، فرهنگ سیاسی توزیع خاصی از ایستارها، ارزش‌ها، احساسات، اطلاعات و مهارت‌های سیاسی است. همان‌گونه که ایستارهای افراد بر اعمال آنان تأثیر می‌گذارد، فرهنگ سیاسی یک ملت نیز بر رفتار شهروندان و رهبران آن در سراسر نظام سیاسی اثرگذار است (آلموند و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۷۱). آلموند و وربا پایه‌های فرهنگ سیاسی را شامل جهت‌گیری‌هایی در زمینه شناخت‌ها (اطلاعات و باورهای ناظر به نظام سیاسی، رهبران و عملکرد آن)، احساسات (احساسات ناظر به نظام سیاسی همچون دلبستگی یا انزجار) و ارزشیابی‌ها (فضاوت‌ها و آرای ناظر به نظام سیاسی) که در ذهن اعضای جامعه جای‌گیر شده است، بیان کرده‌اند (چیلکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۴۷). نهادینه‌شدن این پایه‌ها در جامعه سیاسی، به تدریج سه نوع فرهنگ سیاسی را شکل می‌دهد:

۱. کوچک‌اندیشانه: که بر اندک‌بودن توقعات و آگاهی‌های افراد از حکومت دلالت دارد و نشان می‌دهد به‌طور عموم مشارکتی ندارند.
۲. پیرومنشانه: که در آن افراد از نتیجه کار حکومت آگاه‌اند ولی در فرایندهایی که به سیاست‌گذاری منجر می‌شود، شرکت نمی‌کنند.
۳. مشارکت‌جویانه: که در آن افراد در کل نظام سیاسی یعنی هم در فرایندهای دروندادی و هم فرایندهای پروندادی آن فعالیت و مشارکت دارند (چیلکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۴۶).

## ۲-۴. فرهنگ سیاسی دینی

دین دارای اصول، آموزه‌ها و معرفت‌های گوناگونی است که همه ابعاد وجودی حیات انسان را پوشش می‌دهد و ابعاد سیاسی آنها به‌قدری گسترده است که همه ابعاد حیات او را شامل می‌شود. ماندگاری این آموزه‌ها در گرو ورود و امتداد آنها به کنش و رفتار انسان‌ها و انتقال آنها به نسل‌های جدیدی است که از این پس در عرصه سیاست

جامعه به کنشگری سیاسی می‌پردازند. هدایت حیات اجتماعی و سیاسی جوامع چیزی است که خواست و مقصود ادیان است. ارزش‌ها، باورها، مراسم، مناسک، در حوزه حیات سیاسی جوامع دینی از زمره اموری است که به بارورسازی فرهنگ سیاسی دینی و پایداری آن در گذر زمان و مناسبات بین‌نسلی مردمان قوت می‌بخشد و آنها را در نسل‌های مختلف انسانی پابرجا می‌گردد.

## ۲-۵. جامعه‌پذیری

جامعه‌پذیری یا اجتماعی‌شدن<sup>۱</sup> فرایند آشناکردن اعضای جامعه با ارزش‌ها و ایستارهای<sup>۲</sup> جامعه خویش است (آلموند و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۵۷). به سخن دیگر فرایندی است که افراد در خلال آن به اعضای موظف جامعه خود تبدیل می‌شوند (لسکی، ۱۳۶۹، ص ۴۷). این فرایند پیچیده که با تولد شروع می‌شود و طی سالیان متمادی بسط می‌یابد، شامل مجموع تجربیات اجتماعی و فرهنگی است و علت اساسی بسیاری از تغییرات رفتاری نیز شمرده می‌شود (لسکی، ۱۳۶۹، ص ۴۷).

ظاهراً واژه جامعه‌پذیری نخستین بار در ایالات متحده حدود سال ۱۸۹۵ در تحقیقی از سوی گئورک زیمل به صورت یک مفهوم به کار رفته است. بعدها پی. اف. گیدینگر و پی. دبلیو. برجس تحت تأثیر کار زیمل این اصطلاح را در کتاب‌های درسی جامعه‌شناسی پر و بال بیشتری دادند (چیکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۵۵).

جامعه‌پذیری دارای سطوح و مراحل است؛ مراحل جامعه‌پذیری از دوران کودکی تا بزرگسالی را شامل می‌شود، سطوح جامعه‌پذیری نیز شامل همه ابعاد حیات اجتماعی مانند فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، مذهبی، قومی، شغلی و غیر آن است. پاسخ به اینکه جامعه چه خدماتی به اعضا ارائه می‌کند و در قبال این خدمات چه انتظاری از اعضا می‌تواند داشته باشد، چرا جامعه انتظار تبعیت از اعضا را دارد و تبعیت نکردن اعضا از خواست‌های جامعه چه آثاری برای جامعه و افراد دارد و پرسش‌های دیگری از این

1. Socialization.

2. Attitudes.

قبیل، ما را به ماهیت جامعه‌پذیری رهنمون می‌سازد و ضرورت توجه به آن را از سوی اندیشمندان اجتماعی ایجاب کرده است.

بر این پایه، جامعه‌پذیری سیاسی بخشی از فرایند جامعه‌پذیری و ناظر به شناخت‌ها، ارزش‌ها، باورها و رفتارهای سیاسی یک جامعه است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود؛ بنابراین تخصیص یافته مفهوم جامعه‌پذیری تلقی می‌شود و بخشی از معنای آن را پوشش می‌دهد.

### ۳. قلمرو جامعه‌پذیری سیاسی

جامعه‌پذیری سیاسی<sup>۱</sup> بخشی از فرایند جامعه‌پذیری است که طی آن ایستارهای سیاسی فرد شکل می‌گیرند (آلموند و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۵۷). به بیان دیگر جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که براساس آن جامعه‌گرایش‌ها، نگرش‌ها، دانش‌ها و ارزش‌های سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد و هدف از آن تربیت یا پرورش افراد به صورتی است که اعضای کارآمد جامعه سیاسی باشند (مهرداد، ۱۳۷۶، ص ۱۷).

لنگتون با ارائه تعریفی محدود از جامعه‌پذیری سیاسی، آن را فرایندی می‌داند که از طریق عاملان مختلف جامعه صورت می‌گیرد و به کمک آن فرد تمایلات ایستاری و الگوهای رفتاری مرتبط با سیاست را فرا می‌گیرد. این عاملان شامل مقوله‌های محیطی مانند خانواده، گروه همسالان، مدرسه، سازمان‌های بزرگ و رسانه‌های همگانی است. خرده‌فرهنگ‌های طبقاتی، جنسی و سنی را نیز می‌توان در زمره آن جای داد (چلکوت، ۱۳۹۳، صص ۳۵۷ و ۳۵۸). در برابر، کولمن با ارائه تفسیری موسع معتقد است جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که افراد از طریق آن ایستارها و احساساتی در قبال نظام سیاسی و نقش‌هایی که در آن دارند کسب می‌کنند. این فراگرفته‌ها شامل شناخت‌ها (دانسته‌ها یا باورهای فرد درباره نظام سیاسی و روش کار آن)، احساسات (احساس فرد درباره نظام سیاسی از جمله حس وفاداری و احساس تکلیف مدنی) و احساس شایستگی سیاسی

1. Political Socialization.

(نقش بالفعل یا بالقوه فرد در نظام سیاسی) است (چلکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۵۸).

به هر حال اگر جامعه‌پذیری همراه با مجموعه‌ای از تقييدات، محدودیت‌ها و تعلقات برای افراد است، جامعه‌پذیری سیاسی نیز همراه تقييدات و تعلقاتی از نوع سیاسی و در تعامل با نهاد سیاست و قدرت برای شهروندان جامعه است. به‌واقع افراد از طریق جامعه‌پذیری سیاسی واجد نوع خاصی از شخصیت سیاسی می‌گردند و براساس آن نقش‌های معینی را در چارچوب نظام سیاسی می‌پذیرند و از این طریق منزلت و پایگاه خاصی برای آنان در ساختار سیاسی جامعه به صورت آگاهانه رقم می‌خورد.

این فرایند اجتماعی شدن را می‌توان در اندیشه‌های فلاسفه اجتماعی یونان باستان تا به امروز به اشکال گوناگون در قالب آرمان‌شهرها، مدینه‌های فاضله، جامعه مدنی، اندیشه شهروندی و مانند آن پیگیری کرد. در حوزه اندیشه‌های کلاسیک علوم اجتماعی، تلاش کارل مارکس برای تبیین مبارزه طبقاتی کارگران در برابر حاکمیت طبقه سرمایه‌دار و نابودی نظام سرمایه‌داری، توجه وی را به اندیشه‌های اجتماعی شدن سیاسی و کسب آگاهی سیاسی نشان می‌دهد (کوزر، ۱۳۶۹، ص ۱۲۵). در همین چارچوب، ماکس وبر در بررسی سه نوع مثالی سلطه یا سیاست (سنتی، عقلانی و کاریزمایی) با توجه به روندهای اجتماعی و تاریخی مرتبط با هر یک، می‌توان گفت موضوع اجتماعی شدن سیاسی را مد نظر قرار داده است. سیاست و سلطه در هر یک از انواع سه‌گانه آن، کنش و رفتاری گروهی است که در آن حکم و اطاعت به انگیزه‌های مختلف صورت می‌گیرد. از نگاه او، هویت‌بخشیدن به خویشتن یکی از ویژگی‌های اساسی ذهن آدمی است و تعهد به نوعی اعتقاد، زمینه رفتارهای فردی و جمعی را فراهم می‌آورد و کنش انسانی خالی از وجه معنا، ارزش و جهت‌گیری نیست (بشیریه، ۱۳۸۲، صص ۵۹ و ۶۲). تالکوت پارسونز کارکردهای اساسی هر جامعه برای تداوم و حفظ نظام اجتماعی را شامل عناصر: «حفظ و نگهداری»<sup>۱</sup>، «هدف‌یابی»<sup>۲</sup>، «تطبیق»<sup>۳</sup> و

1. Pattern maintenance.
2. Goal attainment.
3. Adaptation.

«یکپارچگی»<sup>۱</sup> می‌داند. هرچند در اندیشه این متفکر، کارکرد «حفظ و نگهداری» معنای گسترده‌ای دارد، مفهومی مشابه با جامعه‌پذیری سیاسی است. طبق این دیدگاه هر جامعه‌ای می‌کوشد از طریق جامعه‌پذیری، گرایش‌ها، ارزش‌ها، اعتقادات و معیارهای فرهنگی و اجتماعی خود را به منظور حفظ و نگهداری نظام اجتماعی به نسل‌های بعد منتقل سازد (مهرداد، ۱۳۷۶، ص ۹).

#### ۴. اهمیت جامعه‌پذیری سیاسی

چنان‌که گفته شد جامعه‌پذیری سیاسی به چگونگی ارتباط افراد با نهاد سیاست و قدرت یعنی مدیریت کلان جامعه شامل دستگاه سیاست‌گذاری، دستگاه‌های اجرایی دولت و سازمان‌های اجتماعی می‌پردازد؛ از این‌رو فرایند آشناسازی اعضای جامعه با ارزش‌ها، باورها، گرایش‌ها، نگرش‌های سیاسی درون جامعه، همچنین آگاه‌سازی درباره سازوکار پدیده‌های سیاسی، چگونگی ارتباط میان آنها و شیوه‌های تعامل اعضای جامعه با آنها، شرایط و شیوه‌های اثرگذاری و اثرپذیری آنها، وظیفه افراد در قبال آنها، ضرورت حضور و استمرار آنها در حیات اجتماعی انسان‌ها، تأثیر آنها بر شیوه‌های کنشگری افراد در ابعاد گوناگون حیات اجتماعی و اموری از این قبیل با مفهوم جامعه‌پذیری سیاسی عجین است.

بر همین منوال، برخی جامعه‌پذیری سیاسی را بازکردن «در جهان سیاست» به روی اعضای جامعه توصیف کرده‌اند. جهانی که مملو از تعهدات، پیمان‌ها، میثاق‌ها، آیین‌نامه‌ها، مقررات و شخصیت‌های سیاسی و دربرگیرنده نمادها، سیاست‌ها و رفتارهای ویژه و مشخص است و همه این عوامل و آگاهی‌ها، در پیشرفت و تکامل نقش شهروندی و شکل‌گیری خود سیاسی افراد نقش اساسی دارند (مهرداد، ۱۳۷۶، ص ۱۷). دستیابی به اهداف جامعه، جز در سایه آرامش، همراهی، همدلی، نقش‌پذیری و عمل به تعهدات جمعی از سوی همه اعضای جامعه میسر نیست. جامعه تنها زمانی مسیر سعادت

1. Integration.

را طی خواهد کرد و اعضای خود را به کمال مطلوب هدایت می‌کند که همه اعضای جامعه برای درونی کردن ارزش‌ها، قوانین و باورهای آن کوشا باشند و به آنها تعلق خاطر داشته باشند. بر این اساس هدف غایی از جامعه‌پذیری سیاسی ارتقای حس مسئولیت‌پذیری اعضای جامعه به سرنوشت خویش است.

به طرز درخور توجهی آشکار است ضرورت این امر با مطالبه‌گری اعضای جامعه از مسئولان سیاسی در قبال اختیارات و امکاناتی که به واسطه گماردن آنها در مناصب سیاسی به آنها واگذار شده است، مغایرتی ندارد. شهروند مسئولیت‌شناس کسی است که در قبال حمایت، مشارکت و همراهی خود به‌عنوان یک عضو جامعه‌پذیر سیاسی، به دقت رفتار و عملکرد دستگاه سیاست‌گذاری و مجریان آن را زیر نظر دارد و برای تحقق خواست‌ها و انتظارات خود از حاکمیت، به کنش سیاسی معقول می‌پردازد. با وجود این به منظور عدول نکردن اعضای جامعه از الزام‌های جامعه‌پذیری سیاسی برای بیان خواست‌های خود، نظام سیاسی باید مسیرهای انتقال مسالمت‌آمیز مطالبات و خواست‌های شهروندان را به‌درستی تعریف کند و برای برآوردن آنها نیز سازوکارهایی در نظر بگیرد تا رسیدگی به‌موقع صورت پذیرد و شهروندان مجبور نشوند برای تحقق مطالبات خود به مسیرها و ابزاری تمسک جویند که با اقتضای جامعه‌پذیری سیاسی مغایر است.

در کشور ما تجربیات شخصی افراد و بیشتر از آن تجربیات دیگران (افراد و گروه‌ها) عامل مهمی در جامعه‌پذیری سیاسی یا فقدان آن است. جامعه ایرانی به دلیل بهره‌گیری بیشینه از عواطف و احساسات، دامنه اثرپذیری‌اش از تجربیات دیگران نیز به همان نسبت بیشینه است و به دلیل آنکه ابزار داوری درباره گفتار و عمل دیگران باز همان عواطف و احساسات است و نه چیز دیگر؛ این ابزار در رویارویی با موقعیت‌های ترسیمی از سوی دیگران، دچار اثرپذیری مضاعف است. افراد به دلیل تماس و ارتباط با سازمان‌ها و دستگاه‌های حکومتی اعم از پلیس، نظام مالیاتی، شهرداری‌ها، دادگاه‌ها و غیر آن، تجربیات مستقیم و غیرمستقیمی دارند که آنان را به اقبال از جامعه‌پذیری سیاسی یا عکس آن سوق می‌دهد. چگونگی واکنش دستگاه‌های اجرایی حکومت و

رعایت انصاف و عدالت در این تعامل یا به عکس رو داشتن بی انصافی و ناعدالتی در حق شهروندان، بیش از هر عاملی در نوع جامعه‌پذیری سیاسی افراد اثرگذار است؛ چنان که دستگاه‌های اجرایی حکومت در انجام وظایف خود در قبال مردم اهتمام مضاعف داشته باشند، می‌توان انتظار داشت اعضای جامعه در تمکین از اصول، سیاست‌ها و باورهایی که از مسیر حکومت القا می‌گردد، اهتمام بیشتری داشته باشند.

بنابراین جامعه‌پذیری سیاسی امری دوسویه است؛ از یک سو اعضای جامعه باید به سرنوشت خود و جامعه‌شان اهتمام داشته باشند و زیست اجتماعی و سیاسی مناسب را با نظر به افق‌های دوردست و از طریق همسویی با باورها، ارزش‌ها و ایستارهای سیاسی جامعه جستجو کنند و از سوی دیگر، دستگاه قدرت باید هم‌زمان در دو بعد «ایجاد مکانیسم‌های تشویقی و حمایتی» و «زدودن موانع ساختاری و اجرایی» برای جامعه‌پذیری سیاسی قشرهای مختلف، برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری مناسب داشته باشد. طبیعی است به هر میزان که تعامل دوسویه حکومت - مردم، در جامعه‌ای وثیق‌تر و نهادینه‌شده‌تر باشد، امید آنکه تجلیات جامعه‌پذیری سیاسی در آن جامعه عمیق‌تر و اثرگذارتر باشد، بیشتر است. در برابر، هرچه دامنه این تعامل تقلیل یافته‌تر و گزینشی‌تر باشد، جلوه‌های جامعه‌پذیری سیاسی نیز به همان میزان کمرنگ‌تر و سست‌تر خواهد بود. به همین دلیل آلموند آورده است: «سهولت فروپاشی حکومت‌های کمونیستی اروپای شرقی در سال ۱۹۸۹ نشان می‌دهد که به‌رغم تلاش‌هایی که از بالا برای جامعه‌پذیری مستقیم مردم صورت می‌گرفت، عملکرد خود این حکومت‌ها تا چه حد مشروعیتشان را متزلزل ساخته بود» (آلموند و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۸۲).

## ۵. ضرورت جامعه‌پذیری سیاسی

فرهنگ رکن جامعه بشری است و همه جوامع برای بقای خود نیازمند انتقال میراث‌های فرهنگی خود از نسلی به نسل دیگر هستند. حیات سیاسی جوامع نیز در گرو انتقال صحیح فرهنگ سیاسی به نسل‌های جدید است و به سبب این انتقال است که جامعه امکان حیات و تداوم پیدا می‌کند. هر جامعه‌ای بقای خود را از طریق شناخت و بازتولید

داشته‌های فرهنگی و انتقال دستاوردهای گذشته به نسل‌های بعد جستجو می‌کند و بدون این شناخت، بازتولید و انتقال، جامعه به ایستایی و درنهایت سقوط دچار می‌گردد. همچنین هر جامعه بر زمینه‌ای از باورها، ایستارها، ارزش‌ها و آگاهی‌های سیاسی‌ای شکل گرفته است و بقای آن در گرو انتقال و بازتولید این مؤلفه‌ها به نسل‌های بعد است. دو عنصر اصلی فرهنگ در هر جامعه «ارزش‌ها» و «هنجارها» هستند و تحقق مطلوب جامعه‌پذیری سیاسی در یک جامعه مستلزم آن است که باورها، دانش‌ها و شناخت‌های سیاسی به‌عنوان عناصر اصلی فرهنگ سیاسی در گام نخست به ارزش تبدیل شوند؛ یعنی تنها افتخار کردن به وجود آنها کفایت نمی‌کند، بلکه اعضای جامعه باید آنها را با ارزش و دارای اهمیت تلقی کنند. ثانیاً به صورت گسترده در رفتار اعضای جامعه تبلور یابند یعنی تبدیل به هنجار گردند. اعضای جامعه باید کارهای مفید را مطلوب بدانند و عمل به آنها را تشویق کنند، بر عملکرد یکدیگر نظارت داشته باشند و از رفتارهای نامطلوب پرهیز نمایند و مرتکبان آنها را کنترل و تنبیه نمایند. آشکار است اگر فرهنگ سیاسی جامعه در ارزش‌آفرینی و هنجارسازی دچار کاستی شود، به همان نسبت انتشار و انتقال آن نیز دچار وقفه می‌گردد و جامعه‌پذیری سیاسی اعضای جامعه به شکل مطلوب تحقق نمی‌یابد.

