

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دانشگاه خاتم النبیین (ص)

معاونت علمی

ریاست تحقیقات

فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

سال هفتم، شماره‌ی دهم، خزان ۱۴۰۱

شناسه

مدیر مسؤول: دکتر عبدالقیوم سجادی

سردبیر: دکتر رمضان علی رحیمی

دبیر اجرایی: دکتر غلامرضا رسولی کمال

اعضای هیأت تحریر

۱. دکتر سید محمد داوود علوی، عضو هیأت علمی و رئیس دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۲. دکتر رمضان علی رحیمی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۳. دکتر محمد جان رحمانی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۴. دکتر برات علی نقوی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۵. دکتر غلام رضا رسولی کمالی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۶. دکتر سید امین الله رزمجو، عضو هیأت علمی و دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۷. استاد محمد علی اخلاقی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۸. استاد علی رضا اخلاقی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی
۹. دکتر محمد قاسم الیاسی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی

نویسندگان: زکریا فصیحی، سید جمال الدین موسوی، سیدخلیل کوهی، محمد علی فهیمی.

ویراستار ادبی: محمدامین رسالت

صفحه‌آرا: مجتبی احمدی

مترجم: فرهاد سلطانی

آدرس: دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین، سرک دارالامان، کابل، افغانستان

شماره‌ی تماس: ۰۷۴۹۲۳۵۵۹۸

E-mail: info@knu.eud.af

Web: www.knu.edu.af

ISSN: 2957-6830

یادآوری: هر گونه استفاده از محتوای این فصلنامه صرف با ذکر منبع مجاز است.

شیوه‌نامه‌ی تنظیم و نشر مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقاله‌ی ارسال شده باید ارزش و اهمیت علمی-پژوهشی داشته باشد؛
۲. مقاله‌ی ارسال شده قبلاً در جای دیگر چاپ نشده باشد؛
۳. حجم مقالات حد اکثر ۶۵۰۰ تا ۷۰۰۰ کلمه باشد؛
۴. مقالات باید دارای مسأله‌ی مشخص، پاسخ‌های روشن به مسأله‌ی تحقیق بوده دارای نوآوری باشد؛
۵. مشخصات کامل نویسنده شامل (نام و تخلص، رتبه‌ی علمی، آخرین درجه‌ی تحصیلی با ذکر رشته، ایمیل آدرس و شماره‌ی تماس) به دو زبان فارسی و انگلیسی در آن درج شده باشد؛
۶. چکیده: چکیده‌ی مقاله باید اطلاعات اساسی پژوهش را به صورت مختصر و در حد فضای مجاز چکیده، ارایه کند. نگارش چکیده روشن می‌سازد که چرا و چگونه یک پژوهش انجام شده یا مقاله‌ی نوشته شده به چه نتایجی رسیده است. چکیده‌ی مقاله باید در یک پاراگراف و حداکثر ۲۵۰ کلمه نوشته شود و در متن آن بیان مسأله و هدف پژوهش، روش تحقیق، یافته‌ها و نتیجه‌گیری ذکر شده باشد؛
۷. چکیده به زبان انگلیسی ترجمه شده باشد.

ب) نحوه‌ی تنظیم مقاله

۱. مقاله باید دارای ساختار علمی شامل (عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، بدنه و نتیجه) باشد؛
 ۲. ارجاع‌های درون متنی به پیروی از سیستم (APA) باشد؛ مانند: (تخلص نویسنده، سال: ص)
 ۳. کتاب‌شناسی پایانی نیز به پیروی از سیستم (APA) ترتیب شده باشد؛ مانند نمونه‌های ذیل:
- مقاله: تخلص، نام اصلی. (سال). عنوان مقاله. نام نشریه. سال چندم. شماره. محل نشر
- کتاب: تخلص، نام اصلی. (سال). عنوان کتاب. مترجم (اگر کتاب ترجمه شده) ناشر: محل نشر.

ج) فرایند پذیرش

۱. مقاله‌ها پس از دریافت جهت داوری به ارزیاب داده خواهد شد؛
۲. اگر مقاله نیاز به بازنگری داشته باشد، نویسنده پیشنهادهای ارزیاب را باید اعمال نماید؛
۳. در صورت پذیرفته شدن نهایی مقاله، به نویسنده اطلاع داد خواهد شد؛
۴. نویسنده حق نشر مقاله‌ی ارایه شده را به نشریه‌ی دیگر ندارد؛
۵. مسئولیت محتوایی مقاله متوجه نویسنده بوده نشریه در این خصوص مسئولیت ندارد.

فهرست

- سخن نخست ۱
- نقش عقلانیت و اخلاق در توسعه‌ی همبستگی اسلامی ۵
زکریا فصیحی
- راهکارهای قرآنی برای پیش‌گیری از بروز اختلافات اجتماعی ۳۳
سیدخلیل کوهی
- جایگاه عدالت در اقتصاد، مقایسه دیدگاه‌های شهید مطهری و جان راولز ۶۱
غلام‌رضا رسولی کمالی
- نظریه‌پردازی اسلامی در حوزه‌ی علوم اجتماعی ۹۹
سیدعبدالقیوم سجادی
- تأثیر مدیریت منابع بر سرمایه‌ی فکری، اجتماعی و نوآوری ۱۲۳
محمدعلی فهیمی
- نقش هوش معنوی بر رفتار شهروندی سازمانی ۱۴۷
خدیجه موسوی
- عقل‌گرایی اعتدالی ۱۶۵
رمضان‌علی رحیمی

سخن نخست

اسلام و همگرایی

بارزترین نقش دین، حیات بخشی آن است؛ چرا که با بنیادی‌ترین مؤلفه‌های حیات بشری سر و کار دارد و هدف خود را زنده کردن انسان‌ها معرفی کرده است: یا ایها الذین آمنوا استجبوا لله و للرسول إذا دعاکم لما یُحییکم (انفال/۲۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید، هنگامی که شما را به‌سوی چیزی می‌خواند که شما را حیات می‌بخشد.

در این راستا دین ماندگارترین پیام‌ها و دستورات را در راه رسیدن به هدف متعالی احیای روح و جان بشر عرضه کرده است که توجه به آن‌ها جوامع انسانی را از رکود و رخوت رهایی می‌دهد و در راه رسیدن به آرمان‌های بلند و تابناک هدایت می‌نماید. در نهایت، هدف دین به وجود آمدن جوامع سالمی است که اصول و قوانین الهی در آن‌ها حاکم است و انسان‌ها در نهایت در سرزندگی و پویایی به سر برند.

در این میان یکی از حیاتی‌ترین دستورات الهی، همگرایی و وحدت است که در موارد متعددی قرآن انسان‌ها را به یکپارچگی و یکی شدن فرا خوانده و از جدایی و تفرقه پرهیز داده است. معروف‌ترین آیه در این باره آیه‌ی اعتصام است: واعتصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا (انعام/۱۵۹)؛ و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید.



رسول مکرم اسلام^(ص) هم در موارد بسیاری مسلمانان را به همگرایی و برادر هم بودن دعوت فرموده است. در اینجا به ذکر یک روایت از آن وجود مقدس اکتفا می‌شود. پیامبر اسلام^(ص) فرمود:

ذمه المسلمین واحده یسعی بها أدناهم (صحیح بخاری، ج ۸: ۱۴۵)؛ مسلمانان بر یک پیمانند و همه بر آن پایبندند.

و هم او فرمود: و هم ید علی من سواهم... (امالی صدوق: ۴۳۲)؛ همگی در صف واحد در مقابل بیگانگان هستند.

بر اساس این رهنمود روشن قرآن و هدایت‌های الهی پیامبر بزرگ اسلام، منادیان صالحی در طول تاریخ یکصد ساله‌ی مسلمانان ندای اتحاد و همگرایی مسلمانان را سر داده و راهکارهای اجرایی این پدیده‌ی میمون را ارائه داده و خود در عمل وارد میدان کار شده و قدم‌های مؤثری در عملی نمودن این امر برداشته‌اند که پیگیری و استمرار این اقدامات می‌تواند سرنوشت مسلمانان را در آینده تحت تأثیر قرار دهد و دست دشمنانشان را از بلاد اسلامی کوتاه و حیات قرآنی را به جوامع اسلامی ارزانی نماید.

در اصل وجود همگرایی و اتحاد در جامعه، فرمانی است عمومی که در قرآن از سوی خداوند صادر شده است و مسلمانان موظف به ایجاد رابطه و تعامل با غیر مسلمانان و اهل کتابی شده‌اند که در جامعه‌ی اسلامی زندگی می‌کنند؛ چرا که زمینه‌ی این تعامل در جامعه وجود دارد. قرآن می‌فرماید:

تَعَالُوا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا (آل عمران / ۸ و آیه‌ی ۴۶ و یس / ۳۶ و آیه‌ی ۶۰ و نساء / ۴ و آیه ۱۷۱)؛ بگو ای اهل کتاب بیاوید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم.

خداوند به سبب وجود زمینه‌ی مشترک بین مسلمانان و غیر مسلمانان که پرستش خداوند واحدی است. به مسلمانان شیوه‌ی گفت‌وگو و تعامل با غیر مسلمانان را تلقین می‌فرماید و از آنان می‌خواهد در هنگام ارتباط با غیر مسلمانان بر نقاط اشتراک و زمینه‌های مشابه تأکید ورزند و از این زمینه‌ها برای همگرایی و نیز برای رسیدن به اهداف مشترک استفاده کنند.

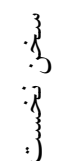
وقتی خداوند درباره‌ی غیر مسلمانان به همگرایی فرمان می‌دهد، بدون شک درباره‌ی مسلمانان که برای یک سلسله امور (که بیش‌تر جزء فروع دین است) از همدیگر جدا شده‌اند، دستور الهی الزام‌آورتر و همراه با تأکید بیش‌تری است. توجه به اوضاع کنونی در جهان و نقشه‌ها و توطئه‌های قدرت‌های استکباری و استعماری برای نابودی اسلام و مقابله با مسلمانان و غارت منابع و ذخایر مادی و معنوی آنان ضرورتِ همگرایی مسلمانان در صحنه‌ی بین‌الملل اهمیتی بسیار می‌یابد.

ابو زهره، استاد برجسته‌ی دانشگاه الازهر و رییس دانشکده‌ی حقوق قاهره درباره‌ی ضرورتِ همگرایی مسلمانان می‌گوید:

این عصر، دورانی است که دولت‌ها و کشورها با یکدیگر متحد شده‌اند؛ چون دریافته‌اند که بدون اتحاد با دیگر ملت‌ها شکست خواهند خورد؛ لذا اتحادیه‌ها و پیمان‌های نظامی بین شان به وجود آمده است که تماماً در دو اردوگاه شرق و غرب بوده، با این حال آیا ما مسلمانان حق نداریم در یک اتحادیه‌ی روحانی و معنوی گرد آییم که بر اساس غلبه‌ی سیاسی و قدرت‌طلبی استوار نشده باشد بلکه مبتنی بر ایمان و اطاعت خداوند باشد (عبدالکریم بی‌آزار شیرازی، توحید کلمه: ۱۴۸).

از این‌رو یکی از مسائل بنیادی و بسیار با اهمیت برای مسلمانان در سطح سیاست‌های جهانی و سیاست‌های منطقه‌ای مسأله‌ی (همگرایی مسلمانان) است. برای تجدید عظمت اسلام و تأمین رهایی مسلمانان از چنگال جنایتکاران شرق و غرب، تنها راه اتحاد و همگرایی اسلامی است. عمده مقالاتی که در این شماره از فصلنامه جمع‌آوری شده است، بر محور همگرایی و اتحاد مسلمانان می‌باشد که تقدیم حضور تان می‌گردد.

دکتر رمضان‌علی رحیمی (سردبیر)





سال هفتم، شماره ی دهم، خزان ۱۴۰۱



نقش عقلانیت و اخلاق در توسعه‌ی همبستگی اسلامی

زکریا فصیحی^۱

چکیده

همبستگی اسلامی، قرارگرفتن مسلمانان در مسیر واحد بر مدار اصول مسلم اسلام و کنار گذاشتن اختلافات مضر و نامعقول است و اخلاق ملکه‌ی نفسانی است که باعث می‌شود انسان بدون نیاز به تفکر کارهای مناسب با آن را انجام دهد. همبستگی اسلامی به‌عنوان یک مصداق اخلاق عملی، با محوریت آموزه‌های قرآن و سنت مسلم پیامبر (ص) حاصل شدنی است که ضرورت آن را عقل اقتضا می‌کند؛ زیرا کارکرد عقل شناخت فضایل است و داشتن آن فضایل را دین سفارش می‌کند. کلیت این تحقیق جواب تحلیلی برای این سؤال اصلی است که اخلاق و عقلانیت در ایجاد، تحکیم و توسعه‌ی همبستگی اسلامی چه نقشی دارد؟ محتوای این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه‌ای با محوریت آثار و اندیشه‌ی آیت‌الله محسنی جمع‌آوری شده و با روش تحلیلی-توصیفی اثبات کرده که همبستگی اسلامی مصداق اخلاق است؛ اما اخلاق به‌تنهایی نمی‌تواند فضیلتی چون همبستگی را جذب خود کند؛ زیرا اخلاق با ارزش‌ها سر و کار دارد و ارزش مستقل از سود است؛ ولی عقل به جز

^۱. دکترای جریان‌های کلامی معاصر، جامعة المصطفی العالمیه- قم

ایمیل: zfs110@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۶

شناخت فضیلت، عمق و انتهای پیامدهای آن را نیز درک و تحلیل می‌کند. لذا با تحلیل عقلی، هیچ فضیلتی متضاد با سود نیست، چون خود پایبندی به فضیلت از نظر عقل، برترین سود است. بر این اساس، همبستگی و زیست مسالمت‌آمیز، برآیند خردورزی و تعقل است که به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی پا در حوزه‌ی اخلاق می‌گذارد و سه مفهوم عقلانیت و اخلاق و همبستگی، در هم تنیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، عقلانیت، همبستگی اسلامی، آیت‌الله محسنی

مقدمه

عقل و اخلاق دو ویژگی انحصاری انسان است. اولی با درک زیبایی‌ها و فضیلت‌ها، زمینه‌های جریانِ دومی را در زندگی فردی و اجتماعی انسان فراهم می‌کند و این‌گونه نیازهای زندگی انسان رفع و ملزومات آن فراهم می‌شود. هر چیزی که بر اساس عقل شناسایی و در لباس اخلاق وارد ذهن و زندگی انسان شود، پایداری و ماندگاری‌اش، تضمین خواهد شد و منافع کارکردی‌اش، زندگی انسانی را به سوی ترقی و مدنیت به پیش خواهد برد. عدالت اجتماعی و رعایت حقوق و آداب شهروندی، از لوازم اولیه‌ی یک جامعه‌ی مدنی و متمدنی است؛ اما در جامعه‌ای که جهل و تعصب و خشونت، جای اخلاق و عقلانیت را بگیرد، هرگز زمینه‌ای برای تحقق عدالت اجتماعی و رعایت حقوق و اخلاق فراهم نمی‌شود.

علت ناقصه‌ی بخش کلانی از مشکلات، بحران و عقب‌ماندگی‌های جوامع اسلامی، به انزوا رفتن عقلانیت و مغفول ماندن فضایل اخلاقی است؛ فضایی مثل اتحاد و همبستگی، مدارای اجتماعی، تعهد به وظایف دینی و ملی. وضع اکنون بسیاری از جوامع اسلامی از جمله افغانستان، بسیار نگران‌کننده و تأسف بار است. عقل و اخلاق اقتضا می‌کند که زمینه‌های تداوم این وضع برطرف و زمینه‌های اتحاد و همبستگی فراهم شود؛ زیرا راه برون‌رفت از وضع بحرانی موجود در افغانستان، همدلی و همبستگی اجتماعی مردم است که حاکمیت نیز باید وظیفه‌ی ملی و دینی



خود را در این خصوص فراموش نکند. به رغم آن که این مردم در سرزمینی به نام افغانستان زیست می کنند دست آویزهای محکم دیگر دینی و آیینی نیز دارند که می شود بر محور آن ها یک اتحاد محکم و سراسری ایجاد کرد. به دلیل دینی و اعتقادی بودن این دست آویزها، همبستگی مورد بررسی در این تحقیق، با عنوان همبستگی اسلامی عرضه و تحلیل شده است. تدین و سنتی بودن مردم، یکی از ویژگی های برجسته ی جامعه ی افغانستان است. بر اساس همین ویژگی ها در برابر بر قدرت ها ایستاده و در راه تحقق اهداف و خواسته های خود جان فشانی نیز کرده اند؛ اما هرگاه عصیت جای تدین و عقلانیت را گرفته، پیامدهایی جز ویرانی افغانستان و آوارگی و فقر فرهنگی و اقتصادی مردمش را به همراه نداشته است. بنابراین، عقل و اخلاق که جایگاه اساسی و ویژه در آموزه های دینی مردم ما دارد، اتحاد و همبستگی لازم را برای برون رفت از وضع ناشی از جنگ و خشونت و نفاق اقتضا می کند. از این رو، دلسوزان ملت و آینده نگرانی که نمی خواهند نسل آینده ی افغانستان مثل دو نسل کنونی بی سرنوشت باشد، مدام به فکر پایان جنگ و خشونت بوده اند. به همین دلیل و با درک ضرورت همبستگی در افغانستان، مبانی و مقدمات آن را برای مردم و سردمداران این سرزمین معرفی و پیشنهاد می کنند. لذا اهمیت و ضرورت همبستگی اسلامی و عوامل توسعه و تحکیم آن در این تحقیق، از نگاه کارکردگرایانه عقل و اخلاق بررسی و برای تبیین این موضوع از دیدگاه و آثار آیت الله محسنی استفاده شده است. چه این که ایشان یکی از منادیان اتحاد و همبستگی در افغانستان بوده آثار قلمی بر جای مانده از وی، شاهد تلاش و تقلایش در این زمینه است.



بیان مسأله

وقتی از نقش عقل یا عقلانیت و اخلاق در همبستگی اسلامی صحبت می‌کنیم، هرچند معنایش این است که نقش داشتن عقل و اخلاق را در همبستگی اسلامی فرض گرفته یا پذیرفته‌ایم. کار عقل شناسایی فضایل است و عقلانیت تبعیت از استدلال صحیح بعد از شناسایی مقدمات و پذیرش نتیجه آن استدلال. همبستگی هم از نگاه عقل و هم بر اساس منابع دینی (قرآن و سنت)، از بهترین و ضروری‌ترین فضایل در زندگی اجتماعی است. اخلاق یعنی پایبندی به فضایل و قوانینی مفید و معقول. از سویی، سال‌های طولانی جنگ و خشونت، از افغانستان سرزمین ویران و از مردمش، انسان‌های سرخورده و بی‌سرنوشت ساخته است. عصبیت قبیله‌ای و حزبی، جای عقلانیت را گرفته و پیامدهای ناشی از نبود عقلانیت، جای اخلاق و مدنیت را پر کرده است. با تأسف پیامدهای جنگ و ناامنی، فقر و بی‌سوادی، آوارگی و عقب‌ماندگی‌های فکری و فرهنگی، تمام ارکان زندگی مردم افغانستان را مختل کرده است. اگر عقل جای تعصب و نفاق را بگیرد، همبستگی و همزیستی مسالمت‌آمیز هم جای خشونت را خواهد گرفت. در این صورت، این همبستگی و همزیستی در پرتو عقلانیت و اخلاق توسعه و استحکام می‌یابد.

۱. تبیین واژه‌ها

تبیین و تعریف برخی از مهم‌ترین کلیدواژه‌های به کاررفته در این مقاله، مقدمات لازم برای بررسی موضوع موردنظر محسوب می‌شود. از این رو، تبیین مختصر آن‌ها ضروری می‌نماید:



۱-۱. عقلانیت

به مجموع قوای عالی ذهن که در مغز جریان پیدا می‌کند، در اندیشه و ادراک نمایان می‌شود و رفتار مادی و معنوی انسان را هدایت می‌کند (انوری، ۱۳۸۲، ۵: ۵۰۵۵) یا به نیرویی که برای پذیرش علم آماده است، عقل (Reason) اطلاق می‌شود (اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۷)؛ اما عقلانیت (Rationality) مصدري است که از صفت عقلانی (منسوب به عقل) ساخته شده (صادقی، ۱۳۸۶: ۳۹) و ویژگی یا حالت معقول بودن و بر مبنای حقایق یا عقل و منطق بودن است که مرادف آن در فارسی، خردورزی است. در فلسفه یونانی، به کارگیری عقل و خرد برای حصول شناخت را عقلانیت یا عقل‌گرایی می‌گویند که در مقابل مفاهیمی چون تجربه‌گرایی یا اصالت حس قرار می‌گیرد.