بر این اساس جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که با خواست و اراده اعضای جامعه صورت می‌پذیرد و آنان به دلیل وجود منافع مشترک خود در زیست اجتماعی، با طیب خاطر بدان رو می‌آورند. تحکم جامعه‌نه از باب توجیه سلطه، بلکه از باب ضرورت زیست مشترک و بهره‌مندی همه اعضا از مزیت‌های سیاسی بودن و سیاسی شدن است تا از این طریق جامعه به اهداف و غایات ذاتی خود که رساندن اعضا به کمال مطلوب‌های انسانی و اجتماعی است، سوق داده شود.

## ۶. مبانی نظری جامعه‌پذیری سیاسی

بررسی موضوع جامعه‌پذیری نزد اندیشمندان معمولاً تا کنون با دو «رویکرد روان‌شناختی اجتماعی» و «رویکرد سیاسی» رواج داشته است. رویکرد روان‌شناسی



اجتماعی ریشه در سنت فعالیت‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و انسان‌شناسی دارد. این رویکرد درباره جامعه‌پذیری، از آن‌رو که در پی درک چرایی و چگونگی کسب باورهای سیاسی توسط فرد است، برای علم سیاست موضوعیت دارد. رویکرد سیاسی به‌عکس، به ارزیابی پیامدهای جامعه‌پذیری برای کل نظام سیاسی نظر دارد و کمتر علاقه‌مند باورهای سیاسی فرد است، در برابر توجه آن معطوف به نهادهایی است که به الگوهای اقتدار و مشروعیت شکل می‌بخشند. ریشه رویکرد سیاسی را باید در علاقه‌مندی سنتی علم سیاست به مفاهیم ایدئولوژی، ثبات و آموزش مدنی سراغ گرفت (چیلکوت، ۱۳۹۳، صص ۳۵۴ و ۳۵۵).

طبق این رویکرد، جامعه‌پذیری سیاسی حول «نقش‌های فردی»، «محتوا» و «عاملان فعال» در فرایند یادگیری درباره سیاست دور می‌زند. بدین‌سان جامعه‌پذیری سیاسی در تمامی مراحل زندگی به درجات متفاوت بر افراد اثر می‌گذارد و به‌ویژه بررسی‌های فراوانی بر آموخته‌های سیاسی دوران کودکی متمرکز گردیده است، تا جایی که برخی گفته‌اند پسر بچه‌ها از همان بازی‌های دوران کودکی خیلی راحت‌تر از دختر بچه‌ها در قبال سیاست موضع‌گیری می‌کنند یا مدعی‌اند که تفاوت‌های طبقاتی بر جامعه‌پذیری سیاسی آنان اثرگذار است (چیلکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۵۸).

محتوای<sup>۱</sup> جامعه‌پذیری سیاسی همان آموخته‌های فرد است. این آموخته‌ها می‌تواند تمایلات و باورهای شخص درباره سیاست و ایستارهای فراگرفته شده از طریق فعالیت سیاسی همچون وابستگی حزبی، ایدئولوژی، رأی‌دادن و مانند آن را در بر گیرد.

عاملان<sup>۲</sup> می‌توانند رسمی یا غیررسمی باشند. مدرسه یک عامل آموزش رسمی است؛ زیرا از طریق فعالیت‌هایی مانند تزریق و تلقین هویت ملی، در شکل‌گیری فرهنگ و فرهنگ سیاسی نقش دارد. کتاب‌های درسی و اطلاعات ارائه‌شده توسط

1. Content.

2. Agents.

آموزگاران معمولاً به آگاهی دانش‌آموزان از سیاست کمک می‌کنند. رسانه‌های همگانی نیز اطلاعات سیاسی را منتقل می‌کنند. خانواده، گروه همسالان، همسایگان و محیط کار از جمله بسترهای غیررسمی هستند که ارتباطات دیداری می‌تواند در درون آنها شکل گیرد. خانواده به‌ویژه از نظر کسب باورها، نقش چشمگیری در جامعه‌پذیری سیاسی دارد (چیلکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۵۹).

داوسون و پریویت عاملان جامعه‌پذیری سیاسی را به سه دسته طبقه‌بندی کرده‌اند: «نخست عاملانی که بر کودک اقتدار دارند مانند آموزگاران و پدر و مادر؛ دوم عاملانی که با یادگیرنده، موقعیتی برابر دارند مانند گروه همسالان در مدرسه، حلقه‌های دوستان و همکاران؛ سوم عاملان سیاسی مانند تماس با مقامات سیاسی و رأی دادن» (چیلکوت، ۱۳۹۳، ص ۳۵۹).

## ۷. سطوح و ابعاد جامعه‌پذیری سیاسی

جامعه‌پذیری سیاسی مطلوب دست کم در سه سطح تحقق می‌یابد:

### ۷-۱. سطح شناختی

۱. شناخت درباره مسئولان دستگاه‌های اداری اصلی کشور نظیر رؤسای قوای سه‌گانه، فرماندهان لشکری و کشوری، وزیران دستگاه‌های اجرایی؛ ۲. آگاهی از اصول، سیاست‌ها و خط‌مشی‌های اساسی کشور؛ ۳. آگاهی از زمان و برنامه مناسبت‌های اصلی کشور؛ ۴. شناخت درباره احزاب و گروه‌های سیاسی فعال کشور و قلمرو فعالیت آنها؛ ۵. آشنایی با اولیات حقوق و وظایف شهروندی؛ ۶. شناخت درباره قومیت‌ها و گروه‌های فعال اجتماعی در کشور؛ ۷. آشنایی با دوستان و دشمنان کشور؛ ۸. آشنایی با گروه‌های مخالف منافع کشور و مرامنامه و دامنه نفوذ آنها؛ ۹. آگاهی از عملکرد و وظایف دستگاه‌های اجرایی و قوای قانونگذاری، اجرایی و قضایی کشور؛ ۱۰. آگاهی از رویدادها و موضوعات سیاسی روز کشور و پیامدهای

خواسته و ناخواسته آنها بر حیات اجتماعی؛ ۱۱. آگاهی از سیاست‌ها و برنامه‌های برون‌مرزی کشور.

## ۲-۷. سطح رفتاری

۱. شرکت در انتخابات؛ ۲. حضور در راهپیمایی‌ها، گردهمایی‌ها و مراسم مرتبط با دستگاه‌های اجرایی کشور؛ ۳. پذیرش و حمایت از باورها، ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی جامعه؛ ۴. حمایت از سیاست‌ها و تصمیم‌های کلان کشور.

## ۳-۷. سطح نگرشی

۱. علاقه‌مندی به هویت ملی کشور و حساسیت به مرزها و خطرهای متوجه کشور؛ ۲. پایبندی به مذهب رسمی کشور یا ادیان قانونی؛ ۳. برخورداری از نگاه انتقادی همدلانه به عملکرد دستگاه‌ها و مسئولان اجرایی کشور؛ ۴. همراهی نداشتن با مخالفان نظام رسمی کشور.

## ۸. کارکردهای جامعه‌پذیری سیاسی

با توجه به سطوح و ابعاد جامعه‌پذیری سیاسی، عمده کارکردهای مورد انتظار آن به شرح زیر است:

۱. شکل‌گیری خویشتن سیاسی؛ ۲. انتقال فرهنگ سیاسی؛ ۳. قدرت تحلیل مسائل و مباحث سیاسی؛ ۴. علاقه‌مندی به فعالیت‌های سیاسی؛ ۵. کسب اخلاق مدنی؛ ۶. کسب آگاهی از حقوق و وظایف شهروندی؛ ۷. حمایت داوطلبانه از نظام سیاسی؛ ۸. جهت‌دهی و کنترل احساسات و عواطف سیاسی؛ ۹. آشنایی با قهرمانان و اسطوره‌های تاریخی؛ ۱۰. تمکین و تبعیت قوانین و مقررات رسمی کشور؛ ۱۱. پرهیز از رفتار انحرافی و کج‌روانه؛ ۱۲. همکاری با سازمان‌های اجتماعی و نهادهای مدنی؛ ۱۳. احترام و وفاداری

به نمادها و افتخارات ملی؛ ۱۴. دفاع و حمایت از تمامیت ارضی کشور؛ ۱۵. حمایت از ارتباط با دیگر کشورها (ر.ک: شرف‌الدین، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳).

## ۹. تحلیل انتقادی جامعه‌پذیری سیاسی

با وجود اهمیت جامعه‌پذیری سیاسی و تأکید صاحب‌نظران و کارشناسان سیاسی و اجتماعی بر ضرورت آن برای استمرار و بقای حیات اجتماعی، این پدیده نیز همانند دیگر پدیده‌های حیات اجتماعی از برخی آسیب‌ها و مخاطرات در امان نیست. چیلکوت می‌گوید: «واقعیت آن است که صورت‌بندی‌هایی که درباره جامعه‌پذیری سیاسی و یادگیری‌های دوران کودکی و نوجوانی صورت گرفته است ایستا و اسیر فرهنگ خاصی است و از نظریه دموکراسی الگوبرداری می‌کند؛ برای نمونه پژوهشگران پس از مشخص ساختن الگوهای ایستارهای سیاسی که مبین جامعه‌پذیری در جوامع دموکراتیک است، یافته‌های خود را درباره کشورهای کمتر توسعه‌یافته جهان سوم به کار می‌گیرند. نظریه متعارف در تمامی این زمینه‌ها فاقد قدرت تبیین است و بررسی‌ها معطوف به طبقه‌بندی و توصیف و نه تحلیل است. از فرهنگ سیاسی تصویری آرمانی به صورت فرهنگ مدنی وجود دارد. تغییر، تدریجی و گام‌به‌گام است و فرهنگ سیاسی به جای آنکه مستقل از نظام سیاسی باشد، وابسته به آن است» (ر.ک: چیلکوت، ۱۳۹۳، صص ۳۶۶-۳۷۰).

مهم‌ترین انتقادهای وارد بر نظریه‌های فرهنگی سیاسی و جامعه‌پذیری سیاسی در چارچوب مفهوم‌سازی‌های متعارف عبارت‌اند از:

۱. عرفی‌شدن سیاست، تکنولوژی و سرمایه‌داری را به صورت یک آرمان دامن می‌زنند.
۲. دارای مفروض‌هایی نارسا، مبهم، اثبات‌نشده یا نادرست‌اند.
۳. تقلیل‌گرا، اسیر یک فرهنگ خاص، توصیفی و فاقد قدرت تبیین‌اند.
۴. جزءنگر و مبتنی بر گمانه‌زنی‌اند.
۵. ایستا، از لحاظ روش محدود و متوجه رفتارهای انفعالی و شرطی و نه رفتارهای فعال و خودانگیخته‌اند (چیلکوت، ۱۳۹۳، صص ۳۷۱ و ۳۷۲).

## ۱۰. جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی دینی

پایه‌های سیاست دینی اگرچه بر محور تمام معارف و آموزه‌های دین اسلامی استوار گردیده است، سیره و گفتار امیرمؤمنان علی علیه السلام همه عناصر ذاتی آن را دارا است؛ چراکه آن حضرت تنها امامی است که در قامت حاکم جامعه اسلامی دارای تجربه حکومت‌داری و قرار گرفتن در مصدر امور سیاسی جامعه بوده است و با تمام توان و اختیار در تدبیر و اداره امور مسلمانان به ایفای نقش پرداخته است؛ از این رو رفتار ایشان چه به لحاظ مقام امام معصوم که مستظهر به علم امامت است و چه به لحاظ حاکم اسلامی که واجد تجربه عینی و عملی در امر حکومت است، برای شناخت جایگاه و نقش حکومت در جامعه‌پذیری سیاسی اقشار گوناگون جامعه اهمیت بسزایی دارد. اگرچه اعمال حاکمیت برای ابتدای رفتارهای جامعه سیاسی بر محور و مدار فرهنگ سیاسی دینی به دوره زعامت قریب به پنج‌ساله آن حضرت برمی‌گردد، اولین جرقه‌های جامعه‌پذیری سیاسی برای آن حضرت در خانه وحی اتفاق افتاده است که از طریق آن با عطر خوش نبوت آشنا گردید و دل او کانون و ظرف معارف الهی و دانش نبوی گردید و از این مسیر و مجرا، اسباب امامت و هدایت خلق برای ایشان فراهم آمد. چنان‌که فرموده است: «وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهٖ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهٖ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَكْثَمَ مَلِكٍ مِنْ مَلَائِكْتِهٖ يَسْلُكُهُ بِهٖ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، وَ مَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ، لَيْلَهُ وَ نَهَارَهُ وَ لَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرُ أُمِّهٖ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْماً، وَ يَأْمُرُنِي بِالْإِقْتِدَاءِ بِهٖ وَ لَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحَرَاءِ فَأْرَاهُ وَ لَا يَرَاهُ غَيْرِي وَ لَمْ يَجْمَعْ بَيْتٌ وَاحِداً يُؤْمِدُ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ خَدِيجَةُ وَ أَنَا تَالِيَهُمَا، أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَ الرِّسَالَةِ، وَ أَشْمُ رِيحَ النَّبُوَّةِ؛ از آن زمان که پیامبر صلی الله علیه و آله را از شیر گرفتند، خداوند بزرگ‌ترین فرشته‌اش را ملازم وی ساخت، تا شبانه روز او را در طریق کرامت و اخلاق نیک براند. من نیز همانند کودکی که در پی مادرش گام برمی‌دارد به دنبال او می‌رفتم، هر روز روزه‌ای از اخلاق کریمانه خود را برایم می‌گشود و مرا به پیروی از خودش فرمان می‌داد. هر سال به غار حرا می‌رفت و مجاور آن می‌شد، من می‌دیدمش و جز من کسی نمی‌دیدش. در آن زمان اسلام در هیچ خانه‌ای نیامد جز خانه‌ای که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و خدیجه در آن بود و

من سومین آنها بودم، نور وحی و رسالت را می‌دیدم و بوی پیامبری به مشامم می‌رسید» (رضی، ۱۳۹۵، خ ۱۹۲).

بالاترین مباحثات برای آن حضرت علیه‌السلام، تسلیم در برابر اراده خداوند و اطاعت امر او و عمل به سیره و سفارشات پیامبر خدا بوده است و واقعیت جامعه‌پذیری سیاسی آن حضرت از همین نکته سرچشمه می‌گیرد، آن چنان که تمام ارزش‌ها، نگرش‌ها و گرایش‌های خویش را بر محور تحقق این امر تحکیم ساخته است و در این باره فرموده است: «رَضِينَا عَنِ اللَّهِ قَضَاءَهُ، وَ سَلَّمْنَا لِلَّهِ أَمْرَهُ، أَتَرَانِي أَلْكَدِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ وَاللَّهِ لَأَنَا أَوْلُ مَنْ صَدَّقَهُ، فَلَا أَكُونُ أَوْلَ مَنْ كَذَبَ عَلَيْهِ. فَتَنْظَرْتُ فِي أَمْرِي، فَإِذَا طَاعَتِي قَدْ سَبَقَتْ بَيْعَتِي، وَ إِذَا الْمِيثَاقُ فِي عُنُقِي لِعَيْرِي؛ مَا دَرُ بَرَابَرِ قَضَايَ الْهَى رَاضِي وَ تَسْلِيمِ أَمْرٍ أَوْ هَسْتِيمِ. أَيْ مِى پنداريد من بر رسول خدا ﷺ دروغ می‌بندم؟ به خدا سوگند من نخستین کسی هستم که او را تصدیق کردم، چگونه اول کسی باشم که بر او دروغ می‌بندد؟ در کار خود اندیشیدم، پیش از بیعت، پیمان اطاعت و پیروی از سفارش رسول خدا ﷺ را بر عهده دارم که از من برای دیگری پیمان گرفت» (رضی، ۱۳۹۵، خ ۳۷).

از منظر امام علی عليه السلام یکی از عوامل جامعه‌پذیری سیاسی، رهبران جامعه‌اند. رهبران، حاکمان و مدیران به دلیل در اختیار داشتن امکانات جامعه و نقش الگویی‌شان برای گروه‌های سیاسی و اجتماعی، در انتقال باورها، ارزش‌ها و رفتارهای مطلوب یا ممانعت از تحقق آن نقش بسزایی دارند؛ از این رو فرموده است: «فَاعْلَمُ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ، هُدًى وَ هَدًى، فَأَقَامَ سُنَّةَ مَعْلُومَةٍ، وَ أَمَاتَ بِدَعَاةٍ مَجْهُولَةٍ، وَ إِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ جَائِرٌ ضَلَّ وَ ضَلَّ بِهِ، فَأَمَاتَ سُنَّةَ مَا حُودَةٍ، وَ أَحْيَا بِدَعَاةٍ مَثْرُوكَةٍ؛ بدان که برترین بندگان خدا در پیشگاه او پیشوای عادل است که خودش [به راه حق] هدایت شده و دیگران را نیز هدایت می‌کند، سنت شناخته‌شده‌ای را برپا می‌دارد و بدعت ناشناخته‌ای را از میان برمی‌دارد و بدترین مردم نزد خداوند حاکم ستمکاری است که خود گمراه گشته و دیگران را گمراه می‌سازد؛ سنتی را که بدان عمل می‌شود می‌میراند و بدعتی را که رها شده زنده می‌سازد» (رضی، ۱۳۹۵، خ ۱۶۴).

با وجود این، از نگاه امیرالمؤمنین عليه السلام جامعه‌پذیری سیاسی تا آنجا مطلوب تلقی

می‌گردد که اسباب انتقال صفات و ملکات نیکو در نسل‌های جدید پدید آورد و میراث گذشته به مثابه سرمایه‌ای ارزشمند باعث عبرت‌آموزی این نسل‌ها و جلب تعلق خاطر آنان گردد؛ اما افتخار بدون مبنا به میراث گذشته و تحکم در پیروی از صفات و ملکات نامطلوب گذشتگان، نزد ایشان امری نامطلوب و مستحق سرزنش است. به این سبب از پیروی بدون منطق از ارزش‌های سیاسی جاهلی و رفتارهای ناپسند گذشتگان بر حذر داشته است و فرموده است: «أَلَا فَالْحَدَرَ الْحَدَرَ مِنْ طَاعَةِ سَادَاتِكُمْ وَ كُبْرَائِكُمْ! الَّذِينَ تَكْبَرُوا عَنْ حَسَبِهِمْ، وَ تَرَفُّعُوا فَوْقَ نَسَبِهِمْ، وَ أَلْفُوا الْهَجِيئَةَ عَلَى رَبِّهِمْ، وَ جَاخَدُوا اللَّهَ عَلَى مَا صَنَعَ بِهِمْ، مُكَابِرَةً لِفَضَائِهِ، وَ مُعَالَبَةً لِأَلَائِهِ. فَإِنَّهُمْ قَوَاعِدُ أَسَاسِ الْعَصَبِيَّةِ، وَ دَعَائِمُ أَرْكَانِ الْفِتْنَةِ، وَ سُيُوفُ اغْتِرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ آگاه باشید، زنهار! زنهار! از پیروی و فرمانبرداری سران و بزرگانان، آنان که به اصل و حَسَب خود نازیدند و نژاد خویش را برتر دیدند، و زشتی‌ها را [بر اساس عقیده نادرستشان] به خدا نسبت دادند و نعمت‌های خدا را بر خود انکار کردند، تا با حکم و قضای الهی مبارزه کنند، و بر نعمت‌های او چیره شوند. آنان شالوده تعصب جاهلی، و ستون‌های ارکان فتنه، و شمشیرهای تفاخر جاهلیت‌اند» (رضی، ۱۳۹۵، خ ۱۹۲).