عقل‌گرایی یا رفتار عقلانی انسان، با نگاه علوم اقتصادی، «به حداکثر رساندن امکان دستیابی به هدف [سود بیش‌تر]... و رعایت قواعد نهادی...» (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲: ۶۳۹) و با نگاه عام‌تر به معنای «تبعیت کامل از استدلال صحیح است» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۶۵). این استدلال می‌تواند در زمینه‌های گوناگونی چون فلسفه، اقتصاد جامعه‌شناسی، روانشناسی و علوم سیاسی باشد؛ اما وجه اشتراک همه‌ی این معانی در همه‌ی علوم، همان تبعیت کامل از استدلال صحیح و پذیرش نتایج معقول و مفید آن است. این عقل است که صغرا و کبراى استدلال را می‌سازد، صحیح و مفید بودن آن را تشخیص می‌دهد، سپس آن را می‌پذیرد. بنابراین، عقلانیت یعنی همین فرایند از مواجهه با استدلال تا تشخیص صحت و پذیرش آن.



۱-۲. اخلاق

۱-۲-۱. اخلاق مطلق

اخلاق (جمع خُلُق) در لغت به معنای طبع و خوی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۰: ۸۷) و در اصطلاح «ملکه‌ی نفسانی است که باعث می‌شود انسان بدون نیاز به تفکر، کارهای مناسب با آن را انجام دهد» (نراقی، بی‌تا، ۱: ۲۶). نیز گفته شده که اخلاق همان «گرایش انسان به خیر و فضیلت است. انسان به بسیاری از امور به حکم آن‌که منفعت است گرایش دارد؛ اما اموری است که نه به دلیل منفعت آن‌ها، بلکه به دلیل فضیلت و غیر عقلانی بودن، انسان به آن‌ها گرایش دارد» (مطهری، ۱۳۸۴، ۳: ۴۹۶-۴۹۷). با قبول جنبه‌ی متعالی و ملکوتی انسان، تعالی ارزش‌های اخلاقی نیز اثبات می‌شود. بنابراین، تعریف اخلاق چنانکه بعضی گفته‌اند تنها «چگونه باید زیست و رفتار کرد» نیست، بلکه این است که چگونه باید زیست و رفتار کرد که زندگی و رفتار انسان ارزشمند و متعالی باشد.

برخی از جامعه‌شناسان اخلاق را با معنایی که در علوم اجتماعی کاربرد دارد، به دو نوع تجویزی و توصیفی تقسیم کرده و سپس هرکدام را این‌گونه معنا کرده‌اند: «اخلاق در معنای تجویزی به مجموعه‌ی ملاحظات اطلاق می‌شود که قوی‌ترین دلایل برای زیستن به طریق معینی را به دست می‌دهند؛ [اما] در معنای توصیفی، عبارت است از ملاحظات که بعضی اشخاص یا گروه‌ها به آن‌ها پایبند و وفادارند» (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲: ۳۹).

۱-۲-۲. اخلاق اسلامی

آیت‌الله محسنی اخلاق را با پسوند اسلامی بودن می‌پذیرد و حتی با نگاه انتقادی به منابع اخلاقی تدوین شده دست به قلم می‌برد و کتابی در باره‌ی اخلاق می‌نویسد؛ زیرا بر این باور است که «کتاب‌های اخلاقی فعلی اسلامی نیست» (محسنی، ۱۳۸۶: ۵۹). لذا بعد از جرح و تعدیل تعریف‌های دیگران، می‌نویسد:



مراد ما از اخلاق اسلامی ملکات فاضله و مکارم صفات از نظر اسلام است که هدفش امتثال خواست خداوند و رسیدن به مقام والای انسانی و خلافت ربانی یا حصول درجات اخروی و دوری از عقاب در فرض حرام بودن تخلق از نظر فقهی است. با این نگاه، می‌شود علم اخلاق اسلامی را چنین تعریف کنیم: شناخت صحیح ملکات خوب نفس و فضایل اخلاقی از رذایل و ملکات بد و تلاش در اتصاف به اول و اجتناب از اخیر به قصد عبودیت (محسنی، بی تا الف: ۱۶).

اسلامی بودن اخلاق از منظر ایشان به دلیل منبع آن است که قرآن و سنت است. هرچند عقل عملی؛ یعنی مشهورات مطلقه و قضایای مورد توافق آرای همه‌ی عقلای جهان را نیز منبع اخلاق می‌داند؛ اما تنها از این لحاظ که چون مورد تأیید قرآن و سنت است، مورد توافق عقلا هم است. علت اسلامی نبودن اخلاقی که در منابع اخلاقی اسلامی معرفی شده، از نظر ایشان اعتماد نویسندگان آن‌ها به روایات ضعیف است. چه اینکه بسیاری از علما، تمسک به روایات اخلاقی ضعیف را به خاطر مضامین آن‌ها، روا می‌دانند؛ ولی ایشان این طرز فکر را اشتباه و حتا خطرناک می‌دانند؛ زیرا مسائل اخلاقی زیربنای مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی زیربنای تکامل معنوی انسان است (ر.ک. محسنی، بی تا الف: ۷۴-۷۵). پس نباید به بهانه‌ی مضامین روایات اخلاقی، از کنار سند آن‌ها به سادگی گذشت و پیامدهای آسیب‌زای آن‌ها در دیگر حوزه‌های روبنا، تحمل کرد.

۳-۱. توسعه

توسعه (Development) را در فارسی وسعت و گسترش دادن (انوری، ۱۳۸۱، ۳: ۱۹۶۹) و از پسته درآمدن تدریجی معنا کرده‌اند؛ اما در فرهنگ علوم اجتماعی امروزی، معنای خاصی یافته که عبارت است از «دستیابی به پیشرفت اقتصادی و اجتماعی از طریق دگرگون ساختن شرایط توسعه‌نیافتگی یا رفع موانع توسعه در کشورهایی که با القابی چون فقیر، توسعه‌نیافته، یا کم توسعه یا در حال توسعه» یاد



می‌شوند (آتوویت و تام، ۱۳۹۲: ۲۸۷). مایکل تودارو، [نظریه پرداز توسعه‌ی اقتصادی] بر این باور است که توسعه در اصل باید نشان دهد که مجموعه‌ی نظام اجتماعی،... از حالت نامطلوب زندگی گذشته، خارج شده و به سوی وضع یا حالتی از زندگی که از نظر مادی و معنوی بهتر است، سوق یابد (ر.ک. تودارو، ۱۳۹۱: ۱۳۵) مراد از توسعه‌ی همبستگی اسلامی در این تحقیق، گسترش و فراگیر شدن همبستگی اسلامی برای تغییر وضع اکنون جامعه‌ی هدف است.

۱-۴. همبستگی

۱-۴-۱. معنای لغوی همبستگی

همبستگی را در لغت، «وابستگی، مشارکت، همراهی و اتحاد میان دو یا چند چیز/ شخص» (انوری، ۱۳۸۲، ۸: ۸۳۸۱) و «ارتباط اشیا و مواد با یکدیگر» (معین، ۱۳۸۶، ۲: ۲۱۱۰) معنا کرده‌اند که اگر این مصداق ارتباط گیرنده انسان‌ها باشند، همبستگی به معنای اتحاد و یکپارچگی آنان، احساس مسئولیت متقابل و پیوندها و ارتباطات انسانی خواهد بود. مراد از همبستگی در اینجا، نیز همبستگی معنادار انسان‌ها است که هم رفاه و آسایش زندگی دنیوی آنان را به همراه داشته باشد و هم در سرنوشت آخرت آن‌ها آسیب نزند. نه همبستگی مورچه‌وار و زنبورگونه‌ی که فقط برای رفع نیازهای دنیوی و آسایش مادی مهم و قابل توجه باشد. در همبستگی انسانی، احساس مسئولیت متقابل حتا احیا و حاکمیت روحیه‌ی برادری در نگاه اسلام، مورد توجه است.

۱-۴-۲. معنای اصطلاحی همبستگی

همبستگی در اصطلاح جامعه‌شناسی «پدیده‌ای [است] که بر پایه‌ی آن در سطح گروه یا جامعه، اعضا به یکدیگر وابسته و به‌طور متقابل نیازمند یکدیگر هستند که با پیوستگی درونی جامعه یا گروه ارتباط دارد. فواید این نوع همبستگی این است که گروه وحدت خود را حفظ می‌کند و با عناصر وحدت‌بخش خویش، تطابق و



همنویایی دارد. ضمن این که این همبستگی متضمن طرد آگاهی و نفی اخلاق مبتنی بر تقابل و مسؤولیت نیست بلکه اعضای گروه یا جامعه را به احراز این ارزش‌ها دعوت و احساس الزام متقابل در آن‌ها احیا می‌کند (ر.ک. آلن بیرو، ۱۳۸۰: ۴۰۰). همبستگی یکی از شاخه‌های فرهنگ و نوع سلوک اجتماعی انسانی است که به میزان توسعه یافتن خود، به توسعه‌ی فرهنگی جامعه نیز تأثیر می‌گذارد.

۳-۴-۱. همبستگی اسلامی

وقتی حرف از اتحاد اسلامی در میان است، منظور کنار هم بودن مسلمانان با برجسته کردن مشترکان عقیدتی است که باید بر اساس آن، ارتباط وثیق و همدلی در سطح بین‌الملل اسلامی و تعاون و همکاری همه‌جانبه به وجود آید. از معانی مهم و کاربردی همبستگی اسلامی در سطح تمام ممالک و ملت‌های اسلامی دعوت به اتحاد مسلمانان در برابر دشمنان مشترک استعماری است. منظور از همبستگی اسلامی، قرار گرفتن مسلمانان سراسر جهان در مسیر واحد برمدار اصول ثابت و مسلم اسلام و کنار گذاشتن اختلافات مضر و نامعقول است. چنین وحدتی با محوریت آموزه‌های قرآن کریم و سنت مسلم پیامبر اکرم (ص) حاصل شدنی است. حال که اقتضائات سیاسی برخاسته است دسیسه‌های جهان‌خواران و... مسلمانان را در درون مرزهای جغرافیایی محصور کرده است، همین قرآن و سنت محوری برای مسلمانان هر کشور باید حائز اهمیت باشد و اختلاف دیدگاه‌های فقهی و کلامی هرگز نباید مشترکات مهم دینی را تحت تأثیر قرار دهد. خدامحوری، نبوت باوری، معاد باوری، کتاب و قبله واحد و... از اصول مشترکی است که مسلمانان را برای همبستگی و داشتن وحدت کلمه، برای رقم زدن یک سرنوشت مشترک مناسب، کفایت می‌کند. علمای مصلح و داعیان وحدت اسلامی و تقریب مذاهب نیز برای همبستگی به همین معنا تلاش می‌کنند. چنان‌که آیت‌الله مکارم شیرازی در یکی از کنفرانس‌های وحدت مسلمین گفت:





اما وحدتی که ما در این کنفرانس‌ها دنبال آن هستیم و تمام کوشش ما برای آن است، دو اصل است: اول احترام به عقاید یکدیگر... و دوم اینکه تلاش‌ها و کوشش‌ها در مسیر اهداف مشترک هماهنگ شود. ما اهداف مشترک زیادی داریم؛ حفظ اسلام، حفظ قرآن، توسعه اسلام در عالم، نجات بیت المقدس از چنگال یهود، حفظ حرمت مکه و مدینه و کعبه و حج و مانند این‌ها که نقاط مشترک است. لذا باید تلاش‌ها را در مسیر اهداف مشترک هماهنگ کنیم. این معنای تقریب و وحدتی است که ما دنبال آن هستیم. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۳۸-۲۳۹).

شهید مطهری نیز می‌گوید: «مقصود از وحدت اسلامی، اتحاد پیروان مذاهب مختلف اسلامی در عین اختلاف مذهبی، در برابر بیگانگان و متشکل شدن مسلمانان در یک صف و اتحاد عملی آنان در برابر دشمنان مشترکشان است» (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۵: ۲۶).

۲. کارکرد عقل در حوزه اخلاق و همبستگی

کارکرد عقل شناخت فضایل است و دستور و سفارش شرع هم داشتن آن فضایل. اسلامی بودن اخلاق نیز از همین جا ناشی می‌شود. آیت‌الله محسنی روی اسلامی بودن اخلاق بسیار تأکید دارد؛ زیرا هدف آن را عبودیت معرفی می‌کند. لذا جنبه نظری اخلاق را شناخت صحیح ملکات خوب و بد نفس و جنبه عملی آن را تلاش برای کسب فضایل و اجتناب از رذایل می‌داند. ایشان وقتی شناخت را به «صحیح» بودن متصف می‌کند، این سؤال پیش می‌آید که معیار صحیح بودن چیست و چه کسی آن معیارها را می‌تواند تعیین کند؟ در جواب گفتنی است که شناخت و تشخیص کار عقل است؛ اما گویی ایشان کار عقل را همیشه و همه‌جا، از جمله در حوزه اخلاق تعیین کننده نمی‌داند. لذا اخلاق را به شرط اسلامی بودن و منجر شدن آن به عبودیت خداوند، می‌پذیرد. پس تعیین معیارهای صحیح اخلاقی، کار شرع و

دین و تشخیص و شناخت آن‌ها کار عقل است. لذا ایشان ایمان به خدا و قیامت را یکی از عناصر اصلی و اساسی اخلاق می‌دانند. به این دلیل که:

تربیت و جهت‌دهی نفس، با تمایلات آدمی در تضاد است. لذا انسان‌ها برای رسیدن به مقاصد عالی اخلاقی-معنوی، به ضامن اجرایی و پشتوانه قوی نیاز دارند تا بر نفس و تمایلات آن پیروز شوند. هیچ‌چیزی جز ایمان، صلاحیت ضمانت اجرایی را برای اخلاق پسندیده و تحکیم تمایلات عالی انسانی در مقابل هوس‌های مہار نشده حیوانی ندارد (ر.ک. محسنی، بی تا الف، ۲۵-۲۶).

این کارکرد را برای عقل قائل شدن، نیز نوعی عقل‌گرایی و نشانه نظام فکری است که کشف و شناخت مبانی و آموزه‌ها، ارزش‌ها و افعال اخلاقی به آن استناد می‌شود؛ یعنی همان عقل‌گرایی معتدل دین‌مدارانه که برای عقل جایگاه کشف و فهم قائل است. قرآن این نوع عقل‌گرایی را خردورزی یا تعقل می‌داند که از جمله دارای کارکردهای ذیل است:

۱. درک آیات الهی: با آنکه خداوند آیات خود را بیان کرده؛ اما فهم آن‌ها را با تعقل به خود انسان واگذار کرده است؛ کَذَٰلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ خداوند آیات خود را برای شما بیان می‌کند باشد که بیندیشید (بقره/۲۴۲).

۲. دریافت معارف الهی: بر اساس آیه ۲۸ سوره شعراء، قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ؛ [موسی در برابر سؤالات فرعون از چیستی خدای جهان] گفت: پروردگار خاور و باختر و آنچه میان آن دو است، اگر تعقل کنید. این یعنی حتی در صورت نزول شرع و کتاب، باز این عقل است که محتوای شرع را می‌فهمد و می‌پذیرد. در این صورت عقیده و باور به خدا و معاد و پاداش و کیفر شکل می‌گیرد، مفاهیم اخلاقی شناخته می‌شود و حتی انسان با محاسبات عقلی برای رسیدن به منفعت و پاداش اخروی اعمال هم که شده، به مقتضای عقل و شناختش عمل می‌کند تا اخلاقی زیسته باشد.



بیت

عقلانیت و اخلاق در تفسیر سوره همبستگی اسلامی





آیت الله محسنی، وقت دواعی تهذیب و خودسازی را تبیین می‌کند، در کنار رسیدن به کمال نفس و پاداش دنیوی نظیر عزت و عظمت یافتن در اجتماع، دین را داعی قوی معرفی می‌کند که انسان را با سه محور، اخلاقی تربیت می‌کند: ۱. ترس از عقاب اخروی اگر اخلاق سیئه و از نظر فقهی حرام باشد، ۲. طمع ثواب و رسیدن به مقامات عالی اخروی اگر حسنه باشد و ۳. کسب رضا و محبت خداوند یا تقرب به او (ر.ک. محسنی، بی تا الف: ۲۷-۲۹).

پس عقلی که آیات و معارف الهی را درک می‌کند، زیبایی‌ها و فضایل اخلاقی را نیز می‌تواند درک کند. براین اساس همبستگی و زیست مسالمت‌آمیز، برآیند خردورزی و تعقل است که به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی پا در حوزه اخلاق می‌گذارد و سه مفهوم عقلانیت و اخلاق و همبستگی، در هم تنیده می‌شود و یک فرهنگ زیست و سبک زندگی متعالی را تشکیل می‌دهد.

۳. همبستگی اسلامی از منظر قرآن کریم

قرآن کریم در حوزه اعتقادی مسلمانان اهمیتی فراوان دارد. این اهمیت در «عقیده» اقتضا می‌کند که مسلمانان در «عمل» نیز مطیع واقعی و سرسپردگان مکتب و مرام این کتاب آسمانی باشند. چه اینکه قرآن کتاب زندگی است و سعادت ابدی یک مسلمان تنها در پیروی از کتاب خدا میسر است. در همبستگی یا اتحاد اسلامی، مسلمان بودن ملاک است که برمدار آموزه‌های اعتقادی چون توحید و نبوت و معاد می‌چرخد. قرآن کریم با نگاه به همین مشترکات ارزشمند، مسلمانان را برادر یکدیگر و امت واحد خوانده است. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأُصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» (حجرات/۱۰)؛ در حقیقت مؤمنان با هم برادرند پس میان برادرانان را سازش دهید. «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (مومنون/۵۲)؛ این امت شما است که امت یگانه است و من پروردگار شمایم، پس از من پروا کنید. بنابراین اگر مسلمانان خود را به مقتضای پیروی از قرآن، مسلمان می‌دانند، این هم دیدگاه

قرآن که همه ایمان آورندگان به خدا و نبوت و معاد را برادران یکدیگر و امت واحد می‌داند.

همبستگی مسلمانان چنان مهم است که قرآن کریم حتی مؤمن ماجراجو با دیگر مؤمنان را در صورتی که نصیحت میانجی‌گران را برای صلح نپذیرد، سزاوار مقاتله و جنگ می‌داند. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» (حجرات/۹) و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند، میان آنان را اصلاح دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد، با آن [طایفه‌ای] که تعدی می‌کند بجنگید تا به فرمان خدا بازگردد.

کاربردی کردن این دیدگاه قرآنی، به دست خود مسلمانان است که می‌توانند با ایجاد و حفظ اتحاد و همبستگی و تشکیل امت واحده، مسلمان بودن خود را برای قرآن ثابت کنند و از عزت و اقتدار ناشی از این اتحاد، بهره‌مند شوند. قرآن کریم به تشکیل جامعه «اعلی» (جامعه برتر از نظر آگاهی، خیر و فضیلت) دعوت کرده است: «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران/۱۳۹)؛ شما اگر (در نظر و عمل) مؤمن باشید، همانا برترید. این خط فکری است که قرآن به مسلمانان داده. اعلون چون در آیه عام است، شامل هر نوع برتری در زمینه فرهنگ و سیاست و اجتماع و اقتصاد و... می‌شود.