### نتیجه‌گیری

این نوشتار که به موضوع سازه مفهومی جامعه‌پذیری سیاسی پرداخته است، مفهوم جامعه‌پذیری سیاسی را از موضوعات اساسی دانش جامعه‌شناسی به شمار آورده است و درصدد برآمد تا با تبیین صحیح آن، کلیدهای مؤثری در فهم این دانش در اختیار قرار دهد. چهار مفهوم جامعه، فرهنگ، فرهنگ سیاسی و جامعه‌پذیری به‌طور مستقیم اجزای تشکیل‌دهنده این مفهوم به شمار می‌آیند. جامعه، شامل گروهی از انسان‌هاست که طی سالیان متمادی با یکدیگر زندگی کرده‌اند و به دلیل سکنا گزیدن در سرزمینی معین، از دیگران متمایزند. انسان‌ها برای زیستن در جامعه باید راه‌های زندگی کردن در جامعه را از طریق فرایند اجتماعی‌شدن طی کنند. نقش جامعه‌پذیری و اجتماعی‌شدن فرد به عهده گروه‌های اجتماعی است که در چارچوب قواعد، معیارها و ضوابط مشخصی که توسط

فرهنگ هر جامعه تعیین می‌شود، محقق می‌گردد. فرهنگ سیاسی جزء مهمی از فرهنگ هر جامعه است و شامل مجموعه افکار، باورها، رفتارها و هنجارهایی است که در میدان سیاست یک جامعه به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم اثرگذار است و برای شکل‌گیری هویت سیاسی و اجتماعی اعضای جامعه، انتقال آنها از یک نسل به نسل دیگر ضرورت دارد.

جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که طی آن ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها، دانش‌ها، مهارت‌ها و رفتارهای سیاسی از یک نسل به نسل دیگر انتقال می‌یابند. این فرایند همانند دیگر اشکال جامعه‌پذیری در یک جریان مستمر شکل می‌گیرد و عوامل مختلف با سهم متفاوت، در شکل‌گیری آن تأثیر دارند. این مفهوم با مفاهیمی چون: احساس مسئولیت اجتماعی، مشارکت سیاسی، هویت سیاسی و اجتماعی، هم‌نوایی اجتماعی و احساس تعلق اجتماعی دارای قرابت معنایی و با مفاهیمی چون بلازه‌شدن، از خودبیگانگی اجتماعی، هویت‌گریزی و گسست نسلی در تقابل است. بر این پایه، برخورداری از زیست مطلوب که اصلی‌ترین دغدغه انسان مدرن برای بودن در لوای یک نظام سیاسی است تنها با هدف‌گذاری صحیح دستگاه قدرت جامعه تحقق می‌یابد و جامعه‌پذیری سیاسی آشتی انسان مدرن با عناصر و سازوکارهای تعبیه‌شده در مسیر اداره جامعه از سوی نظام حاکم است که آنان را برای تحقق اهداف و اغراض سیاسی و اجتماعی خویش کارآمد تلقی می‌کند.



## فهرست منابع

\* قرآن کریم

۱. آقابخشى، على؛ افشارى راد، مينو. (۱۳۸۶). فرهنگ علوم سياسى (چاپ دوم). تهران: نشر چاپار.
۲. آلموند، گابریل آبراهام؛ جى. ینگهام پاول جونوز و مونت، رابرت جى. (۱۳۷۷). چارچوبى نظرى براى بررسى سياست تطبيقى (مترجم: عليرضا طيب، چاپ دوم). تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتى.
۳. انورى، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (چاپ اول). تهران: انتشارات سخن.
۴. آزادارمكى، تقى. (۱۳۸۹). جامعه‌شناسى ايران: جامعه‌شناسى مناسبات بين نسلى (چاپ اول). تهران: نشر علمى.
۵. آشورى، داريوش. (۱۳۸۱). تعريف‌ها و مفهوم فرهنگ (چاپ دوم). تهران: نشر آگه.
۶. بشيريه، حسين. (۱۳۸۲). جامعه‌شناسى سياسى (چاپ نهم). تهران: نشر نى.
۷. بى، اى. (۱۳۸۶). روش‌هاى تحقيق در علوم اجتماعى (مترجم: رضا فاضل، چاپ چهارم). تهران: سمت.
۸. جمعى از مؤلفان. (۱۳۸۲). روان‌شناسى اجتماعى با نگرش به منابع اسلامى (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همكارى سمت.
۹. چيلكوت، رونالد. (۱۳۹۳). نظريه‌هاى سياست مقايسه‌اى (مترجمان: وحيد بزرگى و عليرضا طيب، چاپ پنجم). تهران: خدمات فرهنگى رسا.
۱۰. دهخدا، على‌اكبر. (۱۳۸۵). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. راسخ، كرامت‌اله. (۱۳۹۱). فرهنگ جامع جامعه‌شناسى و علوم انسانى (چاپ اول). جهرم: دانشگاه آزاد اسلامى.
۱۲. رضى، سيدشريف. (۱۳۹۵ق). نهج‌البلاغه (تدوين: صبحى صالح). قم: دارالهجره.

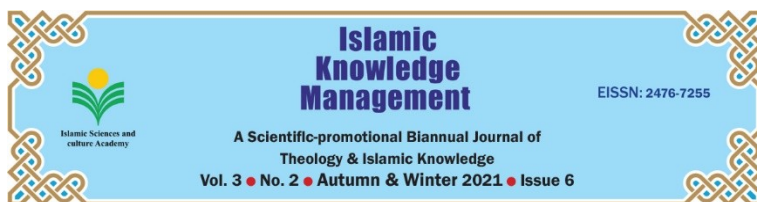
۱۳. روشه، گی. (۱۳۸۸). کنش اجتماعی (مترجم: هما زنجانی‌زاده). تهران: سمت.
۱۴. زیمیل، گنورک. (۱۳۷۲). کلان‌شهر و حیات ذهنی (مترجم: یوسف اباذری). جلد دوم نامه علوم اجتماعی، ۳(۶)، صص ۵۳-۶۶.
۱۵. سریع‌القلم، محمود. (۱۳۸۶). فرهنگ سیاسی ایران (چاپ اول). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۶. شالچی، سمیه؛ شجاعی، مرضیه و فرهنگی، حمیدرضا. (۱۳۹۵). بازسازی شهری، تصویر تهران و تجربه بیگانگی. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۹(۳۳)، صص ۱-۳۲.
۱۷. شرف‌الدین، حسین. (۱۳۸۷). جامعه‌پذیری سیاسی و تربیت سیاسی. فصلنامه راه تربیت، ۲(۵)، صص ۱۷۷-۱۹۸.
۱۸. قنادان، منصور؛ مطیع، ناهید و ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۷۶). مفاهیم کلیدی جامعه‌شناسی. تهران: آوای نور.
۱۹. کرایب، یان. (۱۳۸۲). نظریه اجتماعی کلاسیک: مقدمه‌ای بر اندیشه مارکس، وبر، دورکیم، زیمیل (مترجم: شهناز مسمی‌پرست). تهران: آگه.
۲۰. کوزر، لیوئیس. (۱۳۶۹). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی، چاپ دوم). تهران: علمی.
۲۱. کوئن، بروس. (۱۳۸۵). درآمدی به جامعه‌شناسی (مترجم: محسن ثلاثی). تهران: توتیا.
۲۲. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۴). جامعه‌شناسی (مترجم: منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.
۲۳. لنسکی، گرهارد؛ لنسکی، جین. (۱۳۶۹). سیر جوامع بشری (مترجم: ناصر موفقیان، چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۴. معین، محمد. (۱۳۸۸). فرهنگ فارسی (چاپ بیست و ششم). تهران: امیرکبیر.
۲۵. مهرداد، هرمز. (۱۳۷۶). زمینه‌های جامعه‌شناسی سیاسی: جامعه‌پذیری سیاسی. تهران: پازنگ.
۲۶. نولان، پاتریک؛ لنسکی، گرهارد. (۱۳۸۰). جامعه‌های انسانی (مترجم: ناصر موفقیان، چاپ اول). تهران: نشر نی.

## References

\* The Holy Qur'an

1. A group of authors. (1382 AP). *Social Psychology with an Attitude to Islamic Sources*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Research Institute for Hawzah and University in collaboration with Samt. [In Persian]
2. Aghabakhshi, A., & Afshari Rad, M. (1386 AP). *Dictionary of Political Science*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Chapar Publications. [In Persian]
3. Almond, G., G. Bingham P. J., & Monte, R. J. (1377 AP). *A Theoretical Framework for the Study of Comparative Politics*. (Tayeb, A. R, Trans.). (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Public Management Training Center. [In Persian]
4. Anwari, H. (1381 AP). *The Great Dictionary of Sokhan*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
5. Ashouri, D. (1381 AP). *Definitions and Concept of Culture*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Agah Publication. [In Persian]
6. Azadarmaki, T. (1389 AP). *Sociology of Iran: Sociology of Intergenerational Relations* (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Scientific publication. [In Persian]
7. Baby, E. (1386 AP). *Research Methods in Social Sciences*. (Fazel, R, Trans.). (4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Samt. [In Persian]
8. Bashirieh, H. (1382 AP). *Political Sociology* (9<sup>th</sup> ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
9. Chilcott, R. (1393 AP). *Comparative Politics Theories*. (Bozorgi, V., & Tayeb, A, Trans.). (5<sup>th</sup> ed.). Tehran: Rasa Cultural Services. [In Persian]
10. Coen, B. (1385 AP). *An Introduction to Sociology*. (Thalasi, M, Trans.). Tehran: Totia. [In Persian]
11. Craib, Y. (1382 AP). *Classical Social Theory: An Introduction to the Thought of Marx, Weber, Durkheim, Simmel*. (Mosama parast, S, Trans.). Tehran: Agah. [In Persian]
12. Dehkoda, A. A. (1385 AP). *Dictionary*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

13. Giddens, A. (1384 AP). *Sociology* (Sabouri, M, Trans.). Tehran: Nashr Ney. [In Persian]
14. Kozer, L. (1369 AP). *Life and Thought of Sociological Elders*. (Thalasi, M, Trans.). (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Elmi. [In Persian]
15. Lansky, G., & Lansky, J. (1369 AP). *The course of human societies*. (Mofaghian, N, Trans.). (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Islamic Revolution Publishing and Education Organization. [In Persian]
16. Mehrdad, H. (1376 AP). *Fields of Political Sociology: Political Sociability*. Tehran: Pajang. [In Persian]
17. Moein, M. (1388 AP). *Persian Dictionary*. (26<sup>th</sup> ed.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
18. Nolan, P., & Lansky, G. (1380 AP). *Human societies*. (Mofaghian, N, Trans.) (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
19. Qanadan, M., & Moti', N., & Sotudeh, H. (1376 AP). *Key concepts of sociology*. Tehran: Avaye Noor. [In Persian]
20. Rasekh, K. (1391 AP). *Comprehensive Culture of Sociology and Humanities*. (1<sup>st</sup> ed.). Jahrom: Islamic Azad University. [In Persian]
21. Razi, S. Sh. (1395 AH). *Nahj al-Balaghah*. (Sobhi, S, Ed.). Qom: Dar al-Hijra. [In Arabic]
22. Roche, G. (1388 AP). *Social action*. Tehran: Samt. [In Persian]
23. Sari al-Qalam, M. (1386 AP). *Iranian Political Culture*. (1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
24. Shalchi, S., & Shojaei, M., & Farhangi, H. R. (1395 AP). Urban reconstruction, the image of Tehran and the experience of alienation. *Journal of Iranian Cultural Research*, 9(33), pp. 1-32. [In Persian]
25. Sharafuddin, H. (1387 AP). Political socialization and political education. *The Way of Education*, 2(5), pp. 177-198. [In Persian]
26. Simmel, G. (1372 AP). Metropolis and mental life. (Abazari, Y, Trans.). *Vol II of Social Sciences Letter*, 3(6), pp. 53-66. [In Persian]



## The Impact of Shiite Political Studies on Society

Reza Isania<sup>1</sup>

Received: 03/03/2021

Accepted: 30/01/2022

### Abstract

Staying in the past and only talking to the dead or going to the future without inheritance and breaking with the past often leads to excess in thought and behavior. In order to run away from extremism and excess, one must take the point of departure "present" and then build the present by focusing carefully on the past and the future. Therefore, it is our task to create or organize the social and political life, and we intend to find a solution for this problem with the help of the thought and biological experience that Shiite thinkers have had. In this article, the author seeks to answer the question "what effect has Shiite political studies had on the organization of social and political life" by analyzing the qualitative content of some works of the Research Center for Political Science and Thought. The hypothesis of the paper is that Shiite thinkers have come to the fore focusing on the socio-political system and have written in this direction by reviving and reconstructing the socio-political thought. The results and findings of the study show that the issues raised in the form of political monotheism, war and peace, politics and government, the individual and the government, enjoining the good and forbidding the evil, reason and revelation, determinism and justice, and justice, have been the issues that Shiite thinkers, with their constant pursuit throughout history, have been among the men of political thought and have had special effects on the organization of social and political life.

### Keywords

Political Studies, Shia Imamiyah, Political Jurisprudence, Political Philosophy, Political Sociology.

---

1. Assistant professor, Research Center for Political Sciences and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. r.isania@isca.ac.ir.

---

\* Isania, R. (1400 AP). The Impact of Shiite Political Studies on Society. *Journal of Islamic Knowledge Management*, 3(6). pp. 170-203. DOI:10.22081/jikm.2022.60363.1051

---

## تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع

رضا عیسی‌نیا<sup>۱</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

### چکیده

ماندن در گذشته و فقط برای مردگان حرف زدن یا رفتن به آینده بدون میراث و با گسست از گذشته غالباً به تفریط و افراط در اندیشه و رفتار منجر می‌گردد؛ پس برای درمان ماندن از افراط و تفریط باید نقطه عزیمت را «حال» گرفت و با دقت به گذشته و آینده «حال» را ساخت؛ بنابراین ساختن حال یا ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی مسئله ما است و قصد داریم راه برون‌رفت از این مسئله را با کمک اندیشه و تجربه زیستی‌ای که اندیشمندان شیعی داشته‌اند، بیابیم؛ از این رو نویسنده در این مقاله تلاش دارد با روش تحلیل محتوای کیفی برخی از آثار پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی، به پاسخ این پرسش بپردازد که «مطالعات سیاسی شیعه چه تأثیری در ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی» داشته است و فرضیه‌اش نیز این بوده که اندیشمندان شیعی با عنایت به سامان اجتماعی - سیاسی به میدان آمده و با احیا و بازسازی اندیشه اجتماعی - سیاسی در این راستا قلم زده‌اند. نتایج و یافته‌های تحقیق نیز این است که مباحث مطرح‌شده در قالب مباحث توحید سیاسی، جنگ و صلح، سیاست و حکومت، فرد و دولت، امر به معروف و نهی از منکر، عقل و وحی، جبر و اختیار، و عدالت، مباحثی بوده‌اند که اندیشمندان شیعی با پیگیری آن همیشه تاریخ در ردیف مردان اندیشه سیاسی قرار گرفته‌اند و بر ساماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی تأثیرات خاصی داشته‌اند.

### کلیدواژه‌ها

مطالعات سیاسی، شیعه امامیه، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی.

۱. استادیار پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. [re.isania@isca.ac.ir](mailto:re.isania@isca.ac.ir)

\* عیسی‌نیا، رضا. (۱۴۰۰). تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع. دوفصلنامه علمی - ترویجی مدیریت دانش اسلامی، ۳(۶). صص ۱۷۰-۲۰۳.  
DOI:10.22081/jikm.2022.60363.1051

یکی از مسائلی که می‌توان گفت برای اندیشمندان شیعی همیشه به‌ویژه در عصر غیبت مسئله بوده، چگونگی ساماندهی و تنظیم امور اجتماعی و سیاسی است؛ بنابراین اگر ما بخواهیم درباره مطالعات سیاسی در شیعه<sup>۱</sup> یا مطالعات سیاسی شیعه<sup>۲</sup> و تأثیرات آن بر اجتماع بحث کنیم، در قالب چندین کتاب هم نمی‌شود آن را به پایان رساند. حتی اگر بخواهیم فقط به مطالعات سیاسی شیعه در دوران ۴۳ ساله جمهوری اسلامی ایران و آثار اندیشمندان شیعی در داخل ایران پردازیم هم نمی‌توان در یک مقاله به آن پرداخت؛ بنابراین ناگزیریم مباحث خود را به فعالیت‌های یک پژوهشگر در این زمینه تقلیل بدهیم؛ از این رو آنچه از مطالعات سیاسی شیعه در این مقاله اراده می‌شود، مطالعاتی است که پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی از میان سیزده پژوهشگر از پژوهشگرهای پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به‌منظور تحقیق و پژوهش در زمینه علوم و اندیشه سیاسی و در قالب سه گروه پژوهشی علوم سیاسی، فلسفه سیاسی و فقه سیاسی کار خود را آغاز کرد و مصمم گردید که جهت احیا و بازسازی اندیشه سیاسی اندیشمندان مسلمان به‌ویژه شیعیان گام‌هایی بردارد؛ بنابراین در راستای ایفای رسالت خود تولیدات پژوهشی فراوانی را به جامعه علمی ارائه کرده است که در این میان، اندیشه سیاسی فقها و فلاسفه که بخشی از موضوعات پژوهشی پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی بوده، در کنار دیگر موضوعاتش دنبال شد که بیشترین حجم مطالعات سیاسی شیعه را در این

۱. مطالعات سیاسی در شیعه یعنی پرداختن به مباحث سیاسی و استخراج آن از قرآن و سنت به‌طور مستقیم و بدون واسطه. از باب نمونه می‌توان به کلان‌پروژه موسوعه روایات سیاسی اشاره کرد که خود در سه فاز تقسیم شده است: ۱. استخراج و طبقه‌بندی روایات سیاسی موجود در کتب اربعه (کافی، من‌لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار)؛ ۲. استخراج و طبقه‌بندی روایات سیاسی موجود در دیگر جوامع و متون روایی شیعی؛ ۳. تحلیل روایات سیاسی و ظرفیت‌سنجی روایات سیاسی و متون روایی که تا به حال دو جلد از مباحث سیاسی بحار الانوار همچنین مباحث سیاسی غررالحکم و روایت سیاسی کافی و من‌لایحضره الفقیه در پژوهشگر علوم و اندیشه سیاسی به چاپ رسیده است.

۲. مطالعات سیاسی شیعه یعنی پرداختن به مباحث نویسندگان که مباحث سیاسی‌شان را از کتاب و سنت بر پایه ادله اربعه استخراج کرده‌اند.

پژوهش‌شکده به خود اختصاص داده است و برای عملیاتی شدن آن، سه فاز تعریف شده است و کتاب‌هایی نیز به نگارش درآمده است.

الف) فاز اول: تک‌نگاشته‌هایی از اندیشه‌نامه سیاسی فقها و فلاسفه بود که اکثر آثار مربوط تا سال ۱۳۹۶ به چاپ رسید که دغدغه اصلی تک‌نگاشته‌های اندیشه‌نامه سیاسی متفکران شیعی در وهله اول تبیین و تحلیل زوایای پیدا و ناپیدای اندیشه سیاسی آنان بوده است؛ ولی آنچه در این آثار مهم‌تر جلوه می‌کند، دستیابی به نظرات اندیشمندان شیعی در چگونگی ساماندهی و تنظیم امور اجتماعی و سیاسی در عصر حضور و عصر غیبت بوده است.

ب) فاز دوم آن دوره‌نگاری بود که قرار بود کارهای تحقیقاتی پنج دوره از آن (۱) اندیشه سیاسی شیعه در دوره آل‌بویه، ۲. اندیشه سیاسی شیعه در دوره ایلخانان، ۳. اندیشه سیاسی شیعه در دوره صفویه، ۴. اندیشه سیاسی شیعه در دوره قاجاریه، ۵. اندیشه سیاسی شیعه در دوران پهلوی) انجام شود و در یک مجلد به چاپ برسد که تا به حال دو دوره یعنی اندیشه سیاسی شیعه در دوره ایلخانان و اندیشه سیاسی شیعه در عصر صفویه به چاپ رسیده است و دوره آل‌بویه و قاجاریه هم در دست تحقیق است.

ج) فاز سوم این کار با عنوان «اندیشه سیاسی شیعه» است که تا امروز فقط طرح‌نامه آن در پژوهش‌شکده مذکور تدوین شده است.

برای توضیح مفهومی شیعه و مختار نویسنده مقاله در این باره می‌توان به همین اندازه بسنده کرد که اگرچه شیعه تا زمان امام حسین علیه السلام انشعابی نداشته است (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۳۲-۳۸)، چون بعد از شهادت امام حسین علیه السلام به فرقه‌های مختلفی<sup>۱</sup> تقسیم می‌شوند، مراد ما از شیعه، شیعه اثنی عشریه یا دوازده‌امامی است که بار و زاید بر پیامبر نبوده، بلکه

۱. از جمله: ۱. کسانیه: کسانی که بر این باور بودند که محمد بن حنفیه امام چهارم است؛ ۲. زیدیه: کسانی که خود را پیرو زید فرزند امام سجاد علیه السلام می‌دانند (برای اطلاع از این فرقه ر.ک: مشکور، ۱۳۷۵)؛ ۳. اسماعیله: کسانی که پیرو اسماعیل پسر بزرگ امام صادق علیه السلام هستند؛ البته باید عنایت داشت که از میان اسماعیله یا همان باطنیه با سه فرقه دیگری از شیعه با نام‌های نزاریه، مستعلیه و دوروزیه مواجه هستیم (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸)؛ ۴. واقفیه: کسانی که تا امام هفتم متوقف شدند و هفت امام را به‌عنوان ائمه شیعه باور دارند.



یار و پیرو امام علی علیه السلام در جهت تحقق برنامه‌های پیامبر بوده است. اینان بزرگ‌ترین گروه شیعی هستند که معتقد به امامت امام علی علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله از طریق نصب و نص بوده و امامت امام حسن و حسین و نه فرزند از امام حسین علیه السلام که آخرینش یعنی امام مهدی علیه السلام در پس پرده غیبت است، باور داشته و معتقدند که باید براساس پنج اصل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد زندگی را ساماندهی کرد. نکته دیگری که در این مقدمه نیاز است به آن پرداخته شود این است که تأثیرگذاری بر چه چیزی یا بر چه کسی است؟ آیا نسبت به معرفت سیاسی جامعه ایران یا جهان اسلام یا جهان؟ یا نسبت به ایجاد تحولات اجتماعی و سیاسی در جوامع؟ بنابراین به تأثیرگذاری مطالعات سیاسی شیعه در حوزه معرفتی و تأثیرگذاری آن روی مردم و جامعه جهت زیست بهتر و به دور از جنگ و خدعه و نیرنگ و حکمرانی و فرمانبری و به تعبیری برای ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی انسان در عصر غیبت خواهیم پرداخت.

#### ۱. تأثیرگذاری‌های مطالعات سیاسی شیعه در ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی

تأثیرگذاری مطالعات سیاسی شیعه را با کلیدواژگانی همچون توحید سیاسی، جنگ و صلح، سیاست و حکومت فرد و دولت، امر به معروف و نهی از منکر، عقل و وحی، جبر و اختیار و عدالت می‌توان پی گرفت؛ اما بحث را می‌توان طور دیگری نیز دنبال کرد و آن اینکه اگر ما به تمایز چهار نظم مطالعات سیاسی از یکدیگر معتقد باشیم (پارتریج، ۱۳۷۴، صص ۶۹-۷۴؛ علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶، ص ۳۸) آن وقت می‌توانیم مدعی شویم که عده‌ای از اندیشمندان شیعی همانند کندی، فارابی، ابن سینا، مسکویه، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، ملاصدرا و دیگر فلاسفه شیعی؛ با انگیزه‌های فلسفی / کلامی آن هم با رنگ سیاسی کوشیده‌اند که به تبیین مفاهیم زندگی یا ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی بر مبنای تفکر فلسفی شیعی خود پردازند. نتیجه اینکه اولاً لایه و محوری در مطالعات سیاسی شیعه شکل می‌گیرد به نام لایه و محور فلسفه سیاسی / اندیشه سیاسی یا کلام سیاسی. همچنین عده‌ای از اندیشمندان همانند ابن ابی‌جمهور احسایی، محقق کرکی، شهید ثانی و دیگر فقهای نامدار شیعی اینان نیز با

رویکرد فقه سیاسی و اینکه بیشتر کتب فقه، کتب سیاست است (امام خمینی، ج ۱۳، ص ۱۲) و به تعبیری دیگر؛ معتقدند فقه به سیاست جهت می‌هد و نظام اجتماعی - سیاسی براساس احکام فقهی ساماندهی می‌گردد سامانی که بیشترین تمرکزش روی عدالت و اجرای عدالت است (شکوری، ۱۳۶۱، صص ۶-۱۰).

ثانیاً لایه و محور دیگری در مطالعات سیاسی شیعه رقم می‌خورد به نام نظم فقه سیاسی. حال هدفش تحقق عدالت در جامعه باشد یا هر یک از اهداف هفت‌گانه زیر (اعم از اهداف علمی که از تدوین علم فقه دنبال می‌شود و اهداف عملی که از عمل به آموزه‌های فقهی انتظار می‌رود که در لسان فقهای امامیه با بیان زیر متصور است:

۱. «امثال اوامر و نواهی الهی» (عاملی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۴)، ۲. «تهذیب ظواهر رفتاری» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ص ۲)، ۳. «نیل به ثواب و خلاص از عقاب الهی» (شهید اول، ۱۴۲۲، ص ۴۵)، ۴. «جلب منافع و دفع مضرات دنیوی و اخروی» (عاملی، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۰-۳۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۶)، ۵. «حفظ دین، نفس، مال، نسب و عقل آدمی» (فاضل مقداد، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷؛ عاملی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷)، ۶. «ساماندهی حیات انسانی» (صدر، ۱۳۹۵، ص ۹۹)، ۷. «دفع و رفع منازعات اجتماعی» (شهید اول، ۱۴۲۲، ص ۳۷)؛ بنابراین می‌توان گفت براساس این موارد هفت‌گانه که فقهای امامیه آن را به‌عنوان عمده اهدافی برای دانش فقه، ترسیم کرده‌اند ما می‌توانیم تأثیرگذاری فقه شیعی را بر مبنای آن اهداف تبیین و تشریح کنیم.

علاوه بر دو گروه پیش‌گفته عده‌ای از اندیشمندان نیز به جای استدلال فلسفی صرف یا فقهی صرف یا تعمیم‌های جامعه‌شناسانه بر رهیافت اخلاقی با مشرب‌های مختلف عرفانی، فلسفی و ترکیبی به مباحث نظر داشته‌اند و از این منظر به تبیین مفاهیم «باید و نباید، خوب و بد، درست و نادرست، و وظیفه» پرداخته‌اند. پس سوم آنکه لایه و محور دیگری به نام اخلاق سیاسی شکل گرفت و نهایت اینکه عده‌ای نیز با رویکرد و انگیزه جامعه‌شناسانه با تعمیم علی در حوزه رفتار پدیده‌های اجتماعی تأکید ورزیده‌اند. چهارم اینکه لایه‌ای دیگر به نام جامعه‌شناسی سیاسی شکل گرفت؛ بنابراین باید عنایت داشت از میان چهار لایه یا محور پیش‌گفته یعنی فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی، ما در این مقاله بیشتر از مباحث فقه سیاسی

سپس فلسفه سیاسی برای تبیین تأثیر مطالعات سیاسی شیعه بر اجتماع بهره خواهیم برد.

## ۲. محورهای نظم فلسفه سیاسی یا کلام سیاسی

در بخش نظم فلسفه سیاسی از میان موضوعات و مسائل متعدد و متنوع مربوط به زندگی سیاسی انسان‌ها به دو موضوع یا دو مبحث «توحید سیاسی» و «نبوت» اکتفا می‌کنیم.

### ۱-۲. توحید سیاسی

در دستگاه فکری شیعه نماندن در عقاید سیاسی صرف بلکه گذر از آن و تحقق آن عقیده در زندگی اجتماعی، امر مسلمی قلمداد شده است. در بحث توحید، نه تنها توحید یکی از اصول اعتقادی است، بلکه اساس تمامی نوامیس و احکام اسلامی تلقی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۸۴). توحید یعنی علم به یکتایی خداوند متعال و اینکه او را شریکی که سزاوار صفات او باشد، نیست. شیعه برخلاف فرقه دیگر، به مراتب چهارگانه توحید (توحید ذاتی، افعالی، توحید عبادی و توحید صفاتی) اعتقاد دارد و تعارض و تناقضی را در مراتب توحید نپذیرفته است. توحید علاوه بر تقسیم چهارگانه به نظری و عملی نیز تقسیم می‌شود که توحید نظری در مقابل توحید عملی مربوط به علم بندگان می‌شود؛ یعنی می‌خواهد این مطلب را تفهیم کند که اولاً انسان مراحل توحید را بفهمد و کسب علم کند و وقتی به معارف توحید و مراتب آن پی برد در آن متوقف نشود، بلکه وارد مرحله بعدی شود. ثانیاً بدان معتقد و ملتزم باشد؛ یعنی بعد از ساحت نظر، تمام رفتار و کردار و اخلاق خود را بر پایه توحید استوار سازد. چون گفته شده است «ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین» (انعام، ۱۶۲)؛ پس می‌توان مدعی شد ما شیعیان بر این باوریم که توحیدمحوری و خداابوری در زیست اجتماعی - سیاسی آدمی تأثیری اساسی دارد تا جایی که پایه و مایه انسانیت، محسوب شده است؛ چون اگر چنین چیزی نباشد، نمی‌توان مفاهیمی همچون رحم و مروت و نیکوکاری و امثال آن را معنا کرد. بدین جهت است که گفته شده است خداشناسی نه فقط اول دین، بلکه پایه و مایه انسانیت نیز هست. با ملاحظه این نکات باید اظهار کرد اگر بنا است

انسانیت ساخته شود، باید روی اصل توحید ساخته شود. چون ما یک سلسله امور را به عنوان حقوق انسانی یا شئون انسانی نام می‌بریم، می‌گوییم انسانیت حکم می‌کند که رحم و مروت داشته باشیم، نیکوکار باشیم. همه اینها درست است؛ اما اگر از ما پرسند که منطق این دستورها و فلسفه‌ای که ما را قانع کند که منافع شخصی خود را فدای این امور کنیم و متحمل محرومیت شویم چیست، آیا می‌توانیم با چشم‌پوشی از مسئله خداشناسی جوابی بدهیم؟ در پاسخ باید گفت اینها همه معنویات اند و در جهت مخالف مادیات و منافع فردی هستند. سرسلسله معنویات خداشناسی است. ممکن نیست از سرسلسله معنویات و از ریشه و بن و سرچشمه آنها چشم‌پوشیم و آن‌گاه بتوانیم اصول معنوی داشته باشیم (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۲، ص ۶۸).

همان‌طور که گفته شد ما باید به اصل بنیادین توحید اعتقاد و التزام داشته باشیم؛ زیرا توحید است که تکلیف همه چیز را مشخص می‌کند؛ بر همین مبنا است که مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید: «توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. لاله الا الله فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند، وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند، تکلیف محکوم را معین می‌کند، تکلیف مردم را معین می‌کند» (بیانات رهبری در دیدار با جمعی از طلاب و فضلاء حوزه علمیه قم، ۱۳۹۱)؛ از این رو باید گفت اثر «توحید عبادی» آن است که انسان در هیچ امری مطیع غیرخدا نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۳۶)؛ پس توحید عملی (اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی) عبارت است از یگانه‌شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌پرستی و غیره و یگانه‌شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی حق از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها است. بدلیل اهمیت و تأثیرگذاری توحید است که شهید مطهری بحث توحید عملی را این‌گونه فرموله می‌کند که تا فرد و جامعه به یگانگی (توحید) نرسند، به سعادت نمی‌رسند و جز در پرتو حق‌پرستی به یگانگی نمی‌رسند (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷).

امام خمینی نیز بر اساس اصل اعتقادی توحید تأکید می‌کند اصل توحید را فقط در لابه‌لای اوراق کتب نباید جستجو کرد؛ از این رو است که می‌گویند: اعتقادات من و همه

مسلمین همان مسائلی است که در قرآن کریم آمده است یا پیامبر اسلام ﷺ و پیشوایان به حق بعد از آن حضرت بیان فرموده‌اند که ریشه و اصل همه آن عقاید - که مهم‌ترین و باارزش‌ترین اعتقادات ما است - اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم خالق و آفریننده جهان و همه عوالم وجود و انسان تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه حقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به ما می‌آموزد انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر اینکه اطاعت او اطاعت خدا باشد؛ بنابراین هیچ انسانی حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید و از این اصل ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای بشر تنها در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع تنها در گرو اطاعت از قوانین الهی است که به واسطه انبیا به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر به علت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان‌ها است و از این رو انسان باید علیه این بندها و زنجیرهای اسارت و در برابر دیگران که به اسارت دعوت می‌کنند، قیام کند و خود و جامعه خود را آزاد سازد تا همگی تسلیم و بنده خدا باشند و از این جهت است که مبارزات اجتماعی ما علیه قدرت‌های استبدادی و استعماری آغاز می‌شود و نیز از همین اصل اعتقادی توحید، ما الهام می‌گیریم که همه انسان‌ها در پیشگاه خداوند یکسان‌اند. او خالق همه است و همه مخلوق و بنده او هستند. اصل برابری انسان‌ها و اینکه تنها امتیاز فردی نسبت به فرد دیگر بر معیار و قاعده تقوا و پاکی از انحراف و خطا است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۸۸).

## ۲-۲. نبوت و امامت و تداوم ساماندهی اجتماع توسط جانشینان آنان

انسان مکلف دارای ابعاد مختلف است و برای تکامل، نیازمند سه چیز است: ۱.

تربیت، ۲. امنیت، ۳. آزادی (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۲) و برای تحقق تربیت به مربی و هادی نیازمند است تا آن ابعاد مختلف انسانی را شکوفا سازد؛ چراکه انسان از طرفی دارای فطرت است و از طرفی دیگر در صندوق شهوات تن اسیر و زندانی است و احتیاج به آزادکننده‌ای دارد که او را از این زندان نجات بخشد و این ناجی کسی نیست جز انبیا. انبیای الهی آزادکننده انسان هستند که در دستگاه فکری فلاسفه شیعی با ادبیاتی متفاوت از فقهای شیعه به آن پرداخته شده است، اگرچه نتیجه مباحث آنها یک چیز است؛ چون سنت فلسفی آنها نیز توسعه و بسط نظریه سیاسی مبتنی بر امامت بوده است و به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی آرای سیاسی علمای شیعه درباره نظام امامت، مترتب بر آرای آنان در توحید، عدل و نبوت بوده است (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸).

سؤال است چرا فلاسفه شیعی مباحث سیاسی‌شان به امامت ختم می‌گردد. پاسخ این می‌تواند باشد:

اولاً اینکه نتیجه مباحث هستی‌شناسی برخاسته از سنت فلسفی فیلسوفان مسلمان در ساحت مباحث سیاسی این است که از نظر آنان عالم هستی حادث و خدای متعال واجب‌الوجود و اولی و قادر بر جمیع مقدورات و عالم به جمیع معلومات و بی‌نیاز از همه موجودات و ایجادکننده آن است. نتیجه‌اش این می‌شود که خداوند سبحان هم خالق هستی و نظام آفرینش است و هم پس از آفرینش تدبیرکننده آن به شمار می‌آید؛ بنابراین مستلزم آن است که قانونگذاری و تشریح نیز در اختیار او باشد و همگان ملزم به تبعیت از قانون خدا باشند (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۸، صص ۳۷-۳۸)؛ پس واضح آن قانون باید نبی باشد که دارای خصوصیات از جانب خدا است؛ چون انسان‌ها قادر نیستند بدون پیامبری قانونگذار، امر خود را سامان دهند.

ثانیاً اینکه فیلسوفان شیعی انسان‌ها را مدنی بالطبع می‌دانند و بر این باورند که انسان‌ها به تنهایی قادر نیستند نیازهای ضروری خود (اعم از نیازهای طبیعی و اخلاقی) را تأمین کنند، بلکه نیازمند همیاری و همکاری هموعان خود هستند و از این رو اجتماع مدنی را تشکیل می‌دهند که به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی انسان‌ها برای حفظ و بقای خود و بقای نوع خود، اجتماعی را به وجود می‌آورند که به آن مدینه می‌گویند که نگهداشت

مدینه لوازماتی را در پی دارد یا به عبارت دیگر از آنجا که انسان موجودی اجتماعی است، این انسان اجتماعی برای بقای خود نیازمند مشارکت است. فلاسفه‌ای همچون ابوعلی سینا از مشارکت، لزوم معامله میان آدمیان را نتیجه گرفته‌اند که نیازمند سنت و عدل است؛ بنابراین باید کسی باشد که سنت و عدل را به آدمیان بیاموزد و از آن پاسداری کند (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۵۶؛ ابوعلی سینا، ۱۳۸۸، ص ۳۴۴).

فلاسفه بعد از اثبات مدنی بودن انسان به انواع مدینه و چگونگی ریاست آنها و اینکه چه کسی می‌تواند ریاست مدینه را بر عهده داشته باشد می‌پردازند؛ از این رو مدینه را به مدینه و اجتماع فاضله و غیرفاضله تقسیم و سپس مدینه غیرفاضله را به مدینه ضروری، مدینه تغلیبه (سلطه‌گر)، مدینه خست (لذت‌طلب)، مدینه نذالت (سوداگر)، مدینه کرامت (اعتبارطلب)، مدینه احرار، مدینه جماعت، مدینه فاسقه و مدینه ضاله تقسیم می‌کنند و به تشریح جایگاه هریک از آنها می‌پردازند و تفاوت و تمایز مدینه فاضله و غیرفاضله را بودن و اجرای قانون الهی ذکر می‌کنند و می‌گویند جامعه‌ای که قانون شریعت الهی در آن حاکم نبوده باشد و امور آن جامعه بر پایه تمایلات نفسانی و روش‌های غیرعادلانه استوار باشد، جامعه‌ای غیرفاضله است.