همبستگی و اتحاد افراد از عوامل مهم پایداری جامعه است. لذا خداوند، مسلمانان را به حفظ اتحاد و اصلاح عوامل تفرقه دعوت می‌کند و حتی آن را در کنار تقوای الهی و اطاعت خداوند، قرار می‌دهد تا اهمیت آن بیشتر در نظر مخاطب آشکار شود: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال/۱)؛ پس از خدا پروا دارید، با یکدیگر سازش نمایید و اگر ایمان دارید از خدا و پیامبرش اطاعت کنید.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

وَأَخْلَقَ

۴. همبستگی اسلامی در سنت پیامبر اسلام (ص)

مسلمانان برای متحد بودن، الگوی حسنه‌ای چون رسول اکرم (ص) دارند که همانند دیگر انبیای الهی همراه با کتاب خدا برای حل اختلافات عقیده و هدایت بشر آمده بود. «وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم دهنده برانگیخت و با آنان کتاب [خود] را به حق فرستاد تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند (بقره/۲۱۳). یکی از اساسی‌ترین اقدامات حضرت رسول اکرم (ص) در راستای اتحاد و ساماندهی جامعه اسلامی، اجرای پیمان برادری بین مهاجرین و انصار در مدینه بود. این اقدام حضرت، مسلمانان مهاجر را با انصار به گونه‌ای متحد کرد که برادری، برادر مسلمانش را از خود مقدم می‌دانست. یوم المرحمه اعلام کردن روز فتح مکه، یکی از دیگر سیاست‌هایی بود که مسلمانان را به داشتن بزرگی روح، وسعت نظر و سیمای گشوده حتی در برابر مخالفین تشویق می‌کرد.

اگر کتاب و رسول خدا (ص) برای اتحاد و حل اختلافات آمده، سیره‌ی رسول خدا (ص) در کنار کتاب خدا همچنان در میان مسلمانان حاکم است؛ اما استفاده‌ی بهینه از این دو هدیه خدا برای مبارزه با افکار و باورهای مخرب و دسیسه مکاران، بالا بردن سطح شناخت و بینش‌های دینی در همه ابعاد آن، اعتماد به نفس و دوری از خودباختگی، تقویت روح ایمان، تقوا، استواری در دین و مبارزه با کژی‌ها، همه نیازمند اتحاد مسلمانان است و تحقق این امور، در شکل‌دهی همبستگی اسلامی نقش بسیار اساسی دارد.

به نظر آیت‌الله محسنی «مذهب طریق به سوی دین است. وقتی مقصد همه پیروی از کتاب الله و سنت رسول الله (ص) است، اختلاف طُرُق نباید سبب نزاع شود (کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی، ۱۳۷۳: ۱۸). قرآن می‌فرماید نزاع نکنید که سست می‌شوید و قدرت شما از بین می‌رود (کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی، ۱۳۷۳: ۲). لذا باید گفت اختلافات فعلی مسلمانان نه دینی و قرآنی است و نه مذهبی، بلکه مولود جهالت



خودشان یا معلول تحریک مغرضین داخلی و خارجی است. اگر طبقه منور، مردم را بیدار و آن‌ها را به حقایق دینی‌شان آشنا کنند، امید است که طبق دستورات دینی اتفاق و اتحاد خود را دوباره به دست آورند (محسنی، ۱۳۸۵: ۸۹).

۵. ضرورت همبستگی در اسلام

اسلام چنانکه عوامل و زمینه‌های نفاق و تفرقه را تحریم و سرکوب کرده، عوامل وفاق و همبستگی را نیز برشمرده و امت خود را به رعایت آن سفارش کرده است. این سفارش‌ها از اعتصام به حب‌ل‌الله و عدم تفرقه (آل‌عمران/۱۰۳) شروع شده و تا عدم تنازع به خاطر فشل و ضعیف شدن (انفال/۴۶) و حتا «بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» (نساء/۲۵) را در برمی‌گیرد. این‌که حتا خداوند بندگی خود را در پرستش دسته‌جمعی سفارش کرده و برای آن ارج و آثار بیش‌تری وعده داده، نشان می‌دهد که همبستگی و کنار هم بودن در اسلام بسیار اهمیت دارد. لذا نماز واجب که از بزرگ‌ترین عبادات است، در جماعت سفارش شده بآنکه در حال انزوا و به‌صورت فرادا، شاید حضور قلب و خشوع بیشتری حاصل شود. ولی مصلحت اجتماعی آن‌که محبت پیدا کردن نمازگزاران و باخبر شدن از حال همدیگری و کمک به مستمندان باشد، ترجیح داده شده است. بقیه عبادات از قبیل زکات و خمس و فطریه که برای رفع نیاز فقرا، بر اغنیا واجب شده، همه حکایت از این دارد که مسلمانان باید همیشه متحد و به فکر همدیگر باشند. سایر آداب و رسوم واجب و مستحب اسلامی نیز حکایت از اهمیت اتحاد و همبستگی مسلمانان دارد؛ مانند استحباب مؤکد عیادت مریض، نیکی به همسایه، صله رحم، ترحم به اطفال و احترام به کهن‌سالان، ملاقات و مصافحه با همدیگر، برآوردن حوائج همدیگر، قرض‌الحسنه دادن به مردم، شاد کردن مؤمن که بهترین عبادت‌ها است و آداب اجتماعی و اسلامی دیگر که فراوان است (ر.ک. محسنی، ۱۳۸۵: ۷۳-۸۳).





اسلام به پیروان خود این همه سفارش و آداب و رسوم ناب و خوشایند دارد؛ اما مسلمانان هنوز از پیامدهای شوم تفرقه و نفاق رنج می‌برند. با افول تمدن اسلامی، جهان اسلام مدام در دام توطئه‌های مستکبران بوده و در پی دسیسه‌های جهان خواران، به وضع رقت‌بار کنونی گرفتار شده‌اند. برای رسیدن به وضع کنونی، نادانی و طمع برخی مسلمانان نیز استعمارگران را برای اشغال و استثمار کمک کرد. هنوز هم استعمارگران دست از اهداف شوم خود برنداشته‌اند و همچنان در پی غارت ثروت و نابودی فرهنگ جهان اسلام هستند. برنده‌ترین شمشیرشان در این راستا، اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن» است. بر هیچ‌کسی پوشیده نیست که یکی از قدرت‌های مهم و کارآمد مسلمانان، اتحاد و همبستگی آنان است. بنابراین ایجاد و تحکیم همبستگی اسلامی بر محور مشترکات اعتقادی در جهان اسلام و در هر یک از کشورهای اسلامی، یک ضرورت است. هرچند در سال‌های اخیر برخی دانشمندان اسلامی از حرکتی به نام «تقریب مذاهب»، هدفی جز تحقق همین امر در میان مسلمانان ندارند؛ اما این حرکت وقتی مفید است که در جان علمای و مصلحان و سیاستمداران و سردمداران ممالک اسلامی رسوخ کند تا برای اتحاد جامعه اسلامی نیز کارگر افتد.

۶. نقش اخلاق در همبستگی اسلامی

تعریف آیت‌الله محسنی از اخلاق، «شناخت صحیح از ملکات خوب نفس و فضایل اخلاقی از رذایل و ملکات بد و تلاش در اتصاف به اول و اجتناب از اخیر به قصد عبودیت» است (محسنی، بی تا الف: ۱۶). بر کسی پوشیده نیست که اتحاد و همبستگی برای داشتن زندگی آرام اجتماعی، برادرانه و به دور از تش و خشونت، یک فضیلت ارزنده و خیر آشکار انسانی است. با متحد بودن مسلمانان است که «امت واحده بودن» آنان معنا می‌یابد و این امت واحده قدرتی در برابر دشمنان و بدخواهان می‌شود. هر چیزی که فضیلت باشد، یا از اول داخل در اخلاق است یا

اخلاق آن را جذب می‌کند و می‌پذیرد. بنابراین هر جامعه‌ای که خود را اخلاق‌مدار و فضیلت‌پرور و مسلمان بداند، از پذیرش همبستگی و اتحاد ناگزیر است.

البته ایشان بر این باور است که «ترویج قوانین اخلاقی دردی را دوا نمی‌تواند؛ زیرا تجربه ثابت کرده که التزام به مکارم اخلاقی بدون ضامن اجرایی تقریباً خیال و محال است... لذا برای طرد ظلم و تحصیل عدل، باید به دین پناه برد و برای سعادت فردی و عدالت اجتماعی به آن ملتزم شد. چون راه دیگری نیست» (محسنی، بی تا ب: ۱۶). از این‌رو، ایشان اخلاق مطلق را بر اساس تعریف یونانی و اروپایی آن نمی‌پذیرد، چون ضامن اجرایی ندارد. لذا اخلاق فقط با صفت اسلامی بودن از نظر ایشان قابل پذیرش است؛ زیرا این دین است که برای ظلم به عنوان یک ملکه بد نفس، پیامدها و جزای اخروی و برای عدل و عدالت ورزی نیز پاداش جاودان بهشتی تعریف می‌کند. تنها با این روش انذار و تبشیر، می‌شود زیستن را به انسان این موجود حسابگر و آینده‌نگر اخلاقی آموخت؛ زیرا «در دنیای انسانی هیچ عاملی وجود ندارد که ضامن تربیت اخلاقی انسان‌ها باشد، به‌جز اعتقاد به روز قیامت و ثواب و عقاب آن» (محسنی، ۱۳۸۵: ۵۹).

۷. همبستگی و عقلانیت

هرچند اخلاق نقش خود را در ایجاد و توسعه همبستگی اسلامی دارد؛ اما بر اساس یک تحلیل دیگر که پای عقلانیت نیز در میان است، اخلاق به تنهایی نمی‌تواند از پس فضیلتی چون همبستگی برآید. اخلاق مطلوب نمی‌تواند در حد سودجویی برآمده از وعد و وعید دینی باشد؛ زیرا اخلاق با ارزش‌ها سر و کار دارد و ارزش مستقل از سود و گاهی مغایر و متضاد با آن است. ولی وقتی پای عقل در میان باشد، به جز شناخت فضیلت، عمق و انتهای پیامدهای آن را نیز درک و تحلیل می‌کند. لذا با نگاه و تحلیل عقلی، هیچ فضیلتی متضاد با سود نیست، چون خود پابندی به فضیلت از نظر عقل، برترین سود است. هرگاه برای انسان سودی وجود



داشته باشد و او برای امری دیگر از سود بگذرد، معلوم می‌شود که به آن امر دیگر ارزش نهاده است (ر.ک. مجتبوی، ۱۳۸۶: ۳/۱) تشخیص دهنده این ارزش، عقل است که اگر بیدار و قوی باشد، رفتار اختیاری انسان هیچ‌گاه به سودجویی خلاف اخلاق نخواهد انجامید. راه آن کمال مطلوب از معرفت نفس آغاز می‌شود؛ زیرا معرفت نفس مقدمه خداشناسی و مقدمه خودسازی و به همین دلیل کلید سعادت دو جهان دانسته شده است.

تمام کنش‌ها و واکنش‌های انسان که به عنوان رفتار یا عمل یاد می‌شود، بر دو اصلی به نام آگاهی (معرفت، درک، شناخت) و گرایش (هیجان، میل و...) مبتنی است. بسیاری از مقدمات، لوازم و حتی مفاد و پیامدهای همبستگی رفتار انسان را تشکیل می‌دهد و هر رفتاری برای محقق شدنش باید از مسیر عقل یا درک شدن بگذرد تا به گرایش برسد؛ زیرا تا انسان به چیزی آگاهی نیابد و گرایش نداشته باشد، آن را انجام نمی‌دهد و به آن ملتزم نمی‌شود. مفاد و آثار ارزنده همبستگی، بر هیچ عاقلی مخفی نیست، پس نقش عقل در ایجاد و تحکیم همبستگی روشن می‌شود.

وحدت اسلامی آرمان بلند و دیرینه بسیاری از اندیشمندان و دلسوزان امت اسلامی بوده و برای تحقق آن تلاش‌های زیادی کرده‌اند. یکی از راهکارهای اساسی و بنیادین ایجاد همبستگی، بیدار و هوشیار کردن مردم در برابر مفاد و مزایای همبستگی است؛ زیرا همبستگی وصفی است که متعلق و محل تحققش مردم است. تا مردم نخواهند، همبستگی محقق نمی‌شود و تا مردم مزایای آن و مضرات عدم آن را درک نکنند، آن را نمی‌خواهند. دست اجانب و مستکبرین فرصت طلب برای ایجاد اختلاف در میان امت اسلامی، همیشه دراز بوده و اکثر اوقات هم به نتایج دلخواه خود رسیده‌اند؛ اما عوامل داخلی اختلاف یا موانع داخلی همبستگی امت اسلامی، هم کم نبوده است. اصلاً علت تأثیرگذاری شیطنت اجانب در این راستا، انفعال و سادگی و تأثیرپذیری امت اسلامی است. پس بیداری و هوشیار سازی امت اسلامی، اولین گام و بنیادی‌ترین گام است.



بنابراین قوی‌ترین عاملی که می‌تواند مسلمانان را برای ایجاد و تحکیم همبستگی یاری رساند، عقلانیت و بیداری است. گفته شد که «تبعیت کامل از استدلال صحیح» عام‌ترین معنای کاربردی عقلانیت است و این یعنی عقل مواد استدلال را می‌سنبند، صحیح و مفید بودن آن را تشخیص می‌دهد، سپس آن را می‌پذیرد. بنابراین، عقلانیت یعنی همین فرایند از مواجهه با استدلال تا تشخیص صحت و پذیرش آن. حالا اگر بر اصل همبستگی به عنوان یک ضرورت اجتماعی و سیاسی، استدلال شود واکنش عقل در قبال این استدلال چه و چگونه خواهد بود؟

ضرورت همبستگی را عقل انسان می‌فهمد و انسان پس از فهم، به سراغ آن می‌رود و قصد و اراده انجام دادن آن را می‌کند. عقل عملی که پذیرنده دین و معنویت است، نیز می‌داند که طبق سنت ادیان توحیدی، خدای واحد بندگان مؤمن خود را به وحدت و یکپارچگی و پرهیز از تفرقه دعوت می‌کند. آموزه‌های اسلامی هم از توصیه‌های وحدت آفرین، سرشار است و مسلمانان مؤمن را برادر و خواهر ایمانی همدیگر معرفی می‌کند. بر این اساس، عقل از مسیر فهم و تحلیل آموزه‌های دینی نیز می‌تواند مسلمانان را به همبستگی فراخواند تا جامعه اسلامی هم از شر خشونت و تفرقه در امان بماند و هم در برابر متجاوزان، قدرت قوی داشته باشد.

۸. عقلانیت و همبستگی در جامعه افغانستان

یکی از مشکلات بنیادین جامعه افغانستان در عصر کنونی، منزوی شدن عقلانیت و گسترش تفکر سطحی و ظاهرگرایی است. انزوای عقلانیت و تفکر عمیق، نزاع‌های بین اقوام، پیروان مذاهب، تضعیف روحیه مدارا و دیگرپذیری را در پی دارد و تعصب و نزاع و عدم همبستگی، پیامدهای ظاهرگرایی و قشری‌گری است. بنابراین با عقلانیت اسلامی می‌توان، مؤلفه‌های دینی وحدت و مشترکات اعتقادی را شناخت و فهمید و بنای همبستگی و اتحاد را با آن‌ها اعمار کرد. آیت‌الله محسنی، با فهم اهمیت همبستگی و ضرورت آن در جامعه افغانستان، دردمندانه می‌گفت:





«جوانان عزیز! شما را به خدا قسم! مبدا از اخوت اسلامی بگذرید. برای دین و دنیای ما، مال و ناموس ما و برای پیشرفت این کشور و ثبات همبستگی افغانستان، بهترین راه این است که متحد و برادر باشید» (محسنی، ۱۴۳۴ق: ۱۰۴).

یکی از مخرب‌ترین آفت‌های تمدن بشری و آداب انسانی-اجتماعی، نزاع و نفاق است که گاهی به خشونت و جنگ منجر می‌شود. مسلمانان، تمدن اسلامی و سرزمین‌های اسلامی در طول تاریخ اسلامی، از این آفت آسیب‌های فراوان دیده‌اند. در حالی‌که مسلمانان با اتحاد و همبستگی می‌توانستند تمام فرصت‌های سال‌های جنگ را بارور کنند و به قله‌های مدنیت و خودکفایی برسند؛ اما اکثر جنگ‌های داخلی در کشورهای اسلامی به خاطر نبود همبستگی اسلامی شکل گرفت و خسارات فراوان انسانی و اقتصادی و عقب ماندگی‌های علمی و تمدنی بار آورد و زمینه تسلط سلطه‌گران بیگانه را فراهم کرد. با اینکه استکبارستیزی از آموزه‌های مهم اسلامی است و باید جزو فرهنگ و واکنش‌های طبیعی مسلمانان باشد.

آفات و خسارات جنگ و اختلاف را مردم افغانستان در چهار دهه اخیر تاریخ کشور خود خوب درک کرده‌اند؛ از دست رفتن فرصت‌ها و ثروت‌های ملی، از دست رفتن شخصیت‌های علمی و ویران شدن مراکزی علمی و عقب‌ماندگی مهلکی که به وجود آمد، از یاد هیچ افغانستانی نمی‌رود. از طرفی، همین مردم قدر و عظمت اتحاد و همبستگی را نیز در مبارزه با ارتش متجاوز سرخ تجربه کردند و آن قدرت قوی را در سایه همبستگی بر محور باورهای اسلامی و ملی شکست دادند و پیروز شدند. حالا کسانی که ادعای دلسوزی افغانستان و مردمش را دارند، باید با مقایسه همبستگی و نفاق و اختلاف نتیجه مطلوب بگیرند و از دامن زدن به اختلافات قومی، مذهبی و... پرهیز نمایند. باشد که افغانستان و مردم جنگ‌زده ساکن آن و مردم تحقیر شده مهاجرش طعم امنیت، ترقی و رفاه را تجربه کنند. این مردم، ضررهای نفاق و تعصب و چنددستگی را بسیار تجربه کرده‌اند. لذا به جا است که با این همه درد و زجر، زمینه و مقدمات همبستگی را فراهم کنند تا به زندگی مسالمت‌آمیز و رفاه همه جانبه برسند.

۹. راهکارهای ایجاد و تحکیم همبستگی اسلامی

اصطلاح همبستگی اجتماعی (Social Cohesion) را اولین بار امیل دورکیم جامعه شناس فرانسوی به عنوان شاخصی برای شناخت میزان وحدت و انسجام گروه و جامعه مطرح کرد. به نظر دورکیم، در جوامعی که در حال گذار از جامعه سنتی به نوین هستند، نوعی آنومی (Anomie) یا نابسامانی اجتماعی رخ می‌دهد؛ زیرا در آن‌ها مرز قواعد رفتاری بهنجار و نابهنجار، کاملاً مشخص نیست. به همین دلیل زمینه گسترش رفتارهای انحرافی و کاهش مسئولیت‌پذیری اجتماعی فراهم است. با تأسف کشورهای اسلامی به دلایلی که اکثراً روشن است، طبق معیار بندی‌های موجود، یا از هر لحاظ فقیر و توسعه‌نیافته یا تعداد اندکی در حال توسعه‌اند؛ اما به هر حال همه با لقب جهان سوم یاد می‌شوند. در حالی که از ذخایر معدنی خوب و نیروی انسانی فراوان و فرهنگ غنی برای ترقی برخوردارند. بنابراین همبستگی اجتماعی به تعبیر دورکیم و همبستگی اسلامی بر اساس معیارهای خاص، یکی از نیازهای اساسی ملت‌های مسلمان است. دانشمندان اسلامی و منادیان وحدت و تقرب، با درک این نیاز، برای ایجاد و تحکیم همبستگی راهکارهایی ارائه کرده‌اند که به چند نمونه اشاره می‌شود:

۹-۱. بازگشت به حاکمیت قرآن

اغلب متفکران، مصلحان و دانشوران اسلامی بازگشت به قرآن و احیای معارف ناب اسلامی و قرآنی را یکی از مهم‌ترین راهکارهای وحدت و پیشرفت جوامع اسلامی شمرده‌اند. سید جمال‌الدین افغانی می‌نویسد: «من نمی‌گویم که به همه کشورهای اسلامی یک نفر حکومت کند؛ زیرا این کار بسیار مشکل است، ولی امیدوارم که حاکم و سلطان همه ملت‌های مسلمان، تنها قرآن باشد و عامل وحدت و یگانگی آن‌ها، دین آن‌ها. با این وحدت هر پادشاهی می‌تواند در کشورش برای حفظ



بیت:

عقلا پیش و اخلاق در ترسعه‌ی همبستگی اسلامی



حقوق دیگر کشورهای اسلامی کوشش کند؛ زیرا حیات او به حیات آن دیگری و بقایش به بقای مِلّت دیگر مسلمان بسته است» (الحسینی الافغانی، ۱۴۲۱: ۷۲).