فیلسوفان شیعی همانند فقهای شیعه به انواع حکومت یا اقسام ریاست و وظایف آن پرداخته‌اند؛ از این رو فارابی از پنج نوع ریاست از رئیس اول یعنی نبی گرفته تا رئیس مماثل، رئیس سنت و رئیس افاضل سخن می‌گوید و خواجه نصیرالدین طوسی نیز اشکال و اقسام ریاست را با تفصیل و توضیح بیشتری بیان می‌کند؛ چون وی فقط در مدینه فاضله به پنج قسم ریاست اشاره دارد و در مدینه غیرفاضله نیز به ریاست‌های ناقصه یا غیرفاضله به تعداد اجتماعات غیرفاضله می‌پردازد (خالقی، ۱۳۹۵، صص ۲۳۹، ۲۴۴ و ۲۴۸).

فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر فیلسوفان شیعی در آثارشان به وظایف رئیس مدینه نیز پرداخته‌اند و به وظایفی همچون دعوت به خیر، تحقق عدالت، اتحاد و تألف مردمان، مقابله با دشمنان، وضع قواعد و قوانین (وضع قوانین اساسی‌ترین وظیفه رئیس مدینه محسوب می‌شود) تکمیل خلق و رساندن آنان به سعادت اشاره کرده‌اند. از باب نمونه می‌توان به گفتار خواجه نصیر درباره وظایف رئیس مدینه بسنده کرد که

می‌گوید: سائس فاضل تمسک به عدالت کند و رعیت را به جای اصدقا دارد و مدینه را از خیرات عامه مملو کند؛ یعنی امنیت، سکون و آرامش، مؤدت با یکدیگر، عدل، عفاف، لطف و وفا و... را جاری سازد (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۸؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱).

خلاصه کلام اینکه آنچه در بیان این مطالب در باب مدینه‌ها و اقسام ریاست مهم می‌نماید، چگونگی و چرایی ساماندهی زندگی اجتماعی انسان در اندیشه و رفتار اندیشمندان شیعی است که در مدینه و ریاست‌های فاضله به دنبال ساماندهی زندگی اجتماعی انسان در جهت تحقق عدالت و اجتماعی مملو از خیرات یا همان رسیدن به سعادت‌اند و همچنین آگاهانیدن انسان‌ها به این مطلب که ای مردم هشیار باشید که نتیجه و پیامد ریاست غیرفاضله یا ناقصه یا تغلیبه و انواع دیگر ریاست مدینه‌های غیرفاضله به خدمت در آوردن مردم یا همان شقاوت و بدبختی خواهد بود؛ بنابراین می‌توان مدعی شد فلاسفه شیعه در سنت‌های سه‌گانه فلسفی (سنت فلسفی مشاء، اشراق و متعالی) اگرچه نتوانستند ماهیت و ساختار قدرت سیاسی حاکم را دگرگون سازند، تلاش کردند تا زمینه نسبتاً مناسبی را برای طرح مجدد فلسفه سیاسی مبتنی بر نظریه امامت شیعه به وجود آورند؛ در نتیجه آنان سعی کردند بر این استدلال تأکید ورزند که نظام آرمانی شیعه (امامت) همان چیزی است که می‌تواند زندگی مدنی انسان را به عدالت و سعادت رهنمون سازد (خالقی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۶).

### ۳. محورهای نظم فقه سیاسی

این بخش که بیشترین حجم مقاله را به خود اختصاص خواهد داد از همه موضوعات و مسائل مطرح شده در چکیده و مقدمه مقاله بحث نخواهد کرد، بلکه برخی از موضوعات و مسائل آن همچون سیاست و حکومت، امر به معروف و نهی از منکر و جنگ و صلح را دنبال خواهد کرد.

#### ۳-۱. سیاست و حکومت

انسان اجتماعی است و برای اداره زندگی اجتماعی یا به گفته محقق سبزواری تدبیر



اجتماع سیاسی، نیازمند احکام یا قوانین مستخرج از شریعت است و به عبارتی ساماندهی زندگی انسان نیازمند به صاحب شریعتی است (لکنزایی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷) تا بتواند براساس آنچه در شرع مقرر شده از احکام طاعات گرفته تا عبادات، معاملات، نکاح و سایر احکامی که به واسطه آن زندگی انسان ساماندهی می‌شود، استخراج و به انسان رسانده شود؛ بدین جهت در بخش سیاست و حکومت به تشریح محورهای ضرورت حکومت، مشروعیت حکومت و انواع آن می‌پردازیم.

### ۳-۱-۱. ضرورت حکومت

فقها از دو جهت سیاست و حکومت را امری ضروری دانسته‌اند: ۱. به لحاظ ایجابی، یعنی لزوم اجرای احکام اسلامی و برقراری عدالت در جامعه؛ ۲. به لحاظ سلبی، یعنی لزوم نفی حکومت طاغوت و مبارزه با ظلم؛ از این رو در بحث از ضرورت حکومت به مباحث و محورهایی همچون ضرورت امامت و رهبری که مباحث همنشین با حکومت است نیز پرداخته‌اند؛ چون بحث از امامت بحثی است که مفروضات و زمینه‌های مطالعات سیاسی شیعه را باید در آن جستجو کرد؛ بحثی که فقهای شیعه با سنجش حکومت‌ها با مدل آرمانی حکومت امام، حکم به مشروعیت و عدم مشروعیت آنان می‌دهند. در باب اهمیت و ضرورت امامت محقق کرکی در نفحات اللاهوت سه دلیل را برای ضرورت امامت بیان می‌کند: ۱. امامت جانشینی نبوت است و نبوت از اصول دین محسوب می‌شود؛ ۲. نصب امام برای جلوگیری از شرارت و ضلالت واجب است؛ ۳. لزوم حفظ شرع بعد از پیامبر و پاسخگویی به مسائل جدید (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۳؛ محقق کرکی (ب)، بی‌تا، ص ۴). از آنجا که پرداختن به حکومت چه در قاب امامت و چه در قاب سلطان شیعی از مباحثی است که لازم و ضروری می‌نماید، اکثر فقهای شیعه در باب اهمیت و ضرورت حکومت سخن رانده‌اند.

در باب ضرورت حکومت و دلایل عقلی و نقلی فقها در این باب می‌توان به این دلایل اشاره کرد: ۱. حکومت جزء انفکاک‌ناپذیر احکام اسلامی است (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۹۰-۹۲). درباره دلیل اول از ضرورت حکومت به کلام کرکی استناد می‌کنیم که

می‌گوید: نمی‌توان گفت مردم در امور دنیا احتیاج به حکومت و رهبر دارند و حکومت امری دنیوی است؛ زیرا اکثر امور شرعی نیز متعلق به نظام زندگی و دنیای مردم‌اند؛ مثلاً عزل و نصب قضات، امری شرعی، اما متعلق به دنیای مردم است. به نظر وی پیامبر برای هدایت اخروی و دنیوی مردم مبعوث شد و عبادات مربوط به آخرت و بقیه احکام اسلامی متعلق به دنیای مردم است که بعد از پیامبر بر عهده مردم گذاشته شده و تنها کسانی می‌توانند عهده‌دار آن شوند که از پیامبر اذن داشته باشند و غیر از این، هر کسی این منصب را اشغال کند، ظالم است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۶؛ محقق کرکی (ب)، بی‌تا، ص ۶۸).

۲. ضامن سلامت جامعه است. محقق حلی در این باره می‌گوید چون غالباً در جامعه زمینه‌دگری و اغتشاش وجود دارد عقل به لزوم ریشه‌کنی اختلاف و هرج و مرج حکم می‌کند؛ پس حکومت لازم است، و گرنه این اجتماع انسانی ادامه پیدا نمی‌کند مگر با سلطانی که زمام آن را به عهده گیرد (شریعتی، ۱۳۸۰، ص ۹۲؛ کرکی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۰).

همچنین شیخ طوسی و شیخ مفید بحث از ضرورت حکومت را بحثی عقلی دانسته‌اند و آن را با استمداد از دلایل عقلی اثبات کرده‌اند. از باب نمونه شیخ طوسی استدلال می‌کند به دلیل اینکه سلاطین و طبایع مردم مختلف است و هر فردی در پی جلب منافع و کسب لذایذ شخصی خویش است، نیاز به حکومت و رهبری همچنان باقی است (موسویان، ۱۳۸۳، صص ۳۸-۴۰) یا شیخ مفید در باب ضرورت حکومت می‌گوید: ...جنایتکاران تأدیب شده، گناهکاران سر به راه می‌شوند گمراهان رادع شده، جاهلان تعلیم داده می‌شوند، غافلان آگاه می‌گردند... اموال مردم محافظت می‌شود و کیان اسلام مورد حمایت قرار می‌گیرد (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۴۲) همچنین ابوصلاح حلبی با بیان مقدماتی بر وجوب و ضرورت عقلی حکومت استنباط می‌کند (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۹۴). ۳. اجرای برخی از احکام فقهی لازم‌ه‌اش بودن حکومت است، مانند وجوب نماز جمعه و نماز عیدین، زکات، خمس، اقامه حدود، جهاد و... (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۹۰-۹۲) و البته برخی از فقها همچون صاحب‌جواهر نیز در باب ضرورت حکومت آن را امری واضح و بدیهی دانسته‌اند که نیازی به دلیل ندارد یا آن را مفروغ‌عنه و مسلم نزد فقها دانسته‌اند که نیازی به دلیل ندارد (ایزدی، ۱۳۸۴، صص ۷۷-۷۹).

### ۳-۱-۲. مشروعیت حکومت

آیا مشروعیت نظام‌های سیاسی برخاسته از آرا و نظر مردم است و آیا مردم در تعیین و نصب امام نقش اساسی ایفا می‌کنند؟ سؤالی است که باید براساس دیدگاه فقهی به آن پرداخت. در یک نگاه کلان باید اظهار کرد فقها در وهله اول میان حکومت در عصر حضور و عصر غیبت تفاوت قائل‌اند؛ یعنی در عصر حضور همه اتفاق نظر دارند که حاکم اسلامی باید مشروعیت الهی داشته باشد و مردم نقشی در تعیین و نصب حاکم ندارند و فقط جهت تحقق آن باید نقش ایفا کنند؛ بنابراین از نظر شیعه حکومت حق اولیه پیامبر و جانشینان او است؛ ولی در عصر غیبت اختلاف نظر است که آیا در زمان غیبت هم فقیه عادل بر مردم حکومت کند یا خیر.

پاسخ سؤال بالا را شهید مدرس یکی از پنج تن فقهای طراز اول در مجلس شورای ملی این چنین بیان می‌کند که دوران مشروعیت حاکمان مسلمان دو قسم است: ۱. حکامی که مشروعیت الهی دارند و منصوب از جانب خداوند سبحان‌اند که اینها مربوط به عصر حضور معصوم هستند؛ ۲. حکامی که به واسطه مردم مشروعیت پیدا می‌کنند و منصوب از جانب ملت هستند. این نوع از حکومت ویژه عصر غیبت است که مردم در آن نقش اساسی دارند. مدرس درباره نوع اول یعنی عصر حضور معصومان می‌گوید: سائنس و حاکم یک مرتبه مبعوث و منصوب از جانب خدا است و در این صورت باید از روی کتابی که خداوند برای او فرستاده رفتار کند؛ ولی امروز این خارج از موضوع است و البته دستور از برای آن حاکم و سائنس که منصوب از جانب خدا است، همان کتاب آسمانی است. در قسم دوم نظریه شهید مدرس این است که مردم نقش اساسی در مشروعیت‌بخشی حکومت دارند؛ البته با این دقت نظر که ایشان حاکم اصلی را خدا و اجرای قانون او را به وسیله مردم می‌داند؛ یعنی ایشان مشروعیت را الهی می‌داند؛ اما به جنبه مقبولیت یا مشروعیت سیاسی (Legitimacy) هم توجه دارد؛ بنابراین قانونی که مردم وضع می‌کنند، نباید سر مویی مخالف قوانین اسلامی باشد (ترکمان، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۴۵).

کارویژه تطبیق قوانین با قوانین اسلامی را پنج تن از فقها به‌طور ناظر در مجلس شورای ملی انجام می‌دهند. مدرس درباره نوع دوم از مشروعیت حکومت، این چنین

می‌گوید: یک مرتبه مثل زمان ما (عصر غیبت) که این‌طور پیش آمده است، آن حاکم و سائس منصوب از جانب ملت است. در این صورت وظیفه او اجرای دستوری است که ملت به او می‌دهد و هر دستوری از تعمیر بلاد و تأمین عباد این ملت، یعنی قاصبین و موکلین به آن وکیل می‌دهند، باید رفتار کند و آن همین است که شما اسمش را قانون اساسی می‌گذارید. قانون اساسی دستوری است که ملت به آن شخص می‌دهد و آن حاکم و سائس اگر بر طبق آن عمل نکرد ظالم و متعدی و لازم‌الدفع است، به واسطه اینکه وقتی که یک اجنبی در کار یک شخصی بدون اجازه او دخالت کند، ظالم و غاصب و متعدی و سارق است؛ پس دستوری که ملت به اداره‌کنندگان داده، همین قانون اساسی است (عیسی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

بنابراین از دیدگاه سید در عصر غیبت تا زمانی که حاکم از طرف ملت انتخاب شده باشد و حاکم منطبق بر قانون اساسی که تجلی رأی ملت در پارلمان است، رفتار کند، آن حاکم مشروعیت دارد و گرنه حاکمی غاصب و ظالم خواهد بود و امر او مطاع نخواهد بود و اگر حاکم طبق قانون اساسی رفتار نکند، سید اجازه شورش حتی تا سرنگونی او را جایز دانسته است. وی می‌گوید اگر دیدم که پادشاه مملکت بر وفق قانون اساسی حکومت می‌کند، برایش خدمت می‌کنم؛ اما اگر دیدم برخلاف قانون اساسی قدم برمی‌دارد، به جنگش می‌روم. امروز دستور کار ما قانون اساسی است. هرچه قانون گفته است، باید اجرا شود. نسبت به این شاهی که داریم هیچ‌گونه نظر بد نداریم، اگر طبق قانون اساسی حکومت کند، برایمان محترم است (فدائی، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

با همه توضیحاتی که در باب مشروعیت حکومت داده شد، تذکر این نکته لازم است که شهید مدرس هر نوع حکومت قانونی را هم مشروع نمی‌داند، بلکه حکومت یا پارلمانی را مشروع می‌داند که مخالف شرع اسلام نباشد (عیسی‌نیا، ۱۳۸۶، صص ۶۲-۶۴).

اگرچه برخی از فقها از جمله شهید مدرس در باب مشروعیت حکومت اسلامی در عصر غیبت چنین اظهار نظرهایی کرده‌اند، آنچه در میان فقهای شیعی بیشتر قابل قبول است، این آرا و اندیشه است که امامت مبتنی بر نص و نصب بوده است؛ بنابراین مردم در بیعت با امام می‌توانند نقش آفرینی کنند؛ به عبارت دیگر در اندیشه شیعی واگذاری

امامت به رأی مردم مورد پذیرش نیست. در این باره به نظر برخی از فقها استناد می‌کنیم؛ مثلاً مرحوم کرکی نظریه واگذاری امامت به رأی مردم را قبول ندارد؛ از این رو آن را در کتابش ابتدا با سه وجه تقریر می‌کند و سپس هر سه وجه را رد و طرد می‌کند و بر لزوم ابتدای امامت بر نص را ثابت می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۵؛ کرکی، بی‌تاب، ۶۷) یا صاحب جواهر می‌گوید: از عقل و نقل پیدا است که منصب حاکمیت از آن آنها و ولایت امر مال آنها است و اختیار مطلق در این باب نیز به آنها برمی‌گردد؛ بنابراین کسی بدون اذن آنها نمی‌تواند در ولایات داخل شود و متصدی امور گردد (ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۸۹). همچنین است نظر علامه شیخ یوسف بحرانی (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۲۷) و نظر فخرالمحققین فرزند علامه حلی و استاد شهید اول در باب حکومت مشروع و حکومت نامشروع (موسویان، ۱۳۸۸، صص ۴۸-۵۲).

### ۳-۱-۳. انواع حکومت

صاحب جواهر و ملاحمد نراقی در آثار خود به چهار نوع از انواع حکومت اشاره می‌کنند: ۱. حکومت سلطان حق (یا حاکمان واقعی)؛ یعنی حکومتی که حق حاکمیت را از آن خداوند می‌داند و از خداوند به پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام واگذار شده است و این حق در عصر غیبت از آن امام معصوم غائب است و هر حکومت دیگری در عرض آن باطل است و از مصادیق غضب محسوب می‌شود. ۲. سلطان جائز موافق؛ یعنی سلاطین و حاکمان شیعه که با غضب متصدی امر حکومت شده‌اند و فقها بر اساس تقیه یا به دلیل مصلحت حکومت آنان را جائز شمرده‌اند. ۳. سلطان جائز مخالف؛ اگرچه در نوع سلطان جائز موافق، رویکرد فقیهان مشروعیت‌بخشی به آنان بوده است و آن هم به سبب تقیه و مصلحت‌سنجی‌های بوده است، ولی در مورد سلاطین غیر شیعی چنین مشروعیت‌بخشی‌ای وجود نداشته است. ۴. ولایت فقیه؛ این نوع حکومت که به نیابت از امام زمان علیه‌السلام است، در زمان بسط ید فقیه و عدم سلطنت حاکم جائز شکل می‌گیرد (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۸۰-۸۷؛ ایزدهی، ۱۳۸۴، صص ۷۵-۸۹).

شیخ مفید در یک تقسیم‌بندی کلی نظام سیاسی را دو قسم می‌داند: ۱. نظام سیاسی

مبتنی بر امامت و ریاست عادل و افراد منصوب یا مأذون از سوی ایشان؛ ۲. نظام سیاسی مبتنی بر امامت و ریاست سلطان جائز و ولات ایشان (خالقی، ۱۳۸۸، صص ۴۲-۴۲). شیخ طوسی نیز بر این باور است که کسی نمی‌تواند به تدبیر امور و به سیاست‌گذاری جامعه پردازد، مگر اینکه پیامبر یا امام باشد. وی در الاقتصاد الهادی الی طریق الارشاد این چنین می‌گوید: «ولایکون احدٌ بتدبیر الامه الا من کان نبیاً او اماماً»: البته وی دلیل عدم نقش آفرینی مردم در تعیین رهبری نظام سیاسی را براساس قاعده لطف بیان می‌کند؛ بنابراین در نگاه وی حکومت‌ها به دو دسته حکومت مطلوب یا مورد قبول یعنی حکومت پیامبر، حکومت امام و حکومت نائب و جانشین امام و دیگری حکومت نامطلوب یا حکومت جائز تقسیم می‌گردند (موسویان، ۱۳۸۳، صص ۴۶-۶۱؛ خالقی، ۱۳۸۶، صص ۳۹-۴۳).

فیض کاشانی که یکی از شاگردان سیدماجد بحرینی در فقه و به گفته علامه امینی علمدار فقه در عصر صفویه بود، حکومت را به چهار نوع دسته‌بندی و این گونه معرفی می‌کند: اول حکومت نبوی و دوم حکومت و امامت معصوم علیه السلام. فیض علاوه بر دو حکومت پیش‌گفته حکومت سلاطین و ولایت فقها و حکما را به‌عنوان نوع سوم و چهارم حکومت بیان می‌کند و می‌گوید در عصر غیبت نیز برخلاف نظر غزالی، خلافت حقه بر عهده نایبان امام معصوم علیه السلام نهاده شده است؛ چرا که همواره در خلافت نبوی حقه، رعایت قلوب رعیت و اصلاح آن از سوی امام داعی معتبر دانسته شده است؛ درحالی‌که در سلطنت متغلبه چنین امری معتبر نیست و خلافت حقه تنها از عهده جانشینان و نائبان منصوب آنها برمی‌آید و آنها جز علمای فقیه و جامع‌الشرایط نیستند؛ بنابراین شکل سوم حکومت در عصر غیبت، حکومت عالمان دین نامیده می‌شود و نوع چهارم از دیدگاه فیض کاشانی، حکومت سلاطین است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۴۴-۴۷).