۹-۲. برجسته‌سازی مشترکات دینی

قرآن کریم مؤمنین را برادر همدیگر می‌داند. (حجرات/۱۰) حضرت امام علی (ع) بنیان این برادری را دین خدا می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنتُمْ إِخْوَانٌ عَلَى دِينِ اللَّهِ، مَا فَرَّقَ بَيْنَكُمْ إِلَّا خُبْتُ السَّرَائِرِ وَ سُوءُ الضَّمَائِرِ»؛ شما بر اساس دین خدا با هم برادرید؛ چیزی جز زشتی درون و پلیدی باطن، شما را از هم جدا نکرده است (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳). پایه‌های این برادری آن قدر مستحکم و استوار است که هیچ چیزی جر نفاق و دورویی یا تغایر ظاهر و باطن، نمی‌تواند این پایه‌ها را متزلزل کند. اگر مسلمانان به مرحله‌ای از رشد عقلی و مدنیت برسند که از خباثت درون و نیت‌های پلید نسبت به همدیگر (منافقت) دوری کنند، بر اساس راهنمایی‌های عقل و شرع، به اهمیت همبستگی و اتحاد پی خواهند برد.

یکی از منادیان اتحاد مسلمانان و تقریب مذاهب اسلامی، آیت‌الله محسنی بود که دلایل تقریب را وجوب ترویج اسلام و دفع شبهات معاندان می‌دانست. به نظر ایشان، با توجه به جهانی بودن دین اسلام از یک سو و گستره شبهات معاندان از سوی دیگر، بر شیعه و سنی لازم است که با همبستگی دینی و قدرت ناشی از اتحاد همگانی، شبهات را دفع و اسلام را به مخاطبان جهانی‌اش معرفی کنند. اجرای این واجب قطعاً بدون اتحاد و همبستگی دینی مسلمانان میسر نیست؛ اما اگر همه مسلمانان به عنوان امت واحده، در کنار هم بایستند، قطعاً به نتیجه مطلوبی خواهند رسید. همبستگی اسلامی در نظر آیت‌الله محسنی دو سطح کلان و کوچک دارد:

۱. در سطح جوامع و کشورهای اسلامی؛

۲. در سطح کشور و جامعه اسلامی افغانستان.

ایشان اختلافات مسلمانان را ناشی از این چهار منشأ نژادی، سیاسی، قومی و مذهبی می‌دانست. نوع اول و سوم را در سطح کلان و کوچک یاد شده، در اثر تربیت اسلامی و تبلیغات دانشمندان، مهار و کم خطر شدنی می‌خواند. نوع دوم را از راه مبارزه برای از بین بردن حکومت‌های غیر اسلامی و ضد دینی در کشورهای اسلامی قابل کنترل و حذف می‌دانست. قوی‌ترین دردهای ایشان در سطح مجامع و کشورهای اسلامی این بود که «جهان یک میلیاردي اسلام، تحمل بیش از چهل کشور موجود را ندارد... و این تقسیمات فعلی ملعبه دشمنان است». ایشان راه‌حلی برای رفع این معضل پیشنهاد می‌داد مبنی بر اینکه «جهان اسلام باید حداقل دارای پنج و یا شش کشور بزرگ با حکومت‌های اسلامی باشد. همه کشورهای کوچک فعلی در همین چند واحد بزرگ ادغام شوند تا مسلمانان به خوشبختی خود برسند (محسنی، ۱۳۸۶: ۳۴).

سپس اثرات مخرب تعدد و تشتت دولت‌های فعلی جهان اسلام را برمی‌شمارد (ر.ک. همان، ۳۵-۵۶) که بسیار دردمندانه و زجرآور است و همه هم بر اساس دسیسه‌ها و افکار شوم دشمنان بر جهان اسلام تحمیل شده است.

بر اساس تقسیم‌بندی امیل دورکیم که همبستگی را دو نوع مکانیکی (سنتی) و ارگانیکی می‌داند، می‌توان همبستگی اسلامی را در نوع اول این دسته‌بندی قرار داد. «همبستگی مکانیکی یا سنتی در جامعه‌ای رخ می‌دهد که افکار و گرایش‌های مشترک اعضای آن جامعه از نظر کمیت و شدت، از افکار و گرایش‌های شخصی اعضای آن بیشتر است؛ یعنی حداقل تفاوت‌های فردی وجود داشته باشد و اعضای جامعه از نظر دل‌بستگی به خیر همگانی، بسیار همسان با یکدیگر باشند. این نوع همبستگی زمانی به اوج خود می‌رسد که وجدان فردی یکایک اعضای جامعه منطبق با وجدان جمعی پرورش یابد» (کوزر، ۱۳۷۳: ۱۹۰). وجوه ملی و دینی اشتراک همبستگی در میان ملت افغانستان، خیلی بیشتر از وجوه افتراق یا گرایش‌های شخصی و مذهبی است. پس با داوری عقل و وجدان و اخلاق، ایجاد همبستگی در میان ملت افغانستان کار سختی نیست.



۹-۳. تعلیم و تربیت مشترک

آیت‌الله محسنی بر این باور بود که شیعه و سنی در اصول عقاید و اصول شریعت با هم متفق‌اند و تنها در فروع عقاید و برخی مسائل فقهی با هم اختلاف نظر دارند. ولی ما چگونه بتوانیم این اختلاف را در محدوده اختلاف نظری و عملی مهار و از نزاع و عداوت و تفرقه مسلمانان جلوگیری کنیم؟ ایشان پیشنهاد می‌کند که طلاب علوم دینی شیعه و سنی برنامه درسی واحدی داشته باشند تا حد امکان در مدارس مختلط درس بخوانند و دروس مشترک را با هم فراگیرند. علوم ادبی و منطق و فلسفه مربوط به مذهب نیست. پس می‌شود طرفین از کتاب‌های مشخصی در این علوم استفاده کنند (ر.ک. محسنی، ۱۴۱۲ق: ۱۶۸-۱۷۳) بر این اساس پیروان مذاهب با افکار و اندیشه همدیگر آشنا می‌شوند و به مرور زمان زمینه تعامل و تعاون فراهم می‌گردد.



نتیجه گیری

همبستگی اسلامی چون یکی از مصادیق اخلاق است، پس یک فضیلت است. عقل درک کننده فضیلت‌ها در حوزه «اخلاق نظری» و ترغیب کننده انسان برای عملیاتی کردن فضیلت‌ها است که در این صورت «اخلاق عملی» شکل می‌گیرد. براین اساس نقش عقلانیت در همبستگی اسلامی، درک کنندگی و تحلیل مفاد آن به عنوان یک فضیلت است و نقش اخلاق جذب کنندگی آن فضیلت به عنوان یکی از مصادیق خود است.

بر اساس آثار و اندیشه‌های آیت‌الله محسنی، اخلاق فقط در صورتی برای جوامع اسلامی کارآمدی دارد که اسلامی باشد نه مطلق. اسلامی بودن اخلاق از نظر ایشان، به معنای برخاستن از منبع دینی (قرآن و سنت) است که در این صورت برخی از فضایل اخلاقی مورد تأکید اندیشمندان غیر اسلامی نیز چون مورد تأیید قرآن و سنت است، در نظر آیت‌الله محسنی قابل پذیرش است. آیت‌الله محسنی روی اسلامی بودن اخلاق بسیار تأکید دارد؛ زیرا هدف آن را عبودیت و کمال معنوی یافتن انسان معرفی می‌کند. لذا جنبه نظری اخلاق را شناخت صحیح ملکات خوب و بد نفس و جنبه عملی آن را تلاش برای کسب فضایل و اجتناب از رذایل می‌داند. تعیین معیارهای صحیح اخلاقی، از نظر ایشان کار شرع و دین، و تشخیص و شناخت آن‌ها کار عقل است؛ یعنی عقل است که زیبایی‌ها و فضایل اخلاقی را درک می‌کند. براین اساس همبستگی و زیست مسالمت‌آمیز، برآیند خردورزی و تعقل است که به عنوان یک فضیلت پا در حوزه اخلاق می‌گذارد و بر این اساس، نقش عقلانیت و اخلاق در ایجاد و تحکیم و توسعه همبستگی، آشکار می‌شود.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، جمال‌الدین بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. (تحقیق: سید جمال‌الدین میردامادی). بیروت: دارالفکر-دارالصباح.
۲. انوری، حسن. (۱۳۸۲). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: نشر سخن.
۳. آوتویت، ویلیام و باتامور، تام. (۱۳۹۲). فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم. ترجمه‌ی حسن چاوشیان. تهران: نشر نی.
۴. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۷). همبستگی بین مذاهب اسلامی. (مجموعه مقالات). تهران: دانشگاه مذاهب اسلامی.
۵. بیرو، آلن. (۱۳۸۰). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروخانی. تهران: نشر کیهان.
۶. تودارو، مایکل. (۱۳۹۱). توسعه‌ی اقتصادی در جهان سوم. مترجم غلامعلی فرجادی. تهران: نشر کوهسار.
۷. الحسینی الافغانی، سید جمال‌الدین. (۱۴۲۱ق) العروة الوثقی. محمدعبد. اعداد و تقدیم هادی خسروشاهی. تهران: المجمع العالمی للتقريب.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب الفاظ القرآن. (تحقیق: صفوان عدنان داودی). دمشق/بیروت: دارالعلم/دارالشامیه.
۹. صادقی، هادی. (۱۳۸۶). عقلائیات ایمان. قم: کتاب طه.
۱۰. کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی. (۱۳۷۳). همبستگی اسلامی و دشمنان آن، کابل: حرکت اسلامی افغانستان.
۱۱. کوزر، لوئیس. (۱۳۷۳). زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی. ثلاثی. تهران: نشر علمی.
۱۲. مجتبی‌ی، جلال‌الدین. (۱۳۸۶)، ترجمه و گزینش علم اخلاق اسلامی. (گزیده‌ی جامع السعادات). تهران: حکمت.
۱۳. محسنی، محمد آصف. (۱۳۸۵). دین و زندگانی. کابل: بی‌نا.
۱۴. محسنی، محمد آصف. (۱۳۸۵). فواید دین در زندگانی. کابل: بی‌نا.
۱۵. محسنی، محمد آصف. (۱۳۸۶). تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل. قم: نشر ادیان.



۱۶. محسنی، محمد آصف. (۱۴۱۲ق). تصویری از حکومت اسلامی در افغانستان. بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. محسنی، محمد آصف. (۱۴۳۴ق). عاشورا و اهمیت دین. کابل: رسالات.
۱۸. محسنی، محمد آصف. (بی تا الف)، روش جدید اخلاق اسلامی. کابل: حوزه‌ی علمیه خاتم النبیین (ص).
۱۹. محسنی، محمد آصف. (بی تا ب) روابط انسان، تهران: کمیسیون فرهنگی حرکت اسلامی افغانستان.
۲۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه‌ی آثار شهید مطهری. ج ۳ و ج ۲۵. تهران: صدرا.
۲۱. معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی معین. تهران: نشر آدنا.
۲۲. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۱). راهی به رهایی. تهران: نگاه معاصر.
۲۳. نراقی، محمد مهدی. (بی تا). جامع السعادات، بیروت: نشر اعلمی. چ ۴.





راهکارهای قرآنی برای پیش‌گیری از بروز اختلافات اجتماعی

سید خلیل کوهی^۱

چکیده

قرآن کتابی است که راهنمای جوامع انسانی را از نظر دینی به عهده دارد؛ بر علاوه، این کتاب راهنمای خوبی برای حل معضلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز است. این کتاب راهنمایی‌های کوتاه و اشاره‌گونه به حل بسیاری از معضلات که دامن‌گیر بشریت و مخصوصاً اجتماع اسلامی است داشته است. مطالعه‌ی این کتاب مقدس این فرصت را می‌دهد که از روشنایی راهنمایی آن برای بهره بردن در حل معضلات استفاده‌ی اعظمی شود. یکی از معضلات اجتماعی امروزی بشریت اختلافات اجتماعی است. این معضل جامعه‌ی اسلامی را پیش‌تر از پیش مورد آزار و اذیت قرار داده است. امروزه بشر مسلمان در تنگنای معضل اجتماعی اختلافات گرفتار شده و درصدد یافتن راه‌حلی برای دور شدن از این مشکل بنیان بر افکن شده است. قرآن در این رابطه به کمک انسان مسلمان شتافته راهکارهای را برای اجتماع اسلامی توصیه کرده است. راهکارهای قرآنی می‌تواند زمینه را برای پیش‌گیری و وقایه از بروز اختلافات

^۱استاد دانشگاه بامیان

اجتماعی مهیا ساخته و یک جامعه‌ی مرفه و بدون اختلاف را تربیت کند. قرآن برای ختم افتخارهای واهی که منشأ اولیه‌ی اختلافات اجتماعی است همه‌ی انسان‌ها را از یک پدر و مادر معرفی کرده، بر علاوه اخوت ایمانی را نیز در بین جوامع باهم برابر اسلامی نهادینه ساخته است. قرآن پیامدهای اختلاف را برای بشریت واضح ساخته و آن‌ها را برای تفاهم در چارچوب اشتراکات اعتقادی فراخواند، مسلمانان را دعوت می‌کند که در انجام امورات نیک باهم دیگر همکاری داشته باشند، نه این‌که باهم کار مضری انجام دهند. میانه‌روی در رفتار، الزام وجوهات مالی، تشویق به گفتار نیکو و رفتار نیک، از دیگر راهکارهای قرآن برای جلوگیری از بروز فتنه و اختلافات است که قرآن به آن اشاره کرده است. عفو و بخشش دیگران در زمانی که اشتباهی در اجتماع از آنان سرزده است، برقراری ارتباط نیک با خویشاوندان، آموختن دانش، توبه و استغفار زمانی که فردی مرتکب اشتباه شده است و درنهایت نظارت از اجتماع توسط یک مجموعه‌ای متخصص به صورت امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین راهکارهای ایجابی قرآن برای پیش‌گیری از اختلافات است. به علاوه راهکارهای دیگری نیز توسط قرآن برای پیش‌گیری از اختلافات اجتماعی در نظر گرفته شده است. این راهکارها شامل دوری از گمان بد، غیبت، تجسس، تهمت، اسم بد گذاشتن، ندانسته حرف زدن، عمل نکردن به گفته‌ها، ظلم کردن، بی‌عدالتی و سایر صفاتی است که جامعه را به آشوب می‌کشاند.

واژگان کلیدی: قرآن، راهکار، پیش‌گیری، اختلاف



مقدمه

قرآن کتاب مقدس و آسمانی اسلام در هر موردی راهنمای انسان‌ها بوده است. این کتاب در بخش دینی هر آنچه برای راهنمای بشر لازم است را برای بشریت به ارمغان آورده، در مورد سایر امور همانند علم تجربی، سیاست، مدیریت و راه‌های جلوگیری از اختلافات و ... نیز بشر را راهنمایی‌های درخور توجه کرده است (کوهی، ۱۳۹۷: ۱۵).

قرآن خودش را هادی معرفی کرده می‌گوید: «همانا این کتاب به استوارترین راه هدایت می‌کند» (۹ اسراء) پس بهترین راه تربیت و تهذیب افراد و متقن‌ترین شیوه‌ی حفظ و کنترل جامعه از کج‌روی‌ها، بهره‌گیری از قرآن کریم است؛ زیرا فقط قرآن است که به استوارترین راه هدایت می‌کند.

از آنجایی که همه‌ی انسان‌ها خواهان آرامش خاطر و دوری از نگرانی‌های روحی و افسردگی روانی هستند، این موارد نیز به علت اختلافات درونی اجتماع، عدم برقراری عدالت، زورگویی‌ها و قلدری‌ها شکسته می‌شود؛ بنابراین قرآن راهکارهای را برای پیش‌گیری از اختلافات اجتماعی در نظر گرفته است که در روشنی آن معضلات اجتماعی حل و جامعه به طرف رشد و ترقی با زیستن در یک محیط کاملاً امن و برادروار فراهم می‌شود (کوهی، ۱۵۹۵: ۶۰). این نوشته با استفاده از آیات قرآن کریم شیوه‌های مقابله با کج‌روی و درمان آن را در جامعه به بررسی گرفته است، به دست می‌آید که سیاست‌های کنترلی در مقابله با انحرافات اجتماعی، تنها بخشی از معارف بلند دین اسلام است. راه‌یابی به درک ویژگی‌ها و شرایط سیاست‌های کنترلی که در عین مجازات و تنبیه مجرمان، اصلاح و بازپروری آن‌ها را هم مدنظر قرار می‌دهد، از دیگر خصوصیات این دین است. طبق آیات و روایات اسلامی، در انسان توانایی خیر و شر وجود دارد و این فرد است که باید مسیر خود را برگزیند.



مفاهیم

الف- راهکار. این واژه در فرهنگ‌های متفاوت زبان فارسی به معنای چاره‌کار، چاره‌اندیش، شیوه‌ی انجام کار به کار رفته است (معین، ۱۳۸۷: ج ۱، ذیل واژه راهکار). در اصطلاح عبارت از فرایند تصمیم‌گیری در مورد یک راهکار برای رسیدن به یک هدف مشخص است.

ب- پیش‌گیری. این واژه از لحاظ لغوی به معنای جلوگیری و دفع آمده است. پیش‌گیری کردن به معنای مانع‌شدن است. پیش‌گیری امروزه در معنای پیش‌بینی کردن یا آگاه کردن و هشدار دادن به کار می‌رود، در اصطلاح آنچه در ابتدا از این واژه برداشت می‌شده، به‌کارگیری اقدامات و تدابیر به‌منظور ممانعت از ارتکاب چیزی ناپسند توسط مجریان یا سایر افراد جامعه و جوامع بشری است (ابرندآبادی، ۱۳۸۷: ۱۳۵).

ج- اختلاف. این واژه در لغت به معنای ناسازگاری، دوگانگی، ناجور بودن، دگرمانی، ناسازی، ناهم‌تایی، ناهمسانی، ناهمگونی، نایکسانی به کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه اختلاف). در اصطلاح عدم موافقت در رأی، عقیده و ناسازگاری را گویند.

عوامل اختلافات

خداوند انسان‌ها را از نظر رنگ پوست، قد، وزن، قدرت و سایر خصوصیات فیزیکی و روحی با اشکال متفاوتی خلق کرده است. نمی‌توان دو انسان متفاوت را پیدا کرد که از نظر خصوصیات فیزیکی کاملاً شبیه یکدیگر باشند. همان‌طور که انسان‌ها از نظر فیزیکی و روحی متفاوت هستند، واکنش آن‌ها نسبت به حوادثی که در اطراف آن‌ها اتفاق می‌افتد نیز متفاوت است. بر اساس فطرت انسانی، دو انسان متفاوت نمی‌توانند در مقابل حادثه‌ای واحد واکنش واحدی از خود نشان دهند. به‌ویژه اگر این مسائل، موضوعات فلسفی و یا دینی عمیق و پیچیده‌ای باشد، اختلاف نظرها بیش‌تر



مشهود خواهد بود. پس تفاوت و اختلاف نظر بین انسان‌ها، کاملاً عادی و فطری است. اسلام اختلاف نظرهای فکری بین انسان‌ها را معقول و منطقی ارزیابی کرده و این امر را نتیجه‌ی طبیعی آزادی عقیده و فکر می‌داند. به این جهت خداوند، انسان‌ها را به‌عنوان امتی واحد که از نظر ایمان، عمل، افکار و اندیشه‌ها مشابه باشند، خلق نکرده است. این اختلافات و تفاوت‌ها تا زمانی که در فلسفه‌ی وجودی امت خللی وارد نکند و باعث وارد آمدن صدمه‌ی مادی و معنوی بر آن نگردد، همیشه سبب به وجود آمدن نتایجی به نفع انسانیت شده است؛ ولی با این هم دین به اختلافات اساسی بین مسلمان‌ها اجازه نمی‌دهد (مغنیه، ۱۳۷۸: ۳/ ۷۵۴).