محقق حلی صاحب کتاب شرایع الاسلام که کتابش معروف به «قرآن فقه» شده است نیز حکومت را به سه نوع «حکومت سلطان عادل»، «حکومت سلطان جائز» و «حکومت فقیه عادل» تقسیم می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۶-۱۱۴)؛ البته درباره حکومت فقیه باید اظهار کرد اگرچه نظر شیعه به مسئله حکومت در عصر غیبت نظر واحدی نبوده

و نیست، ولی می‌توان گفت در آثار فقها اگرچه غیرمتمرکز و به صورت پراکنده، مباحثی تحت اختیارات فقها به‌عنوان نمایان امام در عصر غیبت مطرح شده و بر آن تأکید شده است؛ مثلاً ابوالصلاح حلبی می‌گوید: شیعیان نباید از کسی که شرایط نیابت امام را ندارد، اطاعت کنند. اگر کسی دارای علم، قدرت، عقل، تدبیر، عدالت و ایمان شد، نیابت ائمه را عهده‌دار خواهد بود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۷، به نقل از: ابوالصلاح حلبی، ۱۳۶۲، ص ۴۲۲). یکی دیگر از فقهایی که در زندگی عملی خود نیز به سوی تحقق نظریه ولایت فقیه پیش رفت، شهید اول بود. بعدها شاگرد شهید اول یعنی محقق کرکی نظریه ولایت فقیه را شجاعانه در ایران در میان دولتمردان صفوی مطرح می‌کند. وی در جامع المقاصد در ذیل بحث نماز جمعه اظهار می‌کند چون فقیه جامع‌الشریط از جانب امام منصوب شده است، می‌تواند نماز جمعه را اقامه کند؛ همچنین چون فقیه از جانب امام منصوب شده است از احکام او باید اطاعت کرد و در اقامه حدود و قضاوت بین مردم یاری‌اش نمود و در ادامه می‌افزاید نمی‌توان گفت فقیه فقط برای قضاوت و فتوا از طرف امام منصوب شده است و نماز شامل این اختیارات نمی‌شود؛ چراکه فقیه را ائمه به‌عنوان حاکم منصوب کرده‌اند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۷، به نقل از: کرکی، ۱۴۰۸، ج ۲، صص ۳۷۱ و ۳۷۵). کرکی در کتاب الرسائل استدلال و استنادات بیشتری نسبت به آثار دیگرش در حوزه قلمرو اختیارات ولایت فقیه مطرح می‌کند (کرکی، بی‌تا (الف)، ج ۱، صص ۱۴۲، ۱۴۳ و ۱۶۱). اگرچه وی به‌جد به اختیارات سیاسی فقها و لزوم تبعیت حکومت از آنها اعتقاد داشته است، ولی آنچه او به‌صراحت از اختیارات ولی فقیه بیان می‌کند، سه وظیفه و اختیار است: ۱. قضاوت؛ ۲. دریافت و تقسیم زکات و خمس و خراج؛ ۳. افتا (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۸۷، به نقل از: کرکی، بی‌تا (ج)، صص ۵۷ و ۱۶۵).

### ۳-۱-۴. وظایف حکومت

در بحث از وظایف حکومت قبل از هرچیز لازم است به دو نکته توجه کنیم: اولاً وقتی فقها از وظایف و اختیارات حکومت یا حاکم بحث می‌کنند، مرادشان همان حکومت اسلامی یا حکومت ولایت فقیه است؛ ثانیاً برای تعیین دامنه و قلمرو وظایف

حکومت اسلامی یا ولایت فقیه باید ملاحظه کرد آیا ولایت فقیه را از باب ادله حسبه اثبات می‌کنند یا ولایت او را براساس ادله خاص؛ چون هریک از آنها تأثیرگذار بر نوع و دامنه وظایف خواهند بود؛ چراکه اگر ولایت فقیه را از باب ادله حسبه اثبات کنند، آن وقت اختیارات حاکم اسلامی در حد سرپرستی اطفال بی‌سرپرست، مجانین، محجوران و مانند آنها محدود می‌شود؛ اما اگر ولایت را از باب ادله خاص و به صورت نصب الهی از زبان امام و به‌عنوان نیابت از امام معصوم در عصر غیبت بدانند در این صورت اختیاراتی عام و فراگیر خواهند داشت، اعم از قانونگذاری، قضاوت، حسبه، امور اقتصادی، اجرائیات، ایجاد امنیت، دعوت کفار به اسلام، تألیف قلوب، جهاد، دفاع و... (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۸-۱۳۶).

با عنایت به دو نکته بالا می‌توان گفت فیض کاشانی در آثارش، اختیارات و وظایف حکومت اسلامی را در سه عنوان اصلی «تیین احکام و قوانین الهی»، «قضاوت و دادرسی» «ولایت سیاسی- اجتماعی» بیان کرده و در ذیل ولایت سیاسی- اجتماعی به دوازده وظیفه حکومت اسلامی اشاره کرده است: ۱. دریافت زکات و خمس و اداره انفال، ۲. اقامه حدود، ۳. جهاد دفاعی، ۴. ولایت بر محجورین، ۵. ولایت بر اشخاص و اشیای گمشده (لقیظ)، ۶. مقابله با احتکار، ۷. اجبار افراد بر پرداخت نفقه به مملوک یا حیوان خود، ۸. نظارت بر اموال وقفی، ۹. اجبار محجر به عمارت یا ترک زمین تحجیر شده، ۱۰. اجبار افراد به پرداخت دین خود، ۱۱. ولایت در نکاح، ۱۲. اقامه جمعه و جماعات (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۶۲-۷۸). سیدمحمد کاظم یزدی (صاحب عروه الوثقی) نیز اختیارات و وظایفی را برای حکومت اسلامی نام می‌برد: ۱. تصدی منصب قضا، ۲. مسئولیت افتا، ۳. تصدی امور حسبه، ۴. تصدی امور عامه (از باب نمونه تولید جهاد) (شریعتی، ۱۳۸۸، صص ۸۱-۹۰). همچنین ابوالصلاح حلبی اختیارات و وظایف حاکم یا حکومت اسلامی را در قالب هشت مطلب چنین بیان می‌کند: ۱. قضاوت، ۲. بیان احکام اسلام (یا افتا)، ۳. اقامه حدود و تعزیرات، ۴. امر به معروف و نهی از منکر، ۵. جهاد و دفاع، ۶. اخذ حقوق مالی و مصرف آنها، ۷. اقامه نماز جمعه، ۸. تصدی امور حسبه (خالقی، ۱۳۸۸، صص ۱۲۱-۱۳۹). فقهای دیگر همچون شیخ طوسی- به سه وظیفه افتا و



قانونگذاری، قضاوت و کارگزاری سیاست - (موسویان، ۱۳۸۳، صص ۶۸-۸۹) یا علی نقی کمره‌ای (خالقی، ۱۳۸۸، صص ۵۱-۶۷) و فاضل مقداد - فقیه معروف شیعه در قرن نهم هجری قمری - نیز در آثارشان وظایف و اختیارات حکومت اسلامی را در ذیل سه محور بحث کرده‌اند: ۱. تأمین مصالح عمومی؛ چون علت وجودی حکومت ایجاد مصالح در جامعه و حفظ آنها است؛ ۲. ایجاد و حفظ نظم و امنیت عمومی؛ ۳. اموری که نهادهای تقنینی (احکام الهی و افتا)، اجرایی و قضایی از جانب حاکم اسلامی مأمور به انجام آن هستند (موسویان، ۱۳۸۶، صص ۸۸-۹۵). گفتنی است در میان آثاری که به اندیشه سیاسی فقهای شیعه پرداخته‌اند، کتاب اندیشه سیاسی محقق حلی در باب وظایف و اختیارات حکومت اسلامی از همه آثار موجود به صورت تفصیلی‌تر و با ارائه طبقه‌بندی کلاسیک‌تری به این مهم پرداخته است؛ چون در این کتاب اولاً به وظایف متقابل حاکم و مردم از دیدگاه محقق حلی پرداخته است؛ ثانیاً وظایف حاکم را به تفکیک وظایف اقتصادی حاکم، وظایف قضایی حاکم، وظایف نظامی حاکم، وظایف اجتماعی حاکم و وظایف سیاسی حاکم را با مصادیقش برشمرده است (شریعتی، ۱۳۸۷، صص ۱۲۸-۱۵۷).

خلاصه کلام اینکه بحث سیاست و حکومت را می‌توان در دو سطح «معصومان یا دوران حضور ائمه» و «عصر غیبت» دنبال کرد؛ البته مفهوم کلیدی‌ای که در عصر حضور می‌توان با آن مباحث را پی گرفت، مفهوم امامت است؛ چون در عصر حضور امامت در امام تجلی می‌کند و در عصر غیبت هم در ولایت فقیه؛ بنابراین شیعه اولین انحراف تاریخ مسلمانان را تبدیل امامت به خلافت می‌داند و بر این باور است که «در دوره اموی بود که سیاست از دیانت عملاً جدا شد و کسانی که حامل و حافظ موارث معنوی اسلام بودند (یعنی ائمه) از سیاست دور ماندند و در کارها نمی‌توانستند دخالت کنند؛ ولی کسانی که زعامت و سیاست اسلامی در اختیار آنها بود، از روح معنویت اسلام بیگانه بودند و تنها تشریفات ظاهری را اجرا می‌کردند تا جایی که رسماً دیانت به کلی از سیاست جدا شد؛ لذا بزرگ‌ترین ضربتی که بر پیکر اسلام وارد شد از روزی شروع شد که سیاست از دیانت منفک شد» (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۳۱). در این میان متولیان اسلام نیز بی‌کار ننشستند؛ بنابراین می‌بینیم که از آغاز نیمه دوم قرن اول هجری که

خلافت اسلامی به‌طور آشکار با پیرایه‌های سلطنت آمیخته شد و امامت اسلامی به حکومت جابرانه پادشاهی بدل گشت، ائمه اهل بیت علیهم‌السلام مبارزه سیاسی خود را به شیوه‌ای متناسب با اوضاع و شرایط شدت بخشیدند که این مبارزه بزرگ‌ترین هدفش تشکیل نظام اسلامی و تأسیس حکومتی بر پایه امامت بود (خامنه‌ای، ۱۳۶۳).

### ۲-۳. امر به معروف و نهی از منکر

از آنجاکه در اندیشه شیعی، یکی از اهداف حکومت، امر به معروف و نهی از منکر است (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۹۹-۱۰۰)، چون خداوند در این باره فرموده است «الذین ان مکنانهم فی الارض اقاموا الصلوه و اتوا الزکات و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر» (حج، ۴۱)، شیعه همیشه به دنبال جامعه‌ای بوده است که از تباهی و ظلم به دور باشد و در عوض جامعه‌ای پیامبرپسند و فاضله‌ای را در ذهن و رفتارش دنبال کند و برای تحقق آن یکی از راه‌ها را امر به معروف و نهی از منکر یا همان همت مسئولان، حاکمان و مردم و همگانی کردن این فریضه بدانند و معروفی را بالاتر از ایجاد نظام اسلامی و حفظ نظام اسلامی ندانند (ر.ک: بیانات رهبری در دیدار طلاب و فضلاء و اساتید حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹). امر به معروف و نهی از منکر از مباحث بااهمیتی است که فقها در آثار فقهی خود چه در باب جهاد و چه در بابی مستقل، از آن بحث کرده‌اند. فقها در کل چهار مسئله از مسائل امر به معروف و نهی از منکر را مطرح کرده‌اند: ۱. حکم امر به معروف و نهی از منکر و اقسام آن؛ ۲. شرایط و وجوب امر به معروف و نهی از منکر؛ ۳. مراتب امر به معروف و نهی از منکر؛ ۴. اقامه حدود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۹۵؛ لک‌زایی، ۱۳۸۰، صص ۲۴۲-۲۵۲).

### ۱-۲-۳. حکم امر به معروف و نهی از منکر و اقسام آن

امر به معروف و نهی از منکر جزو کدام یک از احکام خمس است؟ اگر پاسخ این باشد که از واجبات است سؤال بعدی این است که آیا واجب عینی است یا واجب

کفایی. فقهای همچون محقق کرکی با استناد به آیه «و امر بالمعروف» (اعراف، ۱۹۹) حکم به وجوب عینی امر و نهی داده‌اند و می‌گویند هیچ محذوری در وجوب عینی امر و نهی نیست؛ چراکه مبادرت به امر و نهی بر همگان واجب است و مبادرت برخی، تکلیف را از دیگران بر نمی‌دارد و آنان در ترک امر و نهی گنهکارند، گرچه مطلوب به واسطه همان بعض حاصل شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۵-۹۶) و درباره اقسام امر و نهی گفته شده است که امر به دو قسم واجب و مستحب تقسیم می‌گردد؛ ولی نهی ظهور در حرام دارد، پس شامل مکروه نمی‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۵-۹۶).

### ۲-۲-۳. شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر

یکی از واجباتی که دارای شرایط و تقیداتی است، امر به معروف و نهی از منکر است. این تکلیف شرایطی دارد که اگر آن شرایط کامل گردد، امر و نهی به صورت کفایی بر همه مکلفان واجب می‌شود و آن شرایط عبارت‌اند از: ۱. علم به حسن مأمور و فُج منهی عنه؛ ۲. تمکن آمر و ناهی از امر به معروف و نهی از منکر؛ ۳. ظن غالب آمر و ناهی بر وقوع قبیح و اخلال به واجب در آینده؛ ۴. احتمال تأثیر امر و نهی؛ ۵. مفسده‌نداشتن امر و نهی (خالقی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸)؛ البته محقق کرکی چهار شرط را بیان می‌کند: ۱. علم به معروف یا منکر بودن فعل؛ ۲. احتمال تأثیر؛ ۳. اصرار بر ترک معروف یا انجام منکر؛ ۴. نبودن مفسده برای امر و نهی کننده (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۶-۹۷؛ لک‌زایی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳).

### ۳-۲-۳. مراتب امر به معروف و نهی از منکر

برای امر به معروف و نهی از منکر سه مرتبه ذکر شده است: ۱. اعتقاد قلبی؛ ۲. امر و نهی زبانی؛ ۳. امر و نهی رفتاری. مرتبه سوم خود دارای تدرج است؛ یعنی گاهی حد و میزانش زدن یا اهانت کردن است و گاهی هم به مجروح کردن یا کشتن منتهی می‌شود (لک‌زایی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۵؛ حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، صص ۹۸-۹۹).

### ۳-۳. جنگ و صلح

از نظر فقه اسلامی دولت‌ها و کشورها به دولت اسلامی (دارالاسلام)<sup>۱</sup> و دولت غیراسلامی (یا دارالکفر)<sup>۲</sup> تقسیم می‌شوند و دولت‌های غیراسلامی یا دارالکفر شامل سه دسته‌اند: ۱. دارالصلح (یعنی کشورهای غیراسلامی که در قالب یکی از قراردادهای صلح آمیز، روابط دوستانه‌ای با دولت اسلامی برقرار کرده‌اند و شناسایی شده‌اند) و خودِ دارالصلح مشتمل بر چهار نوع دیگر از دولت غیراسلامی یعنی «دارالذمه»، «دارالعهد»، «دارالامان»، «دارالهدنه» می‌گردد. ۲. دارالحیاد (یا دولت بی‌طرف)؛ به سرزمینی گفته می‌شود که در رابطه سیاسی و ایدئولوژیکی از مناقشات بین دارالاسلام و دارالکفر کناره‌گیری می‌کند و سیاست عدم مداخله را در پیش می‌گیرد و در درگیری‌های نظامی و مخاصمات بین دارالاسلام و دارالحرب بدون جانبداری از طرفین یا اطراف درگیری بی‌طرفی خود را حفظ می‌کند. ۳. دارالحرب. در روابط میان دولت اسلامی و غیراسلامی اصل بر صلح است مگر با دولت حربی؛ چون کفار حربی کفاری هستند که با کشور اسلامی در حال جنگ یا در صدد جنگ هستند (شریعی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۸؛ علیشاهی قلعه‌جوقی، ۱۳۹۲، صص ۹۰-۹۱)؛ پس یکی از وظایف و مسائل اساسی دولت اسلامی در میان دولت‌های غیراسلامی؛ مسئله جنگ و صلح است و این را هم باید در نظر داشت. آنچه برای فقها در درجه اول اهمیت قرار دارد، صلح است؛ بنابراین تقسیم‌بندی آنان درباره جوامع و نظام‌های سیاسی به دارالکفر و دارالاسلام نشان‌دهنده این است که آنان از جنگ پرهیز دارند و به سوی جهانی عاری از جنگ می‌پردازند؛ فقط در موردی که دارالکفر در بخش دارالحرب قرار گیرد، شاهد جنگ خواهیم بود؛ البته آن هم حائز شرایطی است<sup>۳</sup> که

۱. یعنی سرزمینی که اکثریت جمعیت آن مسلمان باشند یا مسلمانان در آنجا حاکمیت داشته باشند و احکام اسلام در آن نافذ و مجری باشد.

۲. یعنی سرزمینی که نه اکثریت جمعیت آن را مسلمانان تشکیل بدهند و نه قوانین اسلام در آن حاکمیت داشته و نافذ باشد.

۳. یکی از شرایط البته بعد از پذیرفتن دعوت قابل تحقق است، پرداختن مالیات اسلامی (جزیه) است که در آن صورت کفار می‌توانند در کنار مسلمانان زندگی کنند. اگر این دو مسئله یا دو شرط را نپذیرفتند آن وقت جهاد جایز است (ر.ک: ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۵).

یکی از آن شرایط نزد فقهای همچون صاحب جواهر این است که ابتدا باید کفار را به اسلام دعوت کرد. وی می‌گوید: «با کفار حربی نباید جنگ کرد، مگر پس از دعوت آنها به محاسن و نیکی‌های اسلام» (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۱۲۳-۱۲۴).

همان‌طور که گفته شد باید توجه داشت در اعتقاد فقها جنگ و جهاد<sup>۱</sup> اگر برای دعوت به اسلام باشد، مجاز است؛ ولی اگر جنگ، برای گسترش دایره حکومتشان یا مال‌اندوزی باشد یا قبل از دعوت به اسلام باشد، گناه محسوب می‌شود. بر همین اساس است که شیخ محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر می‌گوید: اگر یکی از مسلمانان قبل از دعوت کفار به اسلام به جهاد برخیزد و وی را بکشد، گنهکار خواهد بود (ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳).