قرآن برای عبرت مؤمنان و جلوگیری آن‌ها از افتادن در منجلاّب اختلافات، به ذکر اختلافات قوم‌های پیشین پرداخته و یادآوری می‌کند که در نتیجه‌ی این اختلافات با چه بلاها و مصیبت‌های بزرگی رو به رو شدند. بر این اساس آیاتی از قرآن و احادیث نبوی، مسلمانان را دعوت به اتحاد و برابری می‌کند؛ اما در این‌که همه‌ی انسان‌ها در موردی خاص درست مانند همدیگر بیانداشته‌اند، غیرممکن است. این آزادی اندیشه تا زمانی که با روح قرآن و سنت مغایرتی نداشته باشد، در اتحاد و برابری امت واحد اسلامی خللی وارد نیاورد، معقول و منطقی است. چنانچه در زمان حیات، نبی اکرم اوامر و دستورات الهی را به مسلمانان می‌رساند و اختلافات فکری و برداشتی که بین مسلمانان ایجاد می‌شد را نیز حل و فصل نموده صحابه نیز برای حل اختلافات نزد حضرتش مراجعه می‌کردند (نساء/ ۵۹)؛ ولی پس از وفات حضرت پیامبر، صحابه مجبور شدند تا اختلاف نظرهایی را که بر سر مسائل مختلف اسلامی داشتند، بر اساس قرآن و سنت پیامبر بین خود حل نمایند. صحابه با وجودی که موارد اختلاف بین خود را با مراجعه به قرآن و سنت حل می‌کردند؛ اما در عین حال در برخی موارد بین آن‌ها اختلاف نظر به وجود می‌آمد. این امر نتیجه‌ی طبیعت و فطرت متفاوت آن‌ها بود. اختلاف نظرهای به وجود آمده بین آن‌ها در آن دوره تا به امروز ادامه یافت و پایه‌ی اصلی اختلافات مذهبی امروز را به وجود آورده است.



پس می‌توان گفت که وجود اختلافات در بین انسان‌ها از نظر فکری و رفتاری طبیعی است، این اختلافات تا زمانی که میان دینی را نشانه نگرفته است معقول و منطقی است؛ ولی زمانی که باعث ضرر به باورهای عقیدتی اسلام، اساس اجتماع اسلامی و اختلافاتی که منجر به درگیری و خشونت شود از دیدگاه قرآن مردود و غیرقابل قبول است (اکبری، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۳). با توجه به پذیرش طبیعی اختلافات و خطرناک بودن اختلاف در اصول و اساسات دینی، قرآن یکسری راهکارهای را جهت مهار اختلافات بنیان‌کن اجتماعی و عقیدتی مطرح کرده است که در ذیل به آن پرداخته خواهد شد.

راهکارهای قرآن در پیش‌گیری از اختلافات

قرآن برای مهار فتنه‌ی بنیان‌برانداز، اختلافات عقیدتی و اجتماعی راهکارهای را به صورت سلبی و ایجابی در نظر گرفته است. در بخش نخست به دستورات ایجابی قرآن که زمینه را برای پیش‌گیری از منازعات و اختلافات اجتماعی مهیا ساخته است اشاره نموده در قدم دوم به بیان مناسبات منفی و نهی قرآن از دست زدن به علل و عواملی که اگر انجام شود باعث اختلاف در جامعه خواهد شد پرداخته می‌شود.

الف- دستورات ایجابی قرآن

۱. یادآوری سرنوشت و جد مشترک انسانی

قرآن در آیات متعددی انسان‌ها را فرزندان یک پدر و مادر و از یک نفس واحد دانسته است؛ چنانچه یادآوری می‌کند: «ای مردم بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همه‌ی شمارا از یک تن بیافرید و هم از آن جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن برانگیخت و بترسید از آن خدایی که به نام او از یکدیگر مسألت و درخواست می‌کنید خدا را در نظر آرید و درباره ارحام کوتاهی نکنید که همانا خدا مراقب اعمال شما است» (نساء/ ۱) آیه‌ی نود و هشت سوره‌ی انعام، یک صد و هشتاد و نه سوره‌ی اعراف و ششم سوره زمر نیز موضوع



خلقت انسان‌ها از جد مشترک (نفس واحده) را مطرح کرده است. مراد از نفس واحده و زوج او که انسان‌ها از آن‌ها به وجود آمده است، آدم و حوا است که پدر و مادر نسل انسان است، طوری که از ظاهر قرآن کریم برمی‌آید همه‌ی افراد نوع انسان به این دو تن منتهی می‌شوند (طبری، ۱۴۲۰: ۷/ ۵۱۴) همچنان از آیات زیر همین معنا بر می‌آید «همه‌ی شمارا از یک نفس خلق کرد، نفسی که پس از خلقتش همسرش از او خلق شد» (زمر/۶) و «ای فرزندان آدم زنهار که شیطان شما را نفریبد همچنان‌که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد» (اعراف/۲۷) و «اگر مرگ مرا تا روز قیامت تأخیر بیندازی، نسل آدم را جز افرادی انگشت‌شمار گمراه خواهم کرد» (اسراء/ ۶۲) آیات فوق می‌خواهد مردمی که در اصل انسانیت و در حقیقت بشریت با هم متحدند و در این حقیقت بین زن و مرد، صغیر و کبیر، ضعیف و نیرومند فرقی نیست، دعوت کند تا مردم درباره‌ی خویش به این بی‌تفاوتی پی ببرند تا دیگر مرد به زن و کبیر به صغیر ظلم نکند و با ظلم خود مجتمعی را که خداوند آنان را به داشتن آن اجتماع هدایت نموده آلوده نسازد، اجتماعی که به‌منظور تتمیم سعادتشان و با احکام و قوانین نجات‌بخش تشکیل شده، مجتمعی که خداوند آنان را به تأسیس آن ملهم نمود تا راه زندگی‌شان را هموار و آسان کند همچنین هستی و بقای فرد فرد و مجموع‌شان را حفظ فرماید (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/ ۲۱۴).

در آیه‌ای دیگری بیان کرده است «ای مردم، ما همه‌ی شمارا نخست از مرد و زنی آفریدیم و آنگاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید» (حجرات/ ۱۳) بیانگر این مطلب است که شما افراد بشر از این جهت که هر یک متولد از پدری و مادری هستید هیچ فرقی ندارید، تفاوت‌ها زمانی آشکار می‌شود که تقوا داشته باشید. ای فرزندان بشر شما از اصل واحد (مرد وزن) به وجود آمده‌اید. پس نباید تفاخر به پدران و اجدادتان داشته باشید و به حسب و نسبتان نباید افتخار کنید، همگی شما از آدم و آدم از خاک خلقت شده است، شما را قبیله قبیله و قوم قوم گردانیدیم تا برای تان آدرسی شود و با آن بتوانید با یکدیگر معرفت



حاصل کنید، نه این که به همان علت به اختلاف و تفرقه دامن زنید. اگر افتخار به پدران و اجداد اعتبار شرعی و عرفی می داشت، ازدواج بین اصیل اصطلاحی و غیر اصیل را جایز نمی دانست (صابونی، ۱۴۲۱: ۳/ ۲۱۹).

قرآن خواسته است با طرح جد و آبای مشترک انسانی جهانیان را به این واقعیت که همه از نظر خصوصیات انسانی یکسان اند و تفاوتی با یکدیگر ندارند، سفید، سیاه، زرد و سرخ همه از ارزش برابر برخوردار هستند، آشنا ساخته، بسیاری از اختلافات را که ریشه در قوم، سمت، جهت، رنگ پوست و برتری طلبی های قومی دارد ریشه کن سازد.

۲. اخوت اسلامی

قرآن کریم برای جلوگیری از امتیاز طلبی ها و پیش گیری از اختلافات اجتماعی اخوت دینی را برقرار ساخته و در یک بیان رسا می فرماید «مؤمنان با همدیگر برادر هستند، پس بین برادران تان صلح کنید» (حجرات / ۱۰). به این جهت مؤمنان با همدیگر برادر هستند که به اصل واحد ایمان نسبت دارند، در این بخش ایمان اساس اخوت در نظر گرفته و دارندگان آن داخل چارچوب حقوقی همانند، چارچوب حقوقی اخوت واقعی می شوند، پس ایمان خونی همانند خون نسب می شود که در بدن برادران جریان دارد. روایات فراوانی در کتب حدیثی فریقین در این مورد نیز آمده است (مراغی، بی تا: ۲۶ / ۱۳۱). در بخش دوم آیه ی فوق مسلمانان ملزم شده اند که بین برادران مؤمنشان که در حال اختلاف و نزاع هستند، صلح برقرار نمایند. در حقیقت قرآن با طرح این موضوع از یک طرف خواسته است، برادری ایمانی را در جامعه ی اسلامی نهاده سازد تا از این طریق از بروز اختلافات پیش گیری شود، اگر با توجه به اصل برادری دینی باز هم گروهی و فردی از مؤمنان با همدیگر نزاع کنند، دیگران ملزم هستند بین آن ها صلح و سازش را برقرار نمایند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۴/ ۱۰۲).



۳. خاطر نشان کردن پیامد تفرقه و اختلاف

قرآن به علاوه‌ی این که در آیات متعددی سرنوشت ملت‌های قبلی را که به واسطه نفاق و اختلاف دچار نابودی شدند و نتوانستند از زندگی که خداوند به آن‌ها بخشیده بود به صورت عادی در نتیجه‌ی تفرقه و اختلافات برخوردار شوند (سمرقندی، بی تا: ۲/ ۲۳۶) در آیه‌ای از قرآن مسلمانان را به پیروی از خدا و پیامبر امر کرده و پیامد اختلاف و تفرقه را برای آن‌ها گوشزد کرده است: «با هم کشمکش مکنید که شکست خواهید خورد و نیرویتان از بین خواهد رفت» (انفال/ ۴۶) این آیه، از روی اشارت، مسلمانان را به موافقت امر می‌فرماید که موافقت اصل دین است و مخالفت مایه‌ی ضلالت، چنان که در دین و عقیده موافقت واجب است، در رأی و عزیمت هم واجب است (مبیدی، ۱۳۵۲: ۱/ ۳۸۲). در آیه‌ی فوق به صورت واضح به پیامد شکننده‌ی اختلاف و تفرقه در صفوف اجتماع اسلامی چه در زمان رویاروی با دشمنان و چه در دوران زیستن باهمی در اجتماع اشاره داشته و بیان می‌نماید که با یکدیگر ستیز و نزاع نکنید؛ اختلاف میان صفوف یک امت و یا گروه جنگجو باعث نابودی توان رزمی می‌شود و دشمن به راحتی بر آن‌ها غلبه می‌کند. به این دلیل می‌فرماید: اگر چنین کنید سست می‌شوید و توان و صولت شما از بین می‌رود (جعفری، بی تا: ۴/ ۳۸۰)

پس اگر ملتی بخواهد به صورت یک ملت مترقی، پیشرو در عرصه‌ی ملی و بین‌المللی بروز و ظهور کند، نباید دچار اختلافات و تفرقه شود؛ زیرا تفرقه بنیان‌های اجتماع را از درون پوسانده زمینه را برای فروپاشی آن مهیا می‌سازد.

۴. دعوت به تفاهم در چارچوب اشتراکات

قرآن پیروان سایر ادیان الهی اعم از یهود و نصارا را به تفاهم و هم‌اندیشی مشترک دعوت کرده و گزینه‌ی مناسب برای شروع به تقریب ادیان و مذاهب یادشده



اشتراکات عقیدتی را در نظر گرفته است؛ چنانچه می‌فرماید: «بگو: ای اهل کتاب، به سراغ عقیده‌ای بیایید که میان ما و شما یکسان است، این که جز خدای یگانه را نپرستیم و هیچ چیز را با وی شریک ندانیم و هیچ یک از ما، دیگری را بجای خدا ارباب نگیرد. پس اگر روی گردانیدند بگویید: گواه باشید که ما مسلمانیم» (آل عمران/ ۶۴) خطاب بسیار مهمی به اهل کتاب از یهود و نصارا است و طی آن پیروان تورات و انجیل به سوی یک مطلب اساسی دعوت می‌شوند و از آن‌ها خواسته می‌شود که به مشترکات ادیان آسمانی از جمله اسلام سر تعظیم فرود آرند و لااقل به عقایدی که هر سه دین یهود، نصارا و اسلام به آن دعوت می‌کنند، تسلیم شوند و در مقابل صفوف مشرکان و دهری‌ها و مخالفان ادیان، صف واحدی تشکیل دهند و گرداگرد مرکزیت توحید و خداشناسی که اساس و پایه‌ی هر سه دین را تشکیل می‌دهد، دورهم جمع‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۵۹۴).

آیه‌ی فوق از اهل کتاب می‌خواهد بیایید، بر سخنی که مورد قبول همه شما و ماست گرد هم آییم و آن این که جز خدا را نپرستیم و به او شریک و انبازی قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را در مقابل خدا برای خود ارباب اخذ نکنیم. اکنون که شما و ما به توحید و خداشناسی معتقد هستیم. پس بیایید آن را از مسیر خود منحرف نسازیم و بر آن پیرایه‌هایی نبندیم و واقعاً خداشناس باشیم و افراد دیگر را در مقابل خدا قرار ندهیم، قداست و مقام خدایی بر آن‌ها قائل نشویم این سخن اشاره به کار زشت نصارا در اعتقاد به تثلیث و دادن مقام الوهیت به حضرت مسیح و نیز اشاره به عقیده‌ی باطل یهود درباره‌ی عزیر است. یهود و نصارا با این عقیده، از جاده‌ی اصلی توحید منحرف شده بودند و بعضی از افراد بشر را در حدّ خدایی قرار داده بودند و آن‌ها را می‌پرستیدند. هرچند که خودشان به آن اعتراف نداشتند و خود را خداشناس می‌دانستند؛ ولی قداستی برای عزیر و مسیح و یا احبار و رهبان قائل بودند که در حدّ پرستیدن آن‌ها بود. ازاین‌رو، قرآن در این آیه‌ی انحراف آن‌ها را از مسیر توحید تذکر می‌دهد و از آن‌ها می‌خواهد که مسیر خود را



اصلاح کنند و جز خدا کس دیگری را نپرستند و بدین گونه با مسلمانان در صف توحید قرار گیرند و در برابر نیروهای شرک ایستادگی کنند و پرچم توحید را مقتدرانه به اهتزاز درآورند. قرآن در این آیه درس مهمی به مسلمانان می‌دهد و آن این که مسلمانان باید با دیگران روی اهداف مشترک اتحاد داشته باشند و با ایجاد وحدت میان صفوف موحدان، نیرو و توان خود را در برابر مشرکان و مخالفان ادیان، تقویت نمایند و خطر آن‌ها را به حداقل برسانند. در پایان آیه، خاطرنشان می‌سازد که اگر یهود و نصارا از این دعوت روی گردان شدند و حاضر به چنین اتحادی میان پیروان ادیان توحیدی نشدند و به آنان بگویید که شاهد باشید که ما تسلیم هستیم (جعفری، بی تا: ۲/ ۱۵۰ - ۱۵۱).

۵. اعتصام به حبل الله و تعاون در کارهای نیک

حبل الله یا همان ریسمان الهی (قرآن و دین) یکی دیگر از راهکارهای جلوگیری از اختلافات و تعارضات اجتماعی است. قرآن در این آیه «و همگی چنگ به ریسمان خدا بزنید و از هم پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خویشان به یادآورید، آنگاه که دشمن یکدیگر بودید و دل‌هایتان را به هم الفت بخشید تا در پرتو نعمتش برادر شدید و بر لبه‌ی پرتگاهی از آتش بودید تا شمارا از آن برهانید» (آل عمران/ ۸۰۳) در این آیه آمده که از مؤمنان خواسته می‌شود که همگی به ریسمان الهی چنگ بزنند و آن را محور زندگی خود قرار بدهند و این کار را به‌طور دسته‌جمعی عملی سازند؛ یعنی پیرامون محور ریسمان الهی متحد گردند و از یکدیگر متفرق و پراکنده نشوند. منظور از ریسمان الهی قرآن و اسلام است که باید در جامعه‌ی اسلامی محور قرار بگیرند و عقد الفرید جمعیت مسلمانان باشند. همان‌گونه که بند تسبیح و یا گردن‌بند، دانه‌های تسبیح و یا مروارید را یکجا جمع می‌کند و آن‌ها را از پراکندگی نگه می‌دارد، در جامعه‌ی اسلامی نیز قرآن، اسلام و ایمان باید افراد را دور خود جمع کند. مسلم است جامعه‌ای که بر محور ایمان تشکیل شود، جامعه‌ای نیرومند

خواهد بود (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱/ ۴۲۱). در روشنی این آیه، ریسمان الهی وسیله‌ای است که می‌تواند اجتماع اسلامی را از تفرقه و اختلاف دور نگه‌داشته و همیشه در محور واحد متحد و منسجم نگهدارد.

بحث تعاون و همکاری در امور پسندیده و عدم همکاری در امورات ناپسند در آیه‌ی دوم سوره‌ی مائده تذکر رفته است طوری که می‌گوید «باید با یکدیگر در نیکوکاری و تقوا کمک کنید نه بر گناه و ستمکاری» مردم را به همکاری و اشتراک در کارهای نیک واداشته و از اشتراک و همکاری در کارهای بد و زشت بر حذر داشته است. در اینجا خداوند بندگان را امر می‌کند که یکدیگر را بر نیکی و تقوی یاری کنند و به آنچه خداوند امر کرد، عمل و از آنچه نهی کرده، خودداری کنند. همچنین باید از معاونت بر گناه، خودداری نمایند؛ یعنی به دشمنی و تجاوز از حدود خدا دست نیالایند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۶/ ۱۹۴). در این آیه مسلمانان را دستور داده است که در امورات پسندیده‌ی اجتماعی به تعاون و همکاری یکدیگر شتافته و نباید در امورات که اجتماع انسانی آسیب می‌رساند همکار هم باشند.

۶. میانه‌روی در رفتار و دوری از جهال

قرآن به پیروان اسلام میانه‌روی در رفتار، کردار، دوری و برخورد هوشیارانه با جهال و نادان‌ها را توصیه کرده است. این توصیه‌ی قرآن باعث می‌شود روزانه از صدها نزاع اجتماعی که ممکن است در بین آحاد افراد اجتماع رخ دهد جلوگیری شده و جامعه از گرفتار شدن در اختلافات گوناگون اجتماعی محفوظ ماند. قرآن می‌فرماید «و در راه رفتن میانه‌رو باش و صدایت را کوتاه کن؛ زیرا ناپسندترین صدا صدای خران است» (لقمان/ ۱۹) منظور از قصد در مشی، میانه‌روی در راه رفتن، یعنی میانه‌روی در برخوردهای اجتماعی و دوری از افراط و تفریط است؛ زیرا مطابق اندیشه‌ی اسلامی بهترین امور حد وسط است. منظور از قصد در راه رفتن، راه رفتنی است که در جهت اهداف صالح به‌سادگی و بدون تزلزل و انحراف به اهداف

خویش دست باید. یکی از مقاصد مشی اعتدالی این است که صدا را بدون بلند کردن فریاد یا زمزمه پایین بیاورند و بد در بین آن‌ها کسی است که حاجتی را فریاد بزند مگر آن‌که لازم باشد یا فصاحت داشته باشد؛ مثل این‌که منادی باشد یا تلاوت قرآن می‌کند، پس نیت صدا در گفتار و غیر آن این است که مخاطب بفهمد. پس به اندازه‌ی نیاز که گوش می‌شنود گفتار لازم است نه بیش‌تر و نه کم‌تر؛ یعنی اگر اندازه‌ی صدا بلند رفت نوعی حماقت را نشان می‌دهد و اگر پایین باشد که هیچ‌کسی آن را نشوند حماقت دیگر است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۳/۲۳).

قرآن در آیه‌ی فوق میانه‌روی در رفتار، گفتار و برخورد اجتماعی را طوری طرح کرده است که اگر این‌گونه مسائل رعایت نگردد، باعث برخورد اجتماعی و ایجاد تنش و منازعات بین افراد مختلف اجتماع شده و منازعات اجتماعی را گسترش می‌دهد. در آیه‌ی هجدهم سوره‌ی لقمان آمده است «و روی از آدمیان بر متاب و در زمین خودپسندانه راه مرو؛ زیرا خدا هیچ متکبر لاف‌زنی را دوست نمی‌دارد» (لقمان/ ۱۸) و سی‌وهفت سوره‌ی اسراء «و در زمین بسیار شادمانه گام مزن؛ زیرا که تو زمین را هرگز نتوانی شکافت و در درازی هرگز به کوهسار نتوانی رسید» (اسراء، ۳۷) نیز مطلب مشابه را بیان کرده و میانه‌روی در اجتماع را برای افراد مسلمان توصیه می‌نماید (جوزی، ۱۴۲۲: ۳/۴۳۲).

در آیه‌ی شصت و سوم سوره‌ی فرقان می‌فرماید: «و پرستندگان خدای رحمان همان کسانی‌اند که بر روی زمین آهسته و بی‌آزار راه می‌روند و چون نادانان در روی ایشان سخنی گویند آشتی‌جویانه سلام گویند» (فرقان/ ۶۳) به علاوه‌ی مشی معتدلانه، نحوه‌ی برخورد انسان‌های نیک‌اندیش با جهال و افراد لالایی نیز مطرح است، آن‌گونه که در متن اشاره شد، زمانی که افراد نیک‌اندیش با جهال مواجه می‌شوند، از در مسالمت پیش‌آمده موجب تنش و تشنج نمی‌شود؛ زیرا تنش اجتماعی به علاوه‌ی این‌که به سود هیچ‌کس نیست، قدر و ارزش انسانی که با جاهل درمی‌افتد را نیز به اندازه‌ی جاهل در



اجتماع پایین می‌آورد. به همین علت نه تنها اختلاف اجتماعی مذموم است بلکه ستیزه با افراد جاهل مذموم‌تر و ناپسندتر از آن است (قرطبی، ۱۳۸۴: ۱۳ / ۶۸).

۷. وجوهات مالی، انفاق و قرض‌الحسنه

یکی از مهم‌ترین راهکار قرآن برای پیش‌گیری از اختلافات اجتماعی نزدیک ساختن طبقات اجتماعی به همدیگر و درمان فقر و نداری اجتماعی با لزوم وجوهات مالی مانند زکات، خمس، صدقه و امر به نفاق است. فقر به‌عنوان یکی از مسائل اجتماعی اگر راه‌حلی برای زدودن آن در نظر گرفته نشود، در وقوع انحرافات و افزایش میزان آن به‌ویژه در زمینه‌ی جرائم زنان، اعتیاد و سرقت تأثیرگذار است. فقرا اگر راهی آبرومندانه برای تهیه‌ی مایحتاج زندگی نیابند، ممکن است دست به هر کاری بزنند تا خانواده و نزدیکانش از مزایای بخور و نمیر زندگی مستفید شوند. قرآن برای مهار تخلفات اجتماعی ناشی از فقر به‌علاوه‌ی این‌که وجوهاتی همانند زکات (بقره/ ۴۳) خمس (انفال/ ۴۱) و صدقات به شمول زکات فطره را که باعث نزدیک کردن طبقات مختلف اجتماعی و ایجاد درآمد برای افراد ضعیف و فقیر اجتماعی می‌شود تا مایحتاج زندگی خویش را تأمین نمایند، واجب کرده است، مسلمانان را نیز به انفاق برای مردم فقیر و صله‌ی رحم با خویشاوندان مأمور کرده است (نسفی، ۱۴۱۹: ۲ / ۱۵۲).

انفاق در قرآن از درجه‌ی والای برخوردار است تا جایی که می‌فرماید: «کسانی که اموالشان را در شب و روز و در نهان و آشکار انفاق می‌کنند، پاداش‌شان را نزد پروردگارشان دارند و نه بیمی برایشان هست و نه آنان اندوه خورند» (بقره/ ۲۴۷) و در آیه‌ی دیگری راه رسیدن به نیکوکاری را فقط انفاق در راه خدا می‌داند که بجز این راه، راهی دیگری در دسترس نیست. «هرگز به نیکوکاری نرسید مگر آنگاه که از آنچه دوست می‌دارید انفاق کنید و هر چیزی که انفاق کنید، بی‌گمان خدا به آن داناست» (آل عمران/ ۹۲). یکی دیگری از نکات مثبت فقرزدایی و راه پیش‌گیری از



تعارضات توصیه‌ی قرآن به قرض‌الحسنه؛ یعنی قرض بدون سود است که اجر و پاداش زیادی نیز برای آن ذکر شده تا جایی که قرض‌الحسنه چندین برابر پاداش در نظر گرفته شده و حتی آن را قرض بر خداوند خوانده است (ابن کثیر، ۱۴۲۰: ۸/ ۲۲)).

قرآن کریم در آیه‌ای به این موضوع اشاره کرده می‌فرماید «کیست که خدا را وامی نیکو دهد و خدا وام او را به برابره‌ای بسیار، افزون کند. خداست که تنگی آرد و گشایش دهد و به سوی او بازگشت می‌کنید» (بقره/ ۲۴۵).

با توجه به تأکیدات اسلام به حل معضلات اقتصادی در اجتماع و لزوم پرداخت وجوهات مختلف مالی و تأکید پیرامون انفاق در راه خدا و پرداخت قرض‌الحسنه، توصیه شده به ثروتمندان و طبقه‌ی مرفه اجتماعی، زمینه‌ی بسیاری از اختلافات اجتماعی که ناشی از فقر اقتصادی و ایجابات ما یحتاج زندگی است را بسته است.

۸. حذف معیارهای برتری واهی و نهادینه کردن تقوا، ایمان و علم

قرآن افتخارات عرب جاهلی را که عبارت از انتساب به خون، خانواده، مکان، نژاد و قبیله بود با معیارهای دیگری همانند تقوا، ایمان و علم عوض و این سه اصل اساسی را به حیث معیار برتری فردی بر افراد دیگر برگزیده است. تغییر معیارهای واهی که راه رسیدن به آن از خشونت و نزاع می‌گذشت به معیارهای ارزشی که راهی به طرف سعادت و زندگی مسالمت‌آمیز است، باعث کاهش اختلافات اجتماعی شده و زمینه را برای رسیدن بشر به سعادت ابدی و دوری از تفرقه و اختلاف فراهم ساخته است. تقوا تسلط بر نفس و مهار آن در انگیزه‌ی نفسانی حرص، حسد، بخل و آز است. ایمان نیز یک معیار کاملاً ارزشی و انسانی است، در قرآن اکثر موارد کلمه‌ی ایمان در کنار عمل صالح به کار گرفته شده است؛ یعنی ایمان در کنار عمل خوب و شایسته است. اگر ایمان را یک نهال و درخت بدانیم، «عمل» میوه و ثمره‌ی آن است (کوهی، ۱۳۹۴: ۲۲).



تشویق به انجام کارهای نیک

یکی از اهداف قرآن هدایت مردم به راه نیک و رستگاری اجتماعی است. این کتاب دستورات فراوانی دارد تا جامعه‌ی بشری را در زندگی اجتماعی‌شان راهنمایی نموده و جامعه‌ای عاری از مشکلات ببار آورد. یکی از این دستورات قرآنی تشویق مردم به انجام کارهای نیک است که در ذیل به بخش‌های از دستورات قرآن در رابطه به انجام عمل نیک اشاره می‌شود:

الف- اکرام پدر، مادر و ایتام: قرآن در آیات فراوانی به انسان‌ها امر کرده است که به پدر و مادرشان احترام نهاده و ایتام را اکرام کنند؛ چنانچه آیات هشتاد و سوم سوره‌ی بقره، صد و پنجاه و یک انعام و بیست سوم سوره اسراء و پانزدهم سوره احقاف درباره‌ی نیکی به پدر و مادر مطالبی را بیان داشته و آیاتی از جمله پانزدهم سوره بلد درباره‌ی نیکی و اطعام یتیم به مسلمانان گوشزد کرده است.

ب- مشورت کردن در کارها: مسلمانان به انجام مشورت در امورات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مأمور شده است. آیاتی از قرآن درباره‌ی مشورت مطالبی را به بشریت گوشزد کرده و از جمله آیات همچون صد و پنجاه و نه آل عمران و بیست سوم شورا مستقیماً پیامبر را به مشورت کردن با مسلمانان دستور داده است. طرف مشورت نیز باید عامه‌ی جوامع اسلامی باشد، حتا کسانی که در جنگ احد دستورات پیامبر را نپذیرفتند و از رفتن به جنگ به سرکردگی عبدالله بن ابی مخالفت کردند که در نتیجه به تعداد هفتاد نفر به شمول حمزه عموی پیامبر اسلام شهید شد، نیز باید در مشاوره‌ی مسلمانان سهیم بوده و در امورات اجتماعی حرفشان شنیده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸۶/۴).

ج- رعایت ادب در سخن: قرآن مسلمانان را ملزم کرده است که سخنان نیک گفته و با سخنان خود باعث نشوند که اختلافاتی در جامعه رونما گردد. در آیه‌ی پنجاه و سوم سوره‌ی اسراء می‌فرماید: «و بندگانم را بگو که همیشه سخن بهتر را بر

زبان آرند که شیطان بسیار شود به یک کلمه‌ی زشت میان آنان دشمنی و فساد برانگیزد؛ زیرا دشمنی شیطان با آدمیان واضح و آشکار است» در آیه‌ای دیگری نیز مطلب مشابه را مطرح نموده می‌فرماید: «هرگاه شما را تحیت و سلامی گفتند، شما نیز باید به تحیت و سلامی بهتر از آن یا مانند آن پاسخ دهید که خدا به حساب هر چیزی کاملاً خواهد رسید» (نساء / ۸۶) قرآن مسلمانان را ملزم کرده است تا در اجتماع از سخنان نیک کار گرفته و زمینه را برای دخالت شیطان و نزاع اجتماعی مهیا نسازد، در بسا موارد دیده‌شده است که سخن ناسنجیده باعث نزاع شده و سرانجام فتنه و آشوبی از آن درگرفته است که جمعی از انسان‌ها متأثر شده‌اند. سلام نیز که خود به معنای صلح، امنیت و سلامت است در آیاتی تأکید شده است که در برخورد با افراد از آن استفاده شود (کوهی، ۱۳۹۵: ۵۳).

د- ایستادگی در برابر ظالم: یکی دیگر از دستورات سرنوشت‌ساز اسلام که در قرآن مطرح شده است تشویق مسلمانان به ایستادگی و مقاومت در برابر ظلم ظالم است. از آنجا که از دیدگاه اسلام مسلمانان باهم برادر و برابر هستند. اگر به یکی ظلم شود در حقیقت به همه ظلم شده و ظلم در جامعه نهادینه خواهد شد (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵ / ۱۶۵) به این لحاظ دستور داده است در برابر ظالم مظلوم را یاری رسانده و حق مظلوم را از ظالم بگیرند «و کسانی که هرگاه ستمی به آن‌ها رسد، تسلیم ظلم نمی‌شوند و یاری می‌طلبند» (شوری / ۳۹) جلوگیری از ظلم مطابق فرمایش قرآن بر اجتماع اسلامی واجب است؛ چنانچه خداوند در قرآن می‌فرماید «اگر کسی در راه دین از شما کمک خواست، بر شما واجب است که به وی کمک کنید» (انفال / ۷۲).

۹. عفو و بخشش، ذکر و استغفار

عفو و بخشش و درگذشتن از خطاهای افراد، راه‌حلی برای پیش‌گیری از منازعات و زمینه‌ای برای زیستن مسالمت‌آمیز اجتماعی است. قرآن در آیات متعددی مردم را به عفو و بخشش دعوت و ثمره‌ی این اصل مهم اجتماعی را مطرح کرده



است. در آیه‌ی عفو کنندگان را محسن خطاب کرده و پاداش نیک الهی را برای آنان پیش‌بینی کرده است. معنای اصلی عفو، گذشت و صرف‌نظر کردن است که چشم‌پوشی از گناه تلقی می‌شود؛ ولی در مواردی معنای گذشت بزرگوارانه از حقوق مادی را هم افاده می‌کند؛ مانند گذشت از مهریه که در آیه‌ی ۲۳۷ سوره‌ی بقره مطرح شده آمد است (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۸۶/۱).

مصدق نادیده گرفتن و به فراموشی سپردن اموری که باید از آن‌ها عبرت گرفته شود را در آیه‌ی ۹۶ سوره‌ی اعراف بیان کرده است. عفو که قرآن مطرح می‌کند، از کسی سر می‌زند که وابستگی تام به نیروی تقوا داشته باشد؛ زیرا باوجود که راه‌حل اساسی برای پیش‌گیری از منازعات اجتماعی است؛ ولی صرف‌نظر کردن از لغزش‌های دیگران، گذشتن از قصاص و ... بدون داشتن نیروی تقوا امکان‌پذیر نخواهد بود. قرآن برای کسانی که اشتباهی را مرتکب شده و اکنون در پی جبران آن است توبه و استغفار را توصیه می‌کند. توبه می‌تواند زمینه را برای برگشت به دامن اجتماع مهیا ساخته و استغفار زمینه‌ساز بازگشت فرد به اجر و پاداش اخروی و دنیوی است. این دو گزینه می‌تواند فردی که مدتی به واسطه انجام کارهای ناروا از اجتماع رانده شده‌اند را برگردانده و در کنار سایر مسلمانان زمینه‌ی برخورداری از زیست سالم در اجتماع انسانی را مساعد سازد؛ چنانچه در آیه‌ی صد و سی و پنج سوره‌ی آل‌عمران به این مهم اشاره کرده است (بقاعی، بی‌تا: ۷۲/۵).

۱۰. صله‌ی رحم و اجازه‌خواستن هنگام ورود به خانه‌ی دیگران

صله‌ی رحم و دید و بازدیدهای فAMILI یکی از موارد تنش‌زدا و وسیله‌ای برای جلب دوستی و محبت که لازمه‌ی اجتماع است. صله‌ی رحم یا دیدوبازدید فAMILI در آیاتی همچون ۲۷ سوره‌ی بقره، ۲۲ سوره‌ی محمد و ۲۵ سوره‌ی رعد به کار رفته و مسلمانان را به رعایت آن دستور و از قطع آن هشدار داده است (سیوطی، بی‌تا: ۱۰۵/۱).

قرآن برای بشریت توصیه می‌کند که در هنگام ورود به خانه‌ی دیگران اجازه بگیرید بدون اجازه داخل نشوید. تجربه ثابت کرده است که ورود بدون اجازه به خانه‌ی دیگران در بسا موارد اختلافات اجتماعی را گسترش داده و زمینه را برای گسست‌های اجتماعی و فروپاشی آن مساعد می‌سازد. قرآن می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در خانه‌هایی غیر از خانه خود وارد نشوید، تا اجازه بگیرید و بر اهل آن خانه سلام کنید؛ این برای شما بهتر است؛ شاید متذکر شوید» (نور/ ۲۷). ورود بدون اجازه به خانه‌ی دیگران در بسا موارد منازعات اجتماعی را سبب گشته و باعث ایجاد تنش و اختلاف در بین جامعه می‌گردد که اسلام در آیه‌ی فوق به این مهم اشاره کرده و مردم را از گرفتار شدن به اختلافات اجتماعی بازداشته است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۱/ ۶۷).

۱۱. آموختن علم و دانش

قرآن در آیات متعددی مسلمانان را به آموختن دانش تشویق کرده و علم را یکی از معیارهای برتری و ارزش در جامعه‌ی بشری به حساب آورده است. در آیه‌ای از قرآن به صورت استفهامی اهمیت علم و دانش را پرسیده و سرانجام خود نتیجه گرفته و تفاوت این دو صفت را بیان می‌نماید «بگو: آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان‌ند؟ تنها خردمندان پند می‌پذیرند» (زمر/ ۹) در آیه‌ی دیگری می‌فرماید «خدا کسانی از شما را که ایمان آوردند و کسانی را که دانش داده شدند مرتبه‌های بالا می‌برد و خدا از آنچه می‌کنید، آگاه است» (مجادله؛ ۱۱) ناگفته پیداست که نقش دانش در پیشرفت جامعه‌ی بشری و زدودن اختلافات بسا مفید و سودمند است. ملتی که افراد باسواد در آن به وفرت وجود داشته باشد، از نظر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نظر به اجتماعی که از سواد کم‌تری برخوردار است، پیشرفته‌تر و خشونت در آن نیز اندک‌تر است.



۱۲. نظارت اجتماعی

در اسلام تعدادی مکلف به نظارت از اجتماع هستند. نظارت اجتماعی با انجام اموری همچون امر به معروف و نهی از منکر شکل می‌گیرد. افرادی که از نظر علمی و آگاهی در جایگاه بلندی قرار دارد، مکلف است کسانی که نمی‌دانند را به معروف امر و از انجام منکرات بازدارند (قرشی، ۱۳۷۷: ۴/ ۲۶۹). مراعات این اصل در اسلام می‌تواند از بسیاری اختلافات و منازعات اجتماعی جلوگیری نموده و زمینه را برای همدیگر پذیری و زندگی اجتماعی به صورت مسالمت‌آمیز در پرتو رعایت اصول راستین اسلام مهیا سازد «و مردان و زنان مؤمن همه یاور و دوستدار یکدیگرند، خلق را به کار نیکو وادار و از کار زشت منع می‌کنند و نماز به پا می‌دارند و زکات می‌دهند و حکم خدا و رسول او را اطاعت می‌کنند. آنان را البته خدا مشمول رحمت خود خواهد گردانید که خدا صاحب اقتدار و درست‌کردار است» (توبه/ ۷۱).

ب- **دستورات سلبی قرآن:** به این علت قرآن این موارد را نهی کرده است که انجام چنین کاری‌های به همزیستی مسالمت‌آمیز در اجتماع ضربه زده و زمینه را برای اختلافات اجتماعی مساعد می‌سازد.

۱. دوری از گمان بد

بدگمانی در بسا موارد باعث اختلاف و اغتشاش شده و زمینه را برای منازعات اجتماعی فراهم می‌سازد. به این علت قرآن در آیاتی مسلمانان را از گمان بد بر حذر داشته و آن را معادل گناه و جرم به حساب آورده است. «هان ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید؛ زیرا بعضی از گمان بردن‌ها گناه است» (حجرات/ ۱۲) به علاوه، این آیه در آیات دیگری نیز گمان بد را نکوهش کرده و بیان داشته است که گمان راه گشا به سوی حقیقت نیست «و حال آن‌که هیچ علم به آن ندارند و جز در پی گمان و پندار نمی‌روند و ظن و گمان هم در فهم حق و حقیقت هیچ سودی ندارد» (نجم/ ۲۸) اگر آیاتی از قرآن گمان بد را نهی نمی‌کرد



چه بسا اختلافات متعدد اجتماعی از این ناحیه دامن گیر اجتماع انسانی می‌شد و زیان‌های قابل جبرانی به جامعه وارد می‌کرد (نخجوانی، ۱۴۱۹: ۲/ ۳۶۴).

۲. منع از غیبت، تهمت، تجسس و نسبت ناروا

قرآن از اعمال زشت چهارگانه غیبت، تهمت، تجسس و نسبت ناروا به همدیگر را منع کرده است. چه بسا اعمال چهارگانه‌ی فوق باعث بروز اختلافات و نزاع‌های دامنه‌دار اجتماعی شده و بی‌گناهی را مقصر جلوه داده و زمینه را برای گسست‌های اجتماعی فراهم می‌کند. آیات فراوانی از قرآن مردم را از انجام کارهای ناشایست و ناروای که اجتماع را آسیب می‌رساند، نهی کرده است (کوهی، ۱۳۹۵: ۴۲). خصوصاً چهار گزینه‌ی فوق‌الذکر را منع قرار داده و در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «خبر جویی مکنید و نه یکدیگر را غیبت کنید، آیا یکی از شما دوست می‌دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ پس از آن نفرت کردید؟ و از خدا پروا گیرید؛ زیرا خدا توبه‌پذیری مهربان است» (حجرات / ۱۲) در آیه‌ی دیگری موضوع تهمت را مطرح نموده، اخضا اتهام به زنان پاک‌دامن را معادل دور شدن از رحمت خدا و افتادن در چنگ عذاب بزرگ می‌داند «کسانی که زنان پاک‌دامن و بی‌خبر و باایمان را متهم می‌کنند، در دنیا و آخرت مورد نفرین قرار گرفته‌اند و عذابی بزرگ در انتظار دارند» (نور/ ۲۳).

به‌علاوه نسبت دادن سخن، کردار و یا رفتار نادرست به دیگری باعث نزاع و اختلاف اجتماعی شده گناه بزرگی محسوب می‌شود که قرآن از این امر مردم را بر حذر داشته و از انجام چنین کار ناشایستی منع نموده است. چنانچه در آیه‌ای می‌فرماید «چرا به محض شنیدن این سخن نگفتید که هرگز ما را تکلم به این روا نیست، پاک خدایا، این بهتانی بزرگ است» (نور/ ۱۶).

۳. نهی از شراب، قمار، اسراف در اموال و منع از ظلم و بی‌عدالتی

شراب وسیله‌ای برای ایجاد فساد در جامعه و قمار نیز وسیله‌ای برای فریب و نیرنگ مالی و گذراندن زمان به بطالت و بی‌برنامگی است که نباید انجام دهد. ظلم و





بی‌عدالتی نیز پیامدهای مخرب اجتماعی را در برداشته روی این لحاظ موارد یادشده در فوق از دیدگاه قرآن تحریم شده است. قرآن با تحریم این موارد اجتماع انسانی را از آلوده شدن در فساد و منازعات اجتماعی بازداشته و زمینه‌ی هر نوع اختلافات اجتماعی را قبل از وقوع آن برچیده است (حسینی، ۱۳۶۳: ۳/ ۱۷۰). قرآن در آیه‌ی نودویک سوره‌ی مائده در این رابطه اشاره کرده می‌فرماید: «شیطان قصد آن دارد که به وسیله‌ی شراب و قمار، میان شما عداوت و کینه برانگیزد و شمارا از ذکر خدا و نماز بازدارد، پس شما آیا از آن دست برمی‌دارید؟»

حرمت شراب و قمار در آیاتی زیادی از قرآن مطرح شده و در تحریم آن هیچ جای شک و شبهه‌ای باقی نمانده است؛ چنانچه در آیاتی از جمله ۶۷ سوره‌ی نحل، ۴۳ سوره‌ی نساء، ۲۱۹ سوره‌ی بقره و ۹۰ سوره‌ی مائده حکم تحریم آن‌ها آمده است. همچنان درباره‌ی منع از انجام ظلم و بی‌عدالتی دستوراتی از قرآن آمده است؛ زیرا تبعیض به خاطر منافع شخصی یا خویشاوندی یا منافع طبقاتی و ملاحظه‌ی فقر و غنا، باعث شکاف بین اعضای جامعه می‌شود. به همین جهت خداوند از انجام این اعمال نهی کرده است. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید. هرچند به زیان خودتان یا به زیان پدر و مادر و خویشاوندان، شما باشد. اگر یکی از دو طرف دعوا توانگر یا نیازمند باشد، باز خدا به آن دو از شما سزاوارتر است. پس از پی هوس نروید که در نتیجه از حق عدول کنید و اگر به انحراف گرایید، یا اعراض نماید قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است» (نسا/۱۳۵).

۴. نهی از تمسخر، عیب‌جویی و اسم بد گذاشتن

قرآن در آیه‌ای این سه معضل بزرگ اجتماعی را که دامن‌گیر اکثریت مردم اجتماع است و در نتیجه‌ی آن پیامدهای ناگوار اجتماعی به وجود می‌آید را منع قرار داده و در یک بیان رسا مردم را از غوطه‌ور شدن در چنین گرداب ناسنجیده‌ی نزاع اجتماعی بر حذر داشته است (کوهی، ۱۳۹۵: ۴۱). قرآن می‌فرماید «ای کسانی که



ایمان آورده‌اید! نباید گروهی از مردان شما گروه دیگر را مسخره کنند، شاید آن‌ها از این‌ها بهتر باشند و نه زنانی زنان دیگر را شاید آنان بهتر از اینان باشند و یکدیگر را مورد طعن و عیب‌جویی قرار ندهید و با القاب زشت و ناپسند یکدیگر را یاد نکنید، بسیار بد است که بر کسی پس از ایمان نام کفرآمیز بگذارید؛ آن‌ها که توبه نکنند، ظالم و ستم‌گرند» (حجرات/۱۱). تمسخر، عیب‌جویی و اسم بد گذاشتن از صفات ناپسند اجتماعی است که حتا عقل سلیم نیز از چنین صفات ناپسند بر حذر داشته و از نسبت این خصوصیات به دیگران انسان‌ها را نهی می‌کند.

نهی از بخل و حسد، عمل نکردن به گفته‌ها و ندانسته حرف زدن

قرآن کریم در آیاتی مردم را از بخل بر حذر داشته و حسد را نیز صفت زشت و ناپسند می‌داند که برخی افراد نادان به آن مبتلا خواهند شد. به علاوه این دو خصیصه‌ی زشت بشری، افراد حراف و صاحبان سخنی که به گفته‌ای خویش جامعه عمل نمی‌پوشانند و در حقیقت دروغ می‌گویند و گفته‌هایشان را با عمل توأم نمی‌سازند را نیز مذمت کرده و افرادی بدون دانش و علم، سخنانی را که هیچ اطلاعی درباره‌ی آن ندارند را به زبان می‌رانند نیز مذموم پنداشته است. خصوصیات چهارگانه‌ی فوق هرکدام می‌تواند زمینه را برای بروز اختلافات و منازعات اجتماعی مساعد سازد؛ زیرا بخیل مالش را از مصرف شدن برای محتاجان بازداشته و حاسد زمینه‌ی سلب آسایش از خود و دیگران را فراهم می‌سازد. صاحبان سخن بدون عمل عده‌ای را فریب داده و منتظر می‌گذارد بدون این‌که عملی در کار باشد و افرادی که بدون علم درباره‌ی چیزی اظهار نظر می‌نمایند، به علاوه‌ی این‌که وقت شنوندگان را تلف نموده زمینه را برای باورهای گوناگون که با حقیقت در مغایرت قرار دارد را نیز مساعد می‌سازد (کوهی، ۱۳۹۵: ۴۴-۴۸).

بنابراین، قرآن در آیاتی همچون ۱۸۰ سوره‌ی آل عمران، ۳۸ محمد، ۳۷ نساء مردم را از بخل ورزیدن منع کرده، در آیاتی همچون ۱۳۱ طه، ۸۸ حجر و ۹۷ آل عمران آن‌ها را از حسد به اموال دیگران بازداشته است. آیاتی همچون ۲ و ۳ سوره‌ی صف و ۶۶



سوره‌ی آل‌عمران مردم را از عمل نکردن به گفته‌ها منع نموده و از ندانسته و بدون علم و دانش سخن گفتن بازداشته است.

۵. منع از بی‌توجهی نسبت به آسیب دیدگان

در یک جامعه، اقشار آسیب‌پذیری وجود دارند که باید مورد حمایت و دلجویی قرار گیرند. افراد باید به دنبال آن باشند تا این قشر محروم به جایگاه واقعی جهت زندگی مطلوب دست پیدا کنند و از عدالت اجتماعی برخوردار باشند. اگر به آن‌ها توجه نشود صدمات جبران‌ناپذیری پدید خواهد آمد. قرآن در رابطه به افراد آسیب‌پذیر اجتماعی به ما سفارش و توصیه کرده است؛ چنانچه در آیاتی می‌فرماید: سوگند به این شهر و حال آن‌که تو در این شهر جای داری، سوگند به پدری چنان و آن کسی را که به وجود آورد، به‌راستی که انسان را در رنج آفریده‌ایم، آیا پندارد که هیچ‌کس هرگز بر او دست نتواند یافت، گوید مال فراوانی تباه کردم، آیا پندارد که هیچ‌کس او را ندیده است، آیا دو چشمش نداده‌ایم و زبانی و دو لب و هر دو راه خیر و شر را بدو نمودیم؛ ولی نخواست از گردن‌های عاقبت نگری بالا رود و تو چه دانی که آن گردن‌های سخت چیست، بنده‌ای را آزاد کردن، یا در روز گرسنگی طعام دادن، به یتیمی خویشاوند، یا بینوایی خاک‌نشین، علاوه بر این از زمره‌ی کسانی باشد که گرویده و یکدیگر را به شکیبایی و مهربانی سفارش کرده‌اند و اینان‌اند خجستگان (سوره‌ی بلد، ۱-۱۸).

نتیجه‌گیری

قرآن کریم کتاب راهنمای جوامع انسانی است. این در موارد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اشاره‌های برای راهنمایی بشر دارد که از جمله‌ی این اشاره‌ها راهکارهای کوتاه ارائه‌شده در بخش پیش‌گیری از اختلافات اجتماعی است که برای مسلمانان از طرف این کتاب مقدس در نظر گرفته‌شده است. هرچند هدایت قرآن در رابطه به پیش‌گیری از اختلافات اجتماعی و وقایه از گرفتار شدن مسلمانان در چنگل منازعات و اختلافات بنیان برافکن در آیاتی فراوانی از قرآن بکار رفته است؛ ولی این تحقیق به‌اندازه وسع و توان به برخی از گزینه‌ها و آیاتی از قرآن اشاره کرده و همه‌ی آن‌ها را در دو بخش ایجابی و سلبی و یا دستور برای انجام و منع برای انجام ندادن، دسته‌بندی کرده که در ذیل به آن پرداخته می‌شود:

۱. قرآن برای پیش‌گیری از اختلافات برای بشر معاصر نزول و امروزی که در قیدوبند نژاد، خون و عصبیت‌های قبیله غرق بودند، جد مشترک را یادآوری کرده است. از منظر قرآن همه‌ی انسان‌ها از یک پدر مادر آفریده‌شده‌اند. بنابراین معیارهای واهی نژادی، خونی و قومی که باعث شکاف طبقاتی و اجتماعی بین آنان شده است، اعتباری ندارد.
۲. قرآن برادری دینی را برای پیروان اسلام، جهت جلوگیری از فخرفروشی‌ها، گرفتار شدن در چنگال عصبیت و سایر افتخارات موهومی مطرح کرده است. طبق این اصل همه با هم برادر و یکسان هستند، ارزش انسانیت از نظر اسلام به تقوا، ایمان و علم سنجیده می‌شود نه به معیارات واهی؛
۳. اسلام موضوعات چون شکاف طبقاتی را با وجوب فرایضی چون زکات، انفاق، صدقه و خمس محو کرده و قرض‌الحسنه را برای رأفت و رحمت در نظر گرفته، مشی اعتدالی را مروج و دعوت به تفاهم در چارچوب اشتراکات

اعتقادی را مطرح نموده و به انجام کارهای نیک، گفتار نیک و اعمال نیک دعوت کرده است؛

۴. اسلام مردم را به تعاون در کارهای نیک دستور داده و از عفو بخشش، اکرام به پدر، مادر و ایتم سخن رانده و ایستادگی در برابر ظلم را تجویز و صله‌ی رحم، آموختن دانش و نظارت اجتماعی را برای پیش‌گیری از افتادن در منجلاب نزاع و اختلافات در نظر گرفته است؛

۵. مواردی همچون ظلم، شراب، قمار، تجسس، غیبت، تهمت، منازعه، اسم بد گذاشتن، حسد، ندانسته حرف زدن و گمان بد که اختلافات اجتماعی را دامن می‌زنند را نهی کرده و از آن بر حذر داشته است؛

۶. موارد فوق اگر توسط مسلمانان رعایت شود اختلافات جوامع اسلامی نه تنها حل شده بلکه کاملاً جلوگیری خواهد شد؛ زیرا بسیاری از منازعات اجتماعی به علت رعایت نکردن موارد فوق رخ می‌دهد که با رعایت نکردن موارد دیگری همچون تهمت و غیبت به آتش آن افزوده شده و اجتماع اسلامی را در کام خویش فرومی‌برد.



منابع

قرآن کریم

۱. ابو عبیده، معمر بن مثنی. (۱۳۸۱ ه. ق). مجاز القرآن. تحقیق محمد فؤاد سزکین. قاهره: مکتبه الخانجی.
۲. ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل بن عمر. (۱۴۲۰). تفسیر القرآن العظیم، محقق سامی بن محمد سلامه، بی‌جا: دارالطیبه للنشر والتوزیع.
۳. اکبری، وحید، احمدی، رحمانی و منوچهری مصیب. (۱۳۹۹). بررسی آسیب‌های اجتماعی و راهکارهای مواجهه با آن از منظر قرآن کریم، سومین همایش ملی روان‌شناسی و تعلیم و تربیه و سبک زندگی. قزوین: دانشگاه پیام نور.
۴. بقاعی، ابراهیم بن عمر بن حسن. (بی‌تا). نظم الدرر فی تناسب الایات و السور. قاهره: دار الکتب الاسلامی.
۵. ثعالبی، ابوزید عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸). الجواهر الاحسان فی تفسیر القرآن. محقق محمدعلی معوض و عادل احمد عبدالموجود. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. جعفری، یعقوب. (بی‌تا). تفسیر کوثر. قم: هجرت.
۷. جوزی، جمال‌الدین، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲) زاد المسیر فی علم التفسیر. محقق عبدالرزاق المهدی. بیروت: دار الکتب العربی.
۸. حسینی، شاه‌عبدالعظیمی حسین بن احمد. (۱۳۶۳). تفسیر اثنا عشری. تهران: میقات.
۹. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: موسسه‌ی چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی‌تا) بحر العلوم. بی‌جا. بی‌نا.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابوبکر. (بی‌تا) الدر المنثور. بیروت: دار الفکر.
۱۲. شوکانی، محمدعلی. (۱۴۱۴). فتح القدیر. بیروت/ دمشق: دار ابن کثیر/ دارکلم الطیب.
۱۳. صابونی، محمدعلی. (۱۴۲۱). صفوه التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم. بیروت: دار الفکر.
۱۴. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی. چ ۲.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه‌ی مدرسین. چ ۵.





۱۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۰). جامع البیان فی تأویل القرآن. تحقیق احمد محمد شاکر. بی جا: موسسه الرساله.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). ترجمه ی مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه ی مترجمان. تهران: فراهانی.
۱۸. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث. تهران. بنیاد بعثت. چ ۳.
۱۹. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد. (۱۳۸۴ ه ق). الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی). تحقیق احمد البردونی و ابراهیم اطفیش. قاهره: دار الکتب المصریه.
۲۰. کوهی، سید خلیل. (۱۳۹۷). اعجاز قرآن در روشنی دانش معاصر. کابل: انتشارات سعید. چ ۳.
۲۱. کوهی، سید خلیل. (۱۳۹۵). اخلاق از دیدگاه قرآن. کابل: انتشارات سعید. چ ۲.
۲۲. کوهی، سید خلیل. (۱۳۹۴). نظام اجتماعی اسلام. کابل: انتشارات سعید.
۲۳. گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد. بیروت: موسسه اعلمی للمطبوعات. چ ۲.
۲۴. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر مراغی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. معین، محمد. (۱۳۸۷). فرهنگ معین. بی جا: زرین. چ ۲.
۲۶. مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۸). ترجمه ی تفسیر کاشف. ترجمه ی موسی دانش. قم: بوستان کتاب.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران. اسلامیه.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱). الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. قم: مدرسه امام علی ابن ابیطالب.
۲۹. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۵۲). خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید. تهران: اقبال.
۳۰. نجفی ابرندآبادی، علی حسین. (۱۳۸۷). اصلاح ذات البین و نظریه عدالت ترمیمی. مدرسه علوم انسانی. شماره ی ۵۸.
۳۱. نخجوانی، نعمت الله بن محمود. (۱۴۱۹). الفواتح الإلهیة والمفاتيح الغیبیة الموضحة للكلم القرآنیة و الحكم الفرقانیة. الغوریة مصر: دار رکابی للنشر.
23. نسفی، ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن محمود. (۱۴۱۹). مدار التنزیل و حقایق التاویل (تفسیر نسفی) تحقیق یوسف علی بدیوی. مراجعه و تقدیم محی الدین دیب مستو. بیروت: دار الکلم الطیب.

جایگاه عدالت در اقتصاد

مقایسه دیدگاه‌های شهید مطهری و جان راولز

غلام‌رضا رسولی کمالی^۱

چکیده

در زمینه‌ی عدالت اجتماعی، دانشمندان بسیاری قلم زده‌اند؛ اما در این میان در دنیای غرب کم‌تر کسی به‌سان جان‌رالز شالوده‌ی عدالت را در تنور اندیشه پخته است. در دنیای اسلام به‌خصوص در مکتب شیعه نیز شهید مطهری از چهره‌های برجسته‌ی تفکر دینی است که اندیشه‌ی عدالت را در قالب باور دینی تبیین نموده است. در مقاله‌ی حاضر ابتدا جایگاه عدالت در سه نظام اقتصادی اسلام، سوسیالیسم و سرمایه‌داری بررسی شده و سپس میان دو مکتب، اسلام و لیبرالیسم، از منظر دو اندیشمند بزرگ این دو مکتب مقایسه شده است. در مقایسه میان آرای آن دو مشاهده شد که با توجه به فطری بودن و فرادینی بودن مفهوم عدالت، در جهاتی نظریات آن دو دانشمند، شباهت دارد؛ اما در پاره‌ای از موارد اختلاف مبنایی دارد. رالز و شهید مطهری در چند مورد باهم توافق آرا دارند از قبیل: تقسیم برابر امکانات اولیه برای همه‌ی افراد جامعه؛ استحقاق

۱ عضو هیأت علمی دانشکده‌ی اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبین

هرکس به اندازه‌ی تلاش و کار از امکانات ثانویه؛ باز توزیع امکانات و پرداخت‌های انتقالی بر اساس نیاز جامعه. در چند مورد نیز آن دو اختلاف دیدگاه دارند که همه‌ی آن را به یک مبنا می‌توان ارجاع داد و آن معیار عدالت اجتماعی است. شهید مطهری مبنای عدالت را از امور حسنیه‌ی عقلی می‌داند درحالی که رالز عقیده دارد که عدالت یک قرار داد اجتماعی است و حسن و قبح عقلی ندارد؛ بنابراین هرچیزی که به‌عنوان قانون و حقوق بشری مورد پذیرش یک جامعه قرار گرفت مبنا و منشا عدالت می‌تواند باشد.

واژگان کلیدی: عدالت اقتصادی، نظام‌های اقتصادی، اسلام، سوسیالیسم، سرمایه‌داری، جان راولز، شهید مطهری.

مقدمه

عدالت در اقتصاد یکی از مفاهیم بنیادین و فلسفی است که از دیرباز مورد کنکاش و توجه دانشمندان علوم اجتماعی بوده و گاهی که مالکیت خصوصی پدیدار گشت، ذهن اقشار مختلف بشریت را به خود مشغول داشته است. بسیاری از جنبش‌ها و انقلاب‌های تاریخ نیز بر بنیاد شعار عدالت پایه‌ریزی گشته است. دانشمندان و فلاسفه‌ی بزرگ از سقراط و افلاطون تا جان رالز در دنیای غرب نیز به این مهم توجه ویژه‌ای داشته‌اند. علاوه بر آن در ابعاد عملی نیز عدالت محور قانونگذاری و اندیشه‌ی لزوم دولت نیز بوده است. فهم‌های متنوع از مقوله‌ی عدالت باعث ایجاد مکاتب مختلف اقتصادی در طول تاریخ شده است. مکاتب‌های اقتصادی سوسیالیسم، کاپیتالیسم و اسلام هرکدام برداشت و راهکار ویژه‌ای برای عدالت داشته و منشأ اختلاف این مکاتب نیز بوده است. در میان ابعاد مختلف عدالت، عدالت اقتصادی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و از آنجایی که ضروری‌ترین نیازمندی انسان، نیازهای اقتصادی محسوب می‌شود، عدالت در این عرصه نیز مهم‌ترین



دغدغه‌ی جوامع بشری بوده است. ریشه‌ی اصلی اختلاف نظام‌های اقتصادی را نیز می‌توان در بینش آن‌ها نسبت به مسأله‌ی توزیع و عدالت اقتصادی جست‌وجو نمود. بررسی تطبیقی عدالت در نظام‌های اقتصادی می‌تواند روزه‌های جدید پژوهش در مبانی علم اقتصاد را به روی پژوهندگان باز نماید؛ از این‌رو در این مقاله مقایسه‌ی تطبیقی میان نظام‌های اقتصادی اسلامی و سرمایه‌داری با تمرکز بر آرای دو دانشمند آن دو نظام (مرتضی مطهری و جان رالز) به کنکاش و پژوهش گرفته شده است.

در میان اندیشمندانی که بحث عدالت را محور پژوهش خویش قرار داده‌اند، "جان رالز" در نظام لیبرالیسم و "مرتضی مطهری" در نظام اسلامی، از چهره‌های شاخص می‌باشند. رالز با نوشتن کتاب "عدالت به مثابه‌ی انصاف" و مرتضی مطهری با کتاب "عدل الهی" بیش‌تر از هرکسی دیگری می‌تواند شاخص دو نظام سرمایه‌داری و اسلام در موضوع عدالت باشند.

پیشینه‌ی موضوع

مفهوم عدالت از آغازین اندیشه‌های تاریخی بشر محسوب می‌شود. می‌توان رد پای عدالت را از آثار حکیمان یونان قدیم، روم باستان، ادیان الهی و حتا غیر الهی می‌توان کنکاش نمود. هر چند ممکن است پنداشته شود که این موضوع دیگر به تاریخ پیوسته و نیازی به پژوهیدن نوین ندارد؛ اما در تاریخ ادبیات علمی و فلسفی و اجتماعی می‌توان نو بودن این مقوله را با نو شدن زندگی بشر بیش از پیش اذعان داشت. در علوم اجتماعی پسامدرنیسم، باز هم مقوله‌ی عدالت رخ نمایانده و دغدغه‌ی اصلی جامعه‌پژوهان امروزمی‌باشد. در میان آثار مرتبط با این مقاله اثری که مسأله‌ی عدالت اقتصادی را از نظر مطهری و رالز بررسی کرده باشد به نظر نگارنده نرسید؛ اما تعدادی از مقالات فارسی که در محور عدالت اقتصادی به کلک نگارش آراسته گشته است، در ادامه اشاره شده است.



آثار امانی (۱۳۷۶)، بخشایش (۱۳۸۲)، نظری (۱۳۸۳)، رستمی (۱۳۸۳)، عیوضلو (۱۳۸۹)، صادقی (۱۳۸۴)، نبوی (۱۳۸۵)، خوش‌چهره و زیوری (۱۳۸۶)، واعظی (۱۳۸۸)، منصورنژاد و زمانی (۱۳۹۲)، عباس‌تبار و فولادی (۱۳۹۷)، سیدکاظم رجایی و مهدوی وفا (۱۳۹۵)، وهاب قلیچ (۱۳۸۹)، رجایی و معلمی (۱۳۹۰)، توسلی (۱۳۷۶)، مرامی (۱۳۷۸)، فولادوند (۱۳۸۱)، افروغ (۱۳۸۲)، دادگر (۱۳۸۳ و ۱۳۸۸).

۱. تعریف عدالت

برای عدالت در نظریات دانشمندان تعاریف بسیاری ارایه شده و گاه این تنوع معانی باعث سخت‌فهمی این واژه نیز گردیده است؛ اما به‌صورت کلی می‌توان تمامی معانی عدالت را در دو محور کلی تجمیع نمود.

۱-۱. عدالت به معنای برابری، انصاف، بی‌طرفی و مساوات

دانشمندانی بسیاری در این معنا هم‌اندیشه‌اند. افلاطون عدالت را به معنای «قرار دادن هر چیز در جای خود» می‌داند. ارسطو نیز بر آن بود که عدالت یعنی این که هر کس به اندازه‌ی شایستگی خود از مواهب طبیعی سهم ببرد» (امام جمعه زاده و میلانی، ۱۳۹۱: ۲۹).

راغب اصفهانی عدالت را به معنای برابری و مساوات دانسته است. وی قسط را نیز به معنای الاسهم و نصیبی که بر مبنای عدل به کسی داده می‌شود، معنا می‌کند (اصفهانی، ۱۳۹۲: ۳۶۳).

در مجمع الوسیط عدل را چنین معنا کرده‌اند: عدالت به معنای «انصاف و دادن چیزی به فردی که مستحق آن است و گرفتن چیزی که رد آن بر گردش می‌باشد» (انیس و منتصر، ۱۳۹۲: ۷۳۴).

دهخدا به نقل از جرجانی می‌نویسد: عدالت در لغت استقامت باشد و در شریعت عبارت از استقامت بر طریق حق است با اجتناب از آنچه محظور است در

دین (دهخدا، ۱۳۴۱، ج ۳۴: ۱۹).



۲-۱. عدالت به معنای تعادل، توازن و حد وسط

در این معنا عدالت را به معنای «وضع هر چیز در موضع خود» دانسته‌اند (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). موضع اشیا گاه طلب تساوی و برابری می‌کند و گاه نمی‌کند. از این رو می‌توان گفت عدل لزوماً به معنای مساوات نیست بلکه مفهومی اعم از تساوی دارد. از جمله ایجاد موازنه در امور، رعایت میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امر (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۳۳۱).

امیرمؤمنان علی^(ع) در معنای عدل می‌فرمایند: «العدل یضع الأمور مواضها» عدالت به معنای گذاشتن هرچیز در جای خودش است (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷). به نظر افلاطون، عدالت جامع همه‌ی فضایل و یک اصل عام در نظم و ترتیب و وحدت و هماهنگی است. ارسطو عدالت را یکی از فضایل چهارگانه (حکمت، شجاعت، خویش‌داری و عدالت) دانسته است. ژان ژاک روسو، هیوم و کانت عدالت را در چهارچوب «قرارداد اجتماعی» تعریف کرده‌اند (Gurvitch, 1972: 509).

سید قطب، شناخت عدالت را مستلزم شناخت جهان‌بینی اسلامی دانسته که بعد از تحقق اصول اسلامی نظیر اعتقاد به ربوبیت و تعاون و همکاری در چارچوب شریعت اسلامی و پیروی از قواعد شریعت قابل تحقق است (سید قطب، ۱۴۰۹ق: ۲۰ - ۲۴).

آیت الله مصباح یزدی عدل را، در علم کلام، این گونه تعریف می‌کند: «... گاهی توسعه‌ای در مفهوم عدل داده می‌شود و به معنای هر چیزی را به جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته انجام دادن به کار می‌رود و به این صورت تعریف و طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت «وضع کل شیء فی موضعه» می‌شود و کار عادلانه مساوی با کار حکیمانه می‌گردد... حاصل آن‌که، برای عدل می‌توان دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی، رعایت حقوق دیگران و دیگری، انجام دادن کار حکیمانه که رعایت حقوق دیگران هم از مصادیق آن می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۱۹۳-۱۹۲).



۳-۱. مفهوم عدالت اجتماعی

عدالت در سطح جامعه به معنا دادن جایگاه شایسته به هر کس و دادن حق به هر فرد ذیحق است. به عبارت دیگر جامعه باید رفتار یکسانی با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند داشته باشد و هر کس در جامعه بتواند به پاداش متناسب با شایستگی خود برسد؛ اما مسأله‌ی مهم در اینجا آن است که جامعه چگونه می‌تواند شایستگی افراد را تشخیص دهد؟ مسأله‌ی عدالت اجتماعی این است به نحوی میان « فرد » و « جامعه » جمع کنیم که نه « فرد » از میان برود و نه « جامعه ». به تعبیر پروردن به وسیله‌ی عدالت است که می‌توان میان فرد و جامعه هماهنگی و همزیستی ایجاد کرد (عیوضلو، ۱۳۸۹).

مرحوم طباطبایی نیز عدالت اجتماعی را چنین تعریف کرده است که با هریک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار آن است. ایشان عدالت اجتماعی را خصلتی اجتماعی می‌شناسند که افراد مکلف مأمور به انجام آن هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ۳۳۱).

۴-۱. مفهوم عدالت اقتصادی

ویژگی اصلی عدالت اجتماعی آن است که تحقق آن در جامعه‌ی انسانی و به اصطلاح «شهرزمینی» عملی است. عدالت اجتماعی ایده‌آلی نیست که فقط در «شهر خدا» جامعه‌ی عمل پیوشد. به همین جهت و بر اساس همین درک از عدالت اجتماعی بود که در دوران رنسانس مفهوم آن به شاخص‌های عینی تحول یافت که در هر جامعه حتا در جوامع غیرمذهبی قابل پی‌گیری و عمل است. از این‌رو نظریه‌های مدرن عدالت بیش از همه به تفسیرهای مکانیکی و فیزیکی تغییر ماهیت داده‌اند و همین امر باعث گردیده است که نظریه‌های عدالت در حوزه‌ی اقتصاد تکامل بیش‌تری بیابند. عدالت اقتصادی نه تنها بخش اعظم عدالت در جامعه را در بر می‌گیرد، بلکه حتا می‌تواند به‌عنوان تمام جوانب عدالت اجتماعی نگریسته شود؛



چرا که تمایلات، منافع، شرایط و رقابت بین افراد را می‌توان به بیان اقتصادی و بر اساس شاخص‌های مربوط توضیح داد (Kolm, 1996: 31). به‌طور کلی هنگامی که بیش‌تر داشتن برای یکی از موارد قابل بررسی از لحاظ معیارهای عدالت مستلزم کم‌تر داشتن برای دیگری است، مسأله‌ی توزیع عادلانه مطرح می‌شود. مهم‌ترین کاربرد عدالت توزیعی در تخصیص کالاها، خدمات، منابع یا در مورد اجناس کمیاب است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم موجب پیدایش خواسته‌ی رقیب می‌گردد (Kolm, 1996: 31). بنابراین، مسأله‌ی عدالت اقتصادی یا توزیعی، مسأله‌ی استخراج قاعده‌ای است برای توزیع موارد خواستنی (چیزهای مطلوب) در بین افراد جامعه (Silver, 1989: 133).

۲. جایگاه عدالت در نظام سرمایه‌داری

لیبرالیسم به گونه‌ای با سرمایه‌داری و اقتصاد بازار آزاد آمیخته است که بسیاری از اندیشمندان چپ‌گرا معتقدند: لیبرالیسم ایدئولوژی سرمایه‌داری است و سرمایه‌داری، به‌عنوان یک مکتب اقتصادی، به لیبرالیسم تکیه زده است.

ترسیم منحنی اهمیت بحث عدالت در فلسفه‌ی اقتصادی غرب، از قدیم تاکنون، نشان می‌دهد که هر چند مفهوم عدالت نقطه‌ی کلیدی مباحث افلاطون در کتاب جمهوری است و برای ارسطو نه تنها مفهوم عدل، به‌طور مطلق، که حتا عدالت اقتصادی نیز از مفاهیم هشت گانه‌ی عدل است؛ اما به مرور زمان در فرهنگ غرب مفهوم «عدالت» کمرنگ شده و مفهوم آزادی جای عدالت را پر نموده است، به گونه‌ای که آدام اسمیت بنیانگذار علم اقتصاد، بازار آزاد را بهترین سازوکار برای تعادل اقتصادی می‌داند و برای عدالت توزیعی به جای اجرای عدالت با دخالت دولت و سیاستگذاری، از دست نامرئی و سیستم بازار و عدالت خودکار سخن می‌رانند بعد از آن نیز اقتصاد دانان کلاسیک عدالت و برابری را بر شانه‌های سیستم قیمت‌ها گذاشته و خود را از بحث عدالت بی‌نیاز دانستند تا این که در قرون بعدی





دانشمندان سوسیالیست تخیلی با ایرادهایی بر سیستم خودکار قیمت شلاق‌های انتقاد را بر پیکره‌ی اقتصاد کلاسیک نوازیدند و پیرو آن با ظهور انقلاب صنعتی فاصله‌ی اقتصادی میان توده‌ها و سرمایه‌داران به اوج رسید و سوسیالیست‌های جدید مانند مارکس بنیاد تعادل خودکار را با گلوله‌ی ظلم و بی‌عدالتی بر پیکره‌ی توده‌ها، تیر باران نمودند. از آن پس مدافعان نظام کاپیتالیسم، در سدد پاسخ‌گویی برآمده و برای عدالت در این نظام جایگاهی را ترسیم کردند.

۱-۲. یکسان‌پنداری عدالت و آزادی در نظام سرمایه‌داری

بسیاری از دانشمندان کلاسیک و نیوکلاسیک و طرفداران نظام سرمایه‌داری نوین، عدالت به مثابه آزادی تعریف می‌کنند و باورمندند که اگر توده‌ها از آزادی کامل برخوردار باشند، عدالت اجتماعی و انفرادی محقق شده است؛ زیرا در تضمین آزادی برای مردم هر کس با توجه به علایق و سلايق و توانایی‌های خویش کاری را که دوست دارد، انجام خواهد و به اندازه‌ی کسب و کار و تلاشش از مواهب اقتصادی برخوردار خواهد شد. از این‌رو بازار آزاد که رقابت و آزادی در آن تضمین شده باشد، بهترین سازوکار دستیابی به نظام متعادل عدالت‌محور است.

در این نظریات به‌شدت در مقابل محدودیت‌های آزادی فردی و رقابت آزاد مقاومت می‌شود و از دولت‌ها خواسته می‌شود که از نقش پاسبان شب‌گرد، پا را فراتر نگذارد. در این دیدگاه برای سیاست‌های توزیعی مجدد ثروت و درآمد سهمی قایل نبوده و بر این باورند که برای تحقق عدالت باید رویه‌های اقتصادی را آزاد و رقابتی بگذاریم (Hochman & Brosio, 1998: 51).

فردریک هایک، اندیشمند اتریشی‌تبار، که از لیبرال‌های نو و منتقد جدی لیبرالیسم مدرن است، درباره‌ی عدالت اجتماعی، هم با سوسیالیست‌ها و هم با لیبرال‌های مدرن به مخالفت برخاسته است. برداشت هایک از عدالت را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

اول - در نگاه هایک، مفهوم مدرن عدالت اجتماعی صفت عدالت یا بی‌عدالتی را به کل الگوی زندگی اجتماعی با همه سود و زیان‌هایش، نسبت می‌دهد، نه به رفتار افراد تشکیل دهنده‌ی اجتماع و با این کار، معنای اصلی و اصیل آزادی را، که در آن عدالت و بی‌عدالتی به‌درستی فقط به اعمال افراد نسبت داده می‌شود، وارونه می‌کند. مفهوم عدالت را نمی‌توان در مورد الگوهای ناشناخته‌ای که این اعمال شکل می‌دهد به کار برد، بلکه فقط می‌توان آن را در مورد چهار چوب و بستری که این اعمال در آن رخ می‌دهد، استفاده کرد.

دوم حکومت قانون باید در رفتار و معامله با شهروندان، در خصوص نابرابری‌های افراد از نظر موهبت‌های اول و ثروت‌های مادی اولی، به‌صورت گمنام و برابر اقدام کند. اگر حکومت قصد کند که نوعی برابری در این زمینه‌ها پدید آورد، در واقع، باید با افراد رفتاری متفاوت و نابرابر داشته باشد؛ بدین ترتیب، نخواهد توانست از به بار آوردن بسیاری از بیدادها و بی‌عدالتی‌های جدی پرهیز کند؛ سوم اصل پاداش دادن به افراد، برحسب ارزش خدماتی که به دیگران می‌دهند، در صورتی که ورود به هر شغلی آزاد باشد، آشکارا نشان می‌دهد که یگانه اصل عدالت که باید در مورد توزیع در جامعه‌ای آزاد جاری شود، اصل عدالت مبادله‌ای است؛

چهارم - هایک منکر آن است که عدالت اجتماعی، اصلاً، معنای واضحی داشته باشد. این امر، تا حدودی، ناشی از آن است که مفهوم عدالت اجتماعی معنای اصلی و اصیل عدالت را، که در آن عدالت فقط به اعمال افراد اطلاق می‌شود، وارونه می‌کند؛

پنجم - آخرین و شاید مهم‌ترین و مجاب‌کننده‌ترین استدلال هایک علیه عدالت اجتماعی استدلالی شناخت‌شناسانه و مفهومی است؛ حتی اگر بتوان اصول واضح و روشی برای اصلاح توزیع بازاری معین کرد، هیچ مرجع حکومتی‌ای نمی‌تواند شناخت کافی و مطمئنی برای اجرای آن اصول داشته باشد؛

ششم - ادعای مهم‌تر هایک این است که اجزای سازنده‌ی مفهوم فعلی عدالت اجتماعی هیچ سازگاری یا ربط عقلانی با یکدیگر ندارد. ناتوانی از درک این نکته



سبب می‌شود که معتقدان واقعی عدالت اجتماعی برای ارتقای آرمانی همکاری کنند که هیچ محتوای مورد توافقی ندارد (منصورنژاد، ۱۳۹۲).

۲-۲. معیارهای عدالت در نظام سرمایه‌داری

در نظام سرمایه‌داری با توجه به معیارهای مختلف از عدالت و برابری اقتصادی بحث شده است که به صورت عمده در دو بخش خلاصه می‌شود.

۱-۲-۲. عدالت در توزیع منابع

بر اساس این معیار عدالت در بهره‌مندی از منابع و مواهب عمومی نگریسته می‌شود. مالکیت امکانات و فرصت‌ها برای تمامی آحاد جامعه مبنای این معیار است. از جمله کسانی که عدالت را بر اساس این معیار معنا کرده‌است، می‌توان دانشمندانی مانند: لاک (۱۶۸۹)، نوزیک ۱۹۷۴، رومر ۱۹۸۲، و رالز ۱۹۸۶ را نام برد.

دسته‌ای از دانشمندان نظام سرمایه‌داری معتقدند که توزیع امکانات تولیدی میان جامعه اگر با حقوق مالکیت در آن جامعه منافات نداشته باشد، عادلانه محسوب می‌شود (Silver, 1989: 134).

هایک معتقد است محصول تولید شده به تولیدکننده‌ی آن باید تعلق گیرد و هر کس سزاوار ظرفیت خود است که به وسیله‌ی طبیعت برای او فراهم شده است و طبیعت یک ظرفیت آن است که به خود فرد تعلق گیرد (Kolm, 1996: 54).

هایک با طرفداری از دیدگاه آزادی خواهی، شایستگی را مبنای عدالت توزیعی می‌شناسد که بر اساس آن مردم سزاوار و مستحق سود یا ضرری هستند که به وسیله‌ی دست نامرئی بازار آزاد به آنان تعلق می‌گیرد و این به آنچه انتخاب کرده‌اند و متحمل شده‌اند، بستگی دارد. در دیدگاه هایک مبنای ارزش‌گذاری شایستگی برای برخورداری از مواهب، ارزش بازاری فعالیت‌های افراد است، نه ارزش شخصیتی یا شأنیت انسانی افراد.



نکته‌ی مهم و زیربنایی در این نظریه‌ها اصالت دادن به انتخاب افراد جامعه است که در واقع اساس مکتب لیبرالیسم را تشکیل می‌دهد.

نوزیک در نظریه‌ی «تعلق و شایستگی» خود مبنای عدالت را به حقوق افراد جامعه ارتباط می‌دهد. به نظر او این حقوق بر اساس میزان فعالیت و اکتساب افراد در تملک اموال و انتقال آن تعیین می‌شود. در واقع با مبنای نوزیک تخصیص منصفانه تخصیصی است که به اعمال انفرادی افراد متناسب باشد.

نکته‌ی عمده در نظریه‌ی نوزیک این است که هر گونه تخصیص و انتقال مالکیتی که از انتخاب‌های آزادانه‌ی افراد جامعه حاصل شده باشد، منصفانه تلقی می‌گردد. قاعده‌ی عدالت از منظر نوزیک این است که افراد در تحصیل درآمد و توزیع آن به اندازه‌ی انتخاب‌هایی که کرده‌اند، سهم ببرند.

برخی از دانشمندان نظام سرمایه‌داری مانند هایک بر اساس آزادی اقتصادی، شایستگی را مبنای عدالت توزیعی می‌شناسد که بر اساس آن مردم سزاوار و مستحق سود یا ضرر یا محصولی هستند که به وسیله‌ی دست نامرئی بازار آزاد به آنان تعلق می‌گیرد و این به آنچه انتخاب کرده‌اند و متحمل شده‌اند، بستگی دارد. وی مبنای ارزیابی شایستگی را نه ارزش‌گذاری شخصی، بلکه حاصل ارزش‌گذاری فعالیت او بر می‌شمارد.

بر اساس نظر نوزیک تخصیص منصفانه، تخصیصی است که به اعمال انفرادی افراد متناسب باشد. نکته‌ی عمده در نظریه‌ی نوزیک این است که هر گونه تخصیص و انتقال مالکیتی که از انتخاب‌های آزادانه‌ی افراد جامعه حاصل شده باشد، منصفانه تلقی می‌گردد (عیوضلو، ۱۳۸۹).

۲-۲-۲. عدالت در تولید

نظام سرمایه‌داری با تأکید بر آزادی اقتصادی در تولید، معتقد است: محصول تولید شده باید به تولید کننده‌ی آن تعلق بگیرد و هرکس سزاوار تولید خودش



است که طبیعت برایش فراهم ساخته است و طبیعت یک ظرفیت اقتضا دارد که تولید هرکس برای خودش باشد (Kolm, 1996, 54-55).

۳. جایگاه عدالت در نظام کمونیستی

نظام سوسیالیسم اساس وجود و بقای خود را بر مقوله‌ی عدالت بنیان گذاشته است. در این نظام تحلیل‌های گوناگون اقتصادی و سیاسی بر بنیاد عدالت چیش می‌شود. وجود، افول و شکست تمدن‌ها نیز بر اساس عدالت