دو نکته‌ای که توجه دادن به آن در این قسمت از مقاله حائز اهمیت است، این است: ۱. اگرچه جهاد به حضور امام معصوم نیاز دارد و در نزد فقها این امر مشروط و مقید به وجود امام معصوم شده است، اما می‌توان اظهار کرد برخی از فقها مانند فیض کاشانی به‌طور صریح لزوم چنین جهادی را در عصر غیبت ساقط دانسته (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۷۱-۷۲) و برخی دیگر از فقیهان همچون صاحب جواهر چون بر این باورند که منصب ولایت فقیه و حاکم اسلامی همان منصب امام معصوم علیه السلام است، معتقدند اختیاراتی مانند

۱. ما به تفاوت این دو توجه داریم؛ بنابراین در باب تفاوت بین جهاد و دفاع به این گفتار امام خمینی بسنده می‌کنیم که می‌فرماید: ما الآن که با قدرت‌های بزرگ دنیا مواجه هستیم، حال دفاعی داریم؛ یعنی ما مدافع از آن چیزهایی که نهضت ما، قیام ما برای ما هدیه آورده است، و از اهداف اسلامی و از کشور اسلامی خودمان و از تمام چیزهایی که مربوط به اسلام و مربوط به کشور است در حال دفاع هستیم، و در حال دفاع، بسیج باید عمومی باشد؛ یعنی قضیه جهاد یک قضیه است، قضیه دفاع دیگر. قضیه جهاد یک شرایطی دارد. برای اشخاص خاصی هست. برای گروه معینی هست با شرایطی. لکن قضیه دفاع، عمومی است. مرد، زن، بزرگ، کوچک، پیر، جوان همان‌طوری که عقل انسان هم به آن حکم می‌کند که اگر کسی هجوم آورد برای منزل یک کسی، اهالی آن منزل، هریک که هست دفاع می‌کنند از خودشان. چنانچه هجوم آورد کسی به شهر یک کسی، اهالی شهر برای حفظ جهات خودشان دفاع می‌کنند. دیگر اینجا هیچ شرطی نیست. همه دفاع باید بکنند و اگر به کشور ما، کشور اسلامی ما هجوم بکنند و بخواهند تعدی بکنند، تجاوز بکنند، بر همه افراد مملکت، بر همه افراد کشور، چه زن، چه مرد، کوچک، بزرگ اینجا دیگر شرطی نیست، بر همه واجب است که دفاع کنند. و لهذا حال دفاع فرق دارد با حال جهاد. حال جهاد شرایط دارد، حال دفاع شرطی ندارد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۴۰).

اختیارات امام علیه السلام برای ولی فقیه فرض است؛ پس جهاد در عصر غیبت و در زمان حکومت ولی فقیه ممکن تلقی می‌شود؛ البته اگر در این امر اجماع وجود نداشت، حکم به وجوب جهاد بعید نبوده است (ایزدهی، ۱۳۸۶، صص ۱۲۶-۱۲۷). ۲. اگرچه دفاع از سرزمین و کیان اسلامی هم نوعی جنگ و جهاد است، اما اگر در عصر غیبت سرزمین مسلمانان مورد تعرض و هجوم دشمنان قرار گیرد و نظام اسلامی در خطر افتد، دفاع بر مسلمانان جایز و لازم است و در این صورت حضور امام معصوم شرط نیست و نایبان عام ایشان نیز می‌توانند مسئولیت بسیج مردم در دفاع از جامعه اسلامی را بر عهده بگیرند و این مطلب بین فقهای شیعی اجماعی است (خالقی، ۱۳۸۷، صص ۷۱-۷۲؛ ایزدهی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷؛ شریعتی، ۱۳۹۰، صص ۸۸-۸۹).

#### ۴. محورهای نظم اخلاق و جامعه‌شناسی سیاسی

در این بخش آنچه برای پژوهشکده و گروه علوم سیاسی دغدغه بود، پرداختن به مباحث و مسائل مبتلابه و جدید بود؛ مسائلی همچون احزاب سیاسی، همگرایی و واگرایی جهان اسلام، مباحث روشنفکری، روحانیت، انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی که پرداختن به آن خود مقاله مستقلی می‌طلبد.

#### نتیجه‌گیری

آنچه از مطالعات سیاسی شیعه در این مقاله اراده شد بازخوانی متن دیرروز اندیشمندان شیعی‌ای بود که برای حل مشکل امروز ما نکاتی داشتند و ما درصدد بودیم برای ساماندهی زندگی خود از آنان بهره بگیریم؛ بنابراین گفته شد اولاً مسئله مردم و توجه به مردم و افکار عمومی یکی از مسائل مهم مطالعات سیاسی شیعه را در تاریخ مطالعات اجتماعی- سیاسی تشکیل داده و می‌دهد؛ از این رو در آثار پژوهشکده به‌ویژه در آثاری که اختصاص به اندیشه اندیشمندان دارد، توجه به این مسئله دیده می‌شود؛ ثانیاً گفته شد توحید سیاسی در مطالعات سیاسی شیعیان یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد و فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی منحصر و زندانی نمی‌ماند، بلکه وارد جامعه می‌شود

و تکلیف همه چیز و همه کس اعم از فرمانروا و فرمانبر را مشخص و معین می‌کند؛ ثالثاً شیعه امامت را منصب الهی می‌داند و معتقد است امام باید معصوم و از طرف خدا باشد؛ رابعاً اکثر شیعیان بر این باورند که انسان برای ساماندهی زندگی خود جهت دستیابی به سعادت فقط با عقل نمی‌تواند به آن دسترسی پیدا کند؛ بنابراین هم به شرط لازم یعنی عقل و هم به شرط کافی یعنی وحی نیاز است؛ چون بشر بدون وحی و انبیا راه به جایی نمی‌تواند برد. بر همین اساس به ضرورت حکومت، وظایف آن از دیدگاه فلاسفه و فقها، مطالبی مستند گردید که حکایت از دغدغه‌مندی آنان برای ساماندهی زندگی اجتماعی - سیاسی می‌کرده است و نهایتاً گفته شد شیعه در یافتن حقایق و تحلیل پدیده‌ها با راه‌های چهارگانه فلسفی (راه عقل)، و عرفانی (راه دل) و فقهی (راه عمل) و تجربی (راه حس) را مد نظر خود قرار داده و می‌دهد. محورهای بالا در بسیاری از تک‌نگاشته‌ها و دو اثر دوره‌ای ایلخانان و صفویه توسط پژوهشگرده علوم و اندیشه سیاسی، معبری مهم در عرصه مطالعات سیاسی شیعه گشوده و راه را برای محققان دیگر و همچنین کارگزاران جهت فهم و غور کردن در اندیشه سیاسی شیعه و عمل به آن هموارتر کرده است.

## فهرست منابع

### \* قرآن کریم

۱. ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۸). الهیات از کتاب شفا (مترجم: ابراهیم دادجو). تهران: امیرکبیر.
۲. امام خمینی. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام. (مجموعه دیجیتال آثار امام خمینی علیه السلام).
۳. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی ملااحمدنراقی. قم: بوستان کتاب.
۴. ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی صاحب جواهر. قم: بوستان کتاب.
۵. برزگر، ابراهیم. (۱۳۸۹). ساختار فهم اندیشه سیاسی اسلام. دانش سیاسی، ۶(۱۲)، صص ۴۳-۷۲.
۶. پارتریج، پی.اچ. (۱۳۷۴). سیاست، فلسفه، ایدئولوژی، در آنتونی کوئنتین، فلسفه سیاسی (مترجم: مرتضی اسعدی). تهران: انتشارات به آور.
۷. ترکمان، محمد. (۱۳۷۶). مدرس در پنج دوره تقنینیه مجلس شورای ملی (ج ۱، چاپ اول). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). تسنیم: تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء.
۹. حسینی زاده، سیدمحمدعلی. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی محقق کرکی. قم: پژوهشگاه علوم و اندیشه سیاسی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. حلبی، ابوالصلاح. (۱۳۶۲). الکافی فی الفقه (به اهتمام رضا استادی). اصفهان: امیرالمومنین.
۱۱. دبیرخانه شورای عالی حوزه‌های علمیه. (۱۳۸۹). حوزه و روحانیت در نگاه رهبری. قم: مدرسه عالی دارالشفاء.
۱۲. خالقی، علی. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی فیض کاشانی (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.



۱۳. خالقی، علی. (۱۳۹۵). اندیشه سیاسی شیعه در عصر ایلخانان. تهران: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۴. خالقی، علی. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی ابن ادریس حلی. قم: بوستان کتاب.
۱۵. خالقی، علی. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی شیخ مفید و ابوالصلاح حلبی. قم: بوستان کتاب.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۳/۰۵/۱۸). پیام به کنگره‌ی علمی بین‌المللی امام علی بن موسی الرضا علیه السلام. برگرفته از: [https://farsi.khamenei.ir/message\\_content?id](https://farsi.khamenei.ir/message_content?id).
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن (چاپ هیجدهم). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. خواجه نصیرالدین طوسی. (۱۳۸۷). اخلاق ناصری (با تصحیح: مینوی و حیدری). تهران: خوارزمی.
۱۹. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۷). فرق و مذاهب اسلامی. دفتر تحقیقات و تدوین کتب درسی، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۰. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی علامه شیخ یوسف بحرانی. قم: بوستان کتاب.
۲۱. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۷). اندیشه سیاسی محقق حلی. قم: بوستان کتاب.
۲۲. شریعتی، روح‌الله. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی آیه‌الله سیدمحمدکاظم یزدی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۳. شکوری، ابوالفضل. (۱۳۶۱). فقه سیاسی اسلام (ج ۱ و ۲). بی‌جا.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۲۲ق). اربع رسائل کلامیه: المقالة التکلیفیه والباقیات الصالحات. قم: بوستان کتاب.
۲۵. صدر، محمدباقر. (۱۳۹۵). المعالم الجديدة للاصول (چاپ دوم). تهران: مکتبه النجاشی.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶ق). شیعه در اسلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۶). ترجمه تفسیرالمیزان (ج ۴، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۶). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۹. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی) (۱۳۷۴). منیة المرید (محقق: رضا مختاری). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۰. عاملی، محمد بن مکی. (شهید اول). (۱۳۸۳). القواعد و الفوائد (ج ۱). قم: مکتبه الداوری.
۳۱. علیخانی، علی اکبر. (۱۳۸۶). روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳۲. علیشاهی قلعه‌جوقی، ابوالفضل. (۱۳۹۲). پژوهشی در اباحه‌ی اموال کافران حربی از نگاه فقه شیعه. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، ۱۰ (۳۴)، صص ۵۸-۱۰۸.
۳۳. عیسی‌نیا، رضا. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی شهید مدرس (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۳۴. فاضل مقداد. (سیوری). (۱۴۰۳ق). نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الإمامیة (چاپ اول). قم: منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی &.
۳۵. فخر المحققین. (۱۳۸۷). ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد (ج ۱). قم: المطبعة العلمیة.
۳۶. فدائی، غلامرضا. (۱۳۷۰). مدرس مجتهدی وارسته و سیاستمداری آگاه. اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۶ (۵۱-۵۲)، صص ۳۴-۴۳.
۳۷. لک‌زایی، نجف. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی محقق سبزواری. قم بوستان کتاب.
۳۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۹. محقق حلی، جعفر بن الحسن. (۱۴۰۳ق). شرایع الاسلام (چاپ سوم). قم: دارالهدی.
۴۰. محقق کرکی. (۱۴۰۸ق). جامع المقاصد. قم: آل البيت علیهم السلام.
۴۱. محقق کرکی (الف). (بی تا). الرسائل (به کوشش: محمد حسون). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۴۲. محقق کرکی (ب). (بی تا). نفحات اللاهوت فی لعن الحبت و الطاغوت (به کوشش محمدهادی امینی). تهران: نینوا.

۴۳. محقق کرکی (ج). (بی تا). حاشیه شرائع، نسخه خطی شماره ۶۵۸۴. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۴۴. مشکور، محمدجواد. (۱۳۷۵). فرهنگ فرق اسلامی (چاپ سوم). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار (وحی و نبوت، ج ۲، چاپ ششم). تهران: انتشارات صدرا.
۴۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۴) تهران: انتشارات صدرا.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). امامت و رهبری (چاپ هجدهم). تهران: انتشارات صدرا.
۴۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). آزادی معنوی. تهران: صدرا.
۴۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار (حکمت‌ها و اندرزها: خداشناسی مبنای انسانیت، ج ۲۲، چاپ سوم). تهران: انتشارات صدرا.
۵۰. موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۳). اندیشه سیاسی شیخ طوسی (چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.
۵۱. موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی فاضل مقداد (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۵۲. موسویان، سیدمحمدرضا. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی فخرالمحققین. قم: بوستان کتاب.
۵۳. میرتاج الدینی، محمدرضا. (۱۳۷۴). اخلاق کارگزاران حکومت از دیدگاه اسلام. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۹/۰۷/۲۹). بیانات رهبری، در دیدار با جمعی از طلاب و فضلالی حوزه علمیه قم. منتشرشده در: هفته‌نامه سیاسی فرهنگی اجتماعی ۹ دی، شنبه، ۳۰ اردیبهشت ۱۳۹۱.

## References

\* The Holy Qur'an

1. Abu Ali Sina, H. (1388 AP). *Theology from the book of healing*. (Dadjoo, E, Trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]
2. Alikhani, A. A. (1386 AP). *Methodology in Islamic political studies*. Tehran: Imam Sadegh University. [In Persian]
3. Alishahi Qala-e-Joghi, A. (1392 AP). A study on the depravity of the property of military infidels from the point of view of Shiites. *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law*, 10(34), pp. 58-108. [In Persian]
4. Ameli, M. (Shahid Awal). (1383 AP). *Al-Qawa'id va al-Fawa'id*. (vol. 1). Qom: Maktabah al-Davari. [In Persian]
5. Ameli, Z. (Shahid Thani). (1374 AP). *Maniyah al-Murid*. (Mokhtari, R. Ed.). Qom: Maktab al-A'alm al-Islami. [In Persian]
6. Barzegar, E. (1389 AP). The structure of understanding the political thought of Islam. *Political Science*, 6(12), pp. 43-72. [In Persian]
7. Fada'i, Q. (1370 AP). Modarres, a pious mujtahid and an informed politician. *Political-Economic Information*, 6(51-52), pp. 34-43. [In Persian]
8. Fakhro al-Mohagheghin. (1387 AP). *Izah al-Fawa'id fi Sharh Ishkalat al-Qawa'id*. (vol. 1). Qom: Al-Matba'ah al-Ilmiyah. [In Persian]
9. Fazel Miqdad. (Sivari). (1403 AH). *Nazd al-Qawa'id al-Fiqhiyah ala Madhab al-Imamiyah*. (1<sup>st</sup> ed.). Qom: Publications of Ayatollah Marashi Najafi School. [In Arabic]
10. Halabi, A. (1362 AP). *Al-Kafi Fi Al-Fiqh*. (Ostadi, R, Ed.). Isfahan: Amir al-Momenin. [In Persian]
11. Hosseini Zadeh, S. M. A. (1380 AP). *Political thought of Mohaghegh Karaki*. Qom: Research Center for Political Science and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
12. Imam Khomeini. (1378 AP). *Sahifeh Imam*. Tehran: The Institute for Publications and Preparation of Imam Khomeini's Works. (Digital collection of works of Imam Khomeini). [In Persian]

13. Isania, R. (1386 AP). *Shahid Modarres Political Thought*. (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
14. Izdehi, S. S. (1384 AP). *Mullah Ahmad Naraqi Political Thought*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
15. Izdehi, S. S. (1386 AP). *The political thought of the book Sahib Jawahir*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
16. Javadi Amoli, A. (1380 AP). *Tasnim: Interpretation of the Holy Quran*. Qom: Esra Publishing Center. [In Persian]
17. Khajeh Nasir al-Din Tusi. (1387 AP). *Naseri ethics*. (Minavi & Heydari, Ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
18. Khaleghi, A. (1387 AP). *Political Thought of Feyz Kashani*. (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
19. Khaleghi, A. (1386 AP). *Ibn Idris Heli's political thought*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
20. Khaleghi, A. (1386 AP). *Political Thought of Sheikh Mofid and Abul Salah Halabi*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
21. Khaleghi, A. (1395 AP). *Shiite political thought in the Ilkhanate era*. Tehran: Samt and Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
22. Khamenei, S. A. (1378 AP). *Outline of Islamic Thought in the Qur'an*. (18<sup>th</sup> ed.). Tehran: Islamic Culture Publications. [In Persian]
23. Khamenei, S. A. (18/05/1363 AP). *Message to the International Scientific Congress of Imam Ali Ibn Musa Al-Reza*. From: <https://farsi.khamenei.ir/message-content? Id>. [In Persian]
24. Khamenei, S. A. (29/07/1389 AP). Leadership statements, in a meeting with a group of scholars and scholars of the seminary of Qom. *Political, Cultural and Social Weekly*, January 30, 2012. [In Persian]
25. Lakzaei, Najaf. (1380 AP). *Political thought of Mohaghegh Sabzevari*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
26. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]

27. Mashkur, M. J. (1375 AP). *Dictionary of Islamic Sects*. (3<sup>rd</sup> ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian]
28. Mirtaj al-Dini, M. R. (1374 AP). *Ethics of government agents from the perspective of Islam*. Tehran: Islamic Propaganda Organization. [In Persian]
29. Mohaghegh Karaki. (1408 AH). *Jame' al-Maqasid*. Qom: Alulbayt. [In Arabic]
30. Mohaghegh Karaki. (n.d., A). *Al-Rasa'il*. (Hasoun, M, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
31. Mohaghegh Karaki. (n.d., B). *Hashiyah Shara'e, Manuscript No. 6584*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
32. Mohaghegh Karaki. (n.d., C). *Nafahat al-Lahout fi La'an al-Habat va al-Taghut*. (Amini, M. H, Ed.). Tehran: Neynawa.
33. Mohaqeq Heli, J. (1403 AH). *Sharaye al-Islam*. (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Dar al-Hoda. [In Arabic]
34. Motahari, M. (1371 AP). *Collection of works*. (Revelation and prophecy, vol. 2, 6<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
35. Motahari, M. (1372 AP). *Collection of works*. (vol. 4) Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
36. Motahari, M. (1375 AP). *Imamate and Leadership*. (18<sup>th</sup> ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
37. Motahari, M. (1378 AP). *Spiritual freedom*. Tehran: Sadra. [In Persian]
38. Motahari, M. (1386 AP). *Collection of works*. (*Wisdoms and Advices: Theology, the basis of humanity*, vol. 22, 3<sup>rd</sup> ed.). Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
39. Mousavian, S. M. R. (1383 AP). *Political Thought of Sheikh Tusi*. (3<sup>rd</sup> ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
40. Mousavian, S. M. R. (1386 AP). *Political Thought of Fazel Meqdad*. (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
41. Mousavian, S. M. R. (1388 AP). *The political thought of Fakhr al-Muhaqqin*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]

42. Partridge, P. H. (1374 AP). *Politics, Philosophy, Ideology, in Anthony Quentin's Political Philosophy*. (Asadi, M, Trans.). Tehran: Beh Avar Publications. [In Persian]
43. Rabbani Golpayegani, A. (1377 AP). *Islamic sects and religions. Textbook Research and Editing Office*, World Center of Islamic Sciences. [In Persian]
44. Sadr, M. B. (1395 AP). *Al-Ma'alim al-Jadidah le al-Usul*. (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Maktabah al-Nijah. [In Persian]
45. Secretariat of the Supreme Council of Islamic Seminaries. (1389 AP). *The seminary and the clergy in the eyes of Ayatollah Khamenei*. Qom: Dar Al-Shifa High School. [In Persian]
46. Shahid Awal, M. (1422 AH). *Forty theological treatises: AL-Maqalah al-Taklifiyah va al-Baqiat al-Salihah*. Qom: Bustan Kitab. [In Arabic]
47. Shakoori, A. (1361 AP). *Political jurisprudence of Islam*. (vols. 1 and 2). [In Persian]
48. Shariati, R. (1387 AP). *Mohaghegh Helli political thought*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
49. Shariati, R. (1387 AP). *Political Thought of Allama Sheikh Yusuf Bahrani*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
50. Shariati, R. (1388 AP). *Political Thought of Ayatollah Seyyed Mohammad Kazem Yazdi*. Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
51. Tabatabaei, S. M. H. (1366 AP). *Translation of Tafsir al-Mizan*. (Vol. 4, Mousavi Hamedani, S. M. B. Trans.). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]
52. Tabatabaei, S. M. H. (1376 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (vol. 1). Beirut: Mu'asisah al-A'almi le al-Matbu'at. [In Persian]
53. Tabatabaei, S. M. H. (1386 AH). *Shiites in Islam*. Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
54. Turkman, M. (1376 AP). *Lecturer in the five legislative terms of the National Assembly* (Vol. 1, 1<sup>st</sup> ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]

## مقدمة في أنطولوجيا الكذب في المنظار القرآني

حسين حسن زاده<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠١/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/١٢/٢٨

### الملخص

يهدف هذا البحث إلى اكتشاف العلاقة الوجودية لمفردة الكذب مع المفردات الأخرى في القرآن الكريم. وهنا يبرز السؤال عن إمكانية وجود وسيلة لكشف العلاقة الدقيقة والواضحة والشفافة والمطابقة لواقع مفهوم الكذب مع سائر المفاهيم في القرآن كي تتمكن بواسطتها من ترسيم ملامح هيكلية هذا المفهوم بالمنظار القرآني بشكل دقيق. وللوصول إلى هذا الهدف تمّ السعي - من خلال الأسلوب الوصفي وتحليل المحتوى - والاستفادة من المنهج الأنطولوجي بالمعنى المراد في علم المعلومات لاكتشاف العلاقة الوجودية بين مفردة الكذب مع سائر المفاهيم القرآنية. وقد ظهر من نتائج البحث أنّ هناك - في القرآن الكريم - علاقة بين مفردة الكذب ومشتقاتها - كالتكذيب والكاذب ويكذبون - مع الكثير من المفردات الأخرى كالشرك والكفر والنفاق وعدم الالتزام بالولاية الإلهية وعدم الالتزام بالدين، وقد تمت الاستفادة من الأسلوب الأنطولوجي لترسيم نوع هذه العلاقات بصورة واضحة وصريحة ودقيقة، حيث اتضح - مثلاً - أنّ الشرك هو أحد أكبر الأكاذيب وأنّ المشرك هو الكاذب الأكبر.

### المفردات المفتاحية

القرآن، الكذب، إشاعة الحقيقة، الكذب العظيم، أنطولوجيا الكذب، مكالفة الكذب.

١. عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. h.hasanzadeh@isca.ac.ir

\* حسن زاده، حسين. (١٤٤٣). مقدمة في أنطولوجيا الكذب في المنظار القرآني. مجلة إدارة العلم الإسلامي (نصف سنوية علمية - محكمة)، ٣(٦)، صص ٨-٢٨. DOI:10.22081/jikm.2022.62787.1069



## تصميم نموذج لتطوير علم الإدارة استناداً على الفضائل الأخلاقية والتعاليم الدينية في أوساط المدراء بمحافظة كرمانشاه

كورش بابلي<sup>٢</sup>

سليمان شفيعي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠١/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠١/١٠

### الملخص

يبحث المقال الحالي في دور أصول ومباني الإدارة الإسلامية وفي الفضائل الأخلاقية الكامنة في التطور العلمي للمدراء. وأسلوب البحث في المقال يعتمد - من جهة هدف البحث - على الأسلوب التطبيقي، أمّا من جهة كيميّة تجميع المعلومات فإنّ أسلوب البحث هو أسلوب استقصائي من نوع مخططات التضامن بأسلوب تحليل المسير ونموذج المعادلات الهيكلية. والعينة الإحصائية لهذا البحث هم المدراء العاملون للإدارات والمؤسسات الحكومية في محافظة كرمانشاه. أمّا تعداد هذه العينة الإحصائية فقد تمّ انتقاؤهم من ١١٠ إدارات وتمّ احتسابهم ٨٦ شخصاً استناداً إلى جدول مورغان. وقد أجاب ٧٩ نفرًا منهم - أي ٩١/٨٦ % - على أسئلة ورقة الاستبيان. وكانت أدوات القياس في ورقة الاستبيان من تصميم المحقق. وأشارت نتائج التحليل الاستكشافي إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء وأجوبة المدراء الذكور والمديرات من الجنس الآخر حول تأثير مبادئ الإدارة الإسلامية والفضائل الأخلاقية والمهارات الإدارية على تطوير علم الإدارة الإسلامية. وأشارت النتائج الكلية إلى أنّ متغيّر مبادئ

٢٠٥

ميراث الرازي

البنية المفهومية للمقبولية الاجتماعية السياسية ومكانتها في الثقافة....

١. مدرّس قسم المعلوماتية والمعرفة - جامعة الرازي، والمعاون العلمي للجامعة العلمية التطبيقية في محافظة كرمانشاه، إيران (الكاتب المسؤول).  
sshafee54@yahoo.com

٢. معاون العلمي والتكنولوجي في فيلق النبي الأكرم ﷺ، محافظة كرمانشاه، كرمانشاه، إيران.

\* شفيعي، سليمان؛ بابلي، كورش. (١٤٤٣). تصميم نموذج لتطوير علم الإدارة استناداً على الفضائل الأخلاقية والتعاليم الدينية في أوساط المدراء بمحافظة كرمانشاه. مجلة إدارة العلم الإسلامي (نصف سنوية علمية - محكمة)، ٣(٦)، صص ٣١-٦٠.  
DOI:10.22081/jikm.2022.62944.1070

الإدارة الإسلامية بدرجة التأثير المباشر (٥٠٩/٠%) تمكّن أن يتنبأ بـ (٣٠/٨%) من مجموع تغييرات تطوير العلم الإداري. وبصورة عامّة فإنّ متغيّرات مبادئ إدارة العلم الإسلامي والفضائل الأخلاقية والأساليب الإدارية تمكّنت من بيان وتوقع (٦٨/١%) من تغييرات عامل التطور العلمي للمدراء. ويشير المعامل الذي لا يخلو من دلالة واثخاص بالمتغير المعدّل إلى عدم تأثير عوامل عدم تحقّق الإدارة الإسلامية (٢٠٤/٠%) تأثيراً بارزاً في عدم تحقّق الإدارة الإسلامية.

### المفردات المفتاحية

الإدارة الإسلامية، الفضائل الأخلاقية، نموذج المعادلة الهيكلية، المدراء، كرمائشاه.

## دراسة تحليلية عن ماهية العبادة ومصاديقها

علي رضا فجري<sup>٢</sup>

السيد محمد رضي آصف آگاه<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠١/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٢/٢٨

### الملخص

تجابه الباحث عند البحث عن مفهوم العبادة ومصاديقها بعض النقاط التي يجب التركيز عليها، وأولها أنّ هناك عدّة آراء في تعريف العبادة (سبعة معاني)، وأكثر الفقهاء لم يبيّنوا بصورة واضحة ما هو المعنى الذي يختارونه؛ وثانيها أنّه تبعاً لما في مفهوم العبادة من التعقيد فإنّ أكثر الفقهاء جابهوا صعوبة في بيان مصاديق العبادة، فمنهم من ابتلي بالتفريط وذكر القليل من المصاديق لرأيه المختار في معنى العبادات، ومنهم من أفرط في ذلك وذكر مصاديقاً أكثر، أو أنّه حصل لديه الخلط بين مصاديق معاني العبادات فذكر بعض مصاديق أحد المعاني إلى جانب بعض مصاديق معنى آخر غيره. وهذا المقال يسعى إلى إحصاء معاني العبادة وتنقيحها، ومن ثمّ بيان مصاديق كلّ واحد من هذه المعاني بصورة واضحة. والأسلوب المستفاد في هذا التحقيق هو أسلوب الاستقراء، حيث يتمّ استعراض مفهوم العبادة والاصطلاحات ذات الصلة بها في كلام الفقهاء والأصوليين، ثمّ يجري البحث عن مصاديق العبادات في الكتب الفقهيّة، وفي الأخير يتمّ تعيين مصاديق كلّ واحد من هذه المعاني. أمّا الجديد في هذا المقال فيتمثل في أمور ثلاثة: اصطلاحات مفهوم العبادات وتفكيك مصاديقها، والفرق بين مصطلح العبادة مع غيره من المصطلحات كالعبدي والقربي، والفرق بين الاستنباط في العبادات وبينه في غير العبادات؛ وكلّها أمور لم يتمّ بحثها بهذا الشكل قبل الآن.

### المفردات المفتاحية

العبادات، التعبديّات، القربيات، معيار العبادة، مفهوم العبادة، مصاديق العبادات، فلسفة الفقه.

١. أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

m.asefagah@isca.ac.ir

ar.fajri@gmail.com

٢. خريج السطح الرابع في الحوزة العلميّة، قم، إيران.

\* آصف آگاه، السيد محمد رضي؛ فجري، علي رضا. (١٤٤٣). دراسة تحليلية عن ماهية العبادة ومصاديقها. مجلة إدارة العلم الإسلامي (نصف سنوية علمية - محكمة)، ٣(٦)، صص ٩٦-٦٢.

DOI:10.22081/jikm.2022.60315.1049

## التطور المعنوي لمفردة الشهادة في القرآن

ألماس إسلامي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠١/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/١٢/١٣

### الملخص

تعدُّ الشهادة وحبَّ الشهادة واحدةً من المواضيع والمسائل القرآنيَّة والحديثيَّة ومن المبادئ المهمَّة وأحد ضروريَّات الدين الإسلامي، الأمر الذي يدعو إلى فهمها بصورة صحيحة. وأفضل المصادر لمعرفة منشأ وماهية الشهادة ومميزاتها هو مراجعة وكشف أبعادها وزواياها في القرآن والروايات. وإدراك أسرار وكيفيات الشهادة هو من الأمور الضروريَّة والواجبة لبيان طريقة حبَّ الشهادة. إنَّ البحث في المساحة المعنويَّة لمفردة الشهادة وتطور معناها في النصوص الجاهليَّة وفي القرآن يشير إلى أنَّ معنى مفردة الشهادة من الناحية اللغويَّة هو نفس معناها الأوَّلي، وأنَّ الشهادة الاصطلاحية صارت تحظى بهذا الاتِّساع والسموِّ المعنوي بعد نزول القرآن. ويشير البحث في مشتقات جذر مفردة (الشهادة) بمفهوم القتل في سبيل الله إلى أنَّ هذه المفردة مع احتفاظها بمعناها الأساسي وهو (الحضور) و (إدراك الحضور) و (المشاهدة) و (الشاهد) قد دخلت في مسيرة تكاملها المعنوي في النظام المعنوي للقرآن بعناصر معنويَّة تمتاز بقيمها الإيجابية. ويمكن القول بعبارة أخرى إنه رغم كون مفهوم مشتقات (شهد) كان معروفاً لدى عرب تلك الأيام، إلَّا أنَّه صار يحمل معنى المقتول في سبيل الله والذي يتكفل بتأمين سعادة الإنسان استناداً على متعلِّقه. وهذا المقال يسعى ضمن إجابته على السؤال عن مسيرة تطوُّر معنى الشهادة في القرآن الكريم إلى البحث عن العناصر البنيويَّة لمعنى الشهيد والشهادة.

### المفردات المفتاحية

المسيرة، المعنى، القتل في سبيل الله، الجهاد، الشهيد والشهادة.

almas52@chmail.ir

١. دكتوراه في علوم القرآن والحديث، قم، إيران.

\* إسلامي، ألماس. (١٤٤٣). التطوُّر المعنوي لمفردة الشهادة في القرآن. مجلة إدارة العلم الإسلامي (نصف سنويَّة علمية - محكمة)، ٣(٦)، صص ٩٨-١٣٦. DOI:10.22081/jikm.2022.62671.1068

## البنية المفهومية للمقبولية الاجتماعية السياسية

### ومكانتها في الثقافة السياسية الدينية

حسن خيري<sup>٣</sup>

محمد حسين يوراني<sup>٢</sup>

محمد كاظم كريمي<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠١/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٩/١٢

### الملخص

إنّ معرفة المعنى الدقيق للمفهوم هي إحدى الخطوات الأساسية في كلّ عملٍ تحقيقيّ، وذلك لما لها من العلاقة الوثيقة بكلّ أقسام ذلك التحقيق أو لما يترتب عليها من مراحل ذلك التحقيق. وهذا المقال هو محاولة تعتمد على الأسلوب الوثائقي وتهدف إلى معرفة وتعريف عبارة المقبولية الاجتماعية السياسية؛ حيث يتم فيه مضافاً إلى بيان معنى المفردة البحث عن معانيها واستخداماتها وتأثيراتها وما لها من القرابات والتقابلات المعنوية. كما يبحث المقال أيضاً في كيفية ظهور هذه العبارة واشتقاقها وعلاقتها بمفاهيم المجتمع، والمقبولية الاجتماعية، والثقافة، والثقافة السياسية. ويصل المقال في نهاية بحثه إلى نتيجة مفادها أنّ المقبولية الاجتماعية السياسية هي عملية تنتقل من خلالها المعتقدات والقيم والعلوم والسلوكيات السياسية من الأجيال الماضية إلى الأجيال الجديدة، وإذا تم تفسيرها وتوضيحها بصورة صحيحة فإنّ ذلك يؤدي إلى الحيوية والنشاط السياسي وتحقيق المستقبل المنشود للمجتمع السياسي وللثقافة السياسية الدينية والنظام الإسلامي على الخصوص.

### المفردات المفتاحية

المجتمع، المقبولية الاجتماعية، المقبولية الاجتماعية السياسية، الثقافة السياسية، الثقافة السياسية الدينية.

١. طالب دكتوراه في علم الاجتماع السياسي، الجامعة الإسلامية الحرة، فرع نراق، نراق، إيران.  
mkkarimi-48@yahoo.com

٢. مساعد أستاذ في الجامعة الإسلامية الحرة، فرع نراق، نراق، إيران (الكاظم المسؤول).  
mhpouryani@iaunaragh.ac.ir

٣. أستاذ مساعد في الجامعة الإسلامية الحرة، فرع نراق، نراق، إيران.  
Hassan.khairi@gmail.com

\* كريمي، محمد كاظم؛ يوراني، محمد حسين؛ وخيري، حسن. (١٤٤٣). البنية المفهومية للمقبولية الاجتماعية السياسية ومكانتها في الثقافة السياسية الدينية. مجلة إدارة العلم الإسلامي (نصف سنوية علمية - محكمة)، ٣(٦)، صص ١٣٨-١٤٨.  
DOI:10.22081/jikm.2022.61876.1064

## تأثير الدراسات السياسية الشيعية على المجتمع

رضا عيسى نيا<sup>١</sup>

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠١/٣٠

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠٣/٠٣

### الملخص

إنّ التوقّف عند أطلال الماضي والاكتفاء بالحديث عن الأموات، أو القفز إلى المستقبل دون الالتفات إلى التراث وقطع الجسور مع الماضي؛ هما حالتان غالباً ما تؤلّان بصاحبهما إلى التفریط أو الإفراط في الفكر والسلوك. إذن فالواجب على من يريد الوقاية من الإفراط والتفریط أن يكون مبدأً حركته هو (الحاضر) الذي يبنيه من خلال التأمل بدقّة في الماضي والمستقبل. وبناءً على ذلك فإنّ ما نبحت عنه هو بناء الحاضر أو ترتيب الحياة الاجتماعية والسياسية، وما نسعى له هو معرفة كيفية تلبية هذه الحاجة من خلال الاستعانة بالأفكار والتجارب الحياتية التي لدى مفكرّي الشيعة. ومن هنا، فإنّ الكاتب يسعى في هذه المقالة إلى تقديم الإجابة على هذا التساؤل باتّباع أسلوب تحليل المحتوى الكيفي لبعض التآليف الصادرة عن مركز أبحاث العلوم والفكر السياسي والعمل على الوصول إلى جواب التساؤل عن مدى تأثير الدراسات السياسية الشيعية في تنظيم وتطوير الحياة الاجتماعية والسياسية، مفترضاً أنّ علماء الشيعة قد أدلوا بدلوهم في هذا المجال مع مراعاة النظام الاجتماعي والسياسي وسطّروا ما سطره في إحياء وتجديد بنية الفكر الاجتماعي والسياسي في هذا المجال. أمّا نتائج وثمار هذا التحقيق فتتلخّص في أنّ المباحث المذكورة قد وردت في إطار مباحث التوحيد السياسي، والحرب والصلح، والسياسة والحكومة، والفرد والدولة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعقل والوحي، والجبر والاختيار، والعدالة، حيث كان اهتمام علماء الشيعة بها على مدى التاريخ يضعهم في مصاف رجال الفكر السياسي، الأمر الذي جعل لهم تأثيرهم المميّز في تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية.

### المفردات المفتاحية

الدراسات السياسية، الشيعة الإمامية، الفقه السياسي، الفلسفة السياسية، علم الاجتماعي السياسي.

١. مساعد أستاذ في مركز أبحاث العلوم والفكر السياسي التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.  
r.eisania@isca.ac.ir

\* عيسى نيا، رضا. (١٤٤٣). تأثير الدراسات السياسية الشيعية على المجتمع. مجلة إدارة العلم الإسلامي (نصف سنوية علمية - محكمة)، ٣(٦)، صص ١٧٠-٢٠٣. DOI:10.22081/jikm.2022.60363.1051

## **Editorial Board**

(Persian Alphabetical Order)

### **Reza Esfandyari (Eslami)**

Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

### **Hossein Hassanzadeh**

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

### **Mahmoud Hekmatnia**

Full Professor at Research Institute for Islamic Culture and Thought

### **Mohammad Hassan Zali (Fazel Golpayegani)**

Professor at Islamic Seminary of Qom

### **Morteza Motaghinejad**

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

### **Sayyid Mahdi Majidi Nezami**

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

### **Farhad Mohammadinejad**

Assistant Professor at Payame Noor University

### **Koorosh Najibi**

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

### **Sayyid Taqi Varedi Koolaei**

Assistant Professor of Islamic Sciences and Culture Academy

### **Farajullah Hedayat Nia**

Associate Professor at Research Institute for Islamic Culture and Thought



### **Reviewers of this Volume**

Ali Reza Esfandiari Moghaddam, Morteza Abdi Chari, Mahdi Fassihi Ramandi, Sharif Lakzaei, Sayyid Mahdi Majidi Nezami, Mahmoud Maleki Rad, Sayyid Taghi Varedi, Morteza Motaghinejad, Reza Issynia.



Scientific- promotional Biannual Journal of  
Theology & Islamic Knowledge

**Islamic Knowledge Management**

---

Vol 3, No. 2, Autumn & Winter, 2021

---

6

**Islamic Sciences and Culture Academy**  
(Islamic Information and Document Management Research Institute)  
[www.isca.ac.ir](http://www.isca.ac.ir)

**Manager in Charge:**

**Muhammad Hadi Yaghoubnezhad**

**Editor in Chief: Hossein Hasanzadeh**

**Manager: Morteza Abdi Chari**

**Head of Journals Department: Ali Jamehdaran**

**ExecutiveExpert: Mujtaba Bani Hassan**

**Translator of Abstracts and References:**

**Mohammad Reza Amouhosseini**

**Translator of Arabic:**

**Muhammad Hossein Hekmat**

---

Tel.:+ 98 25 31156910 • P.O. Box.: 37185/3688

[jikm.isca.ac.ir](http://jikm.isca.ac.ir)





## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

کد اشتراک قبل:	کد پستی:	استان:	نشانی:
پیش شماره:	صندوق پستی:	شهرستان:	
تلفن ثابت:	رایانامه:	خیابان:	
تلفن همراه:		کوچه:	
		پلاک:	

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹  
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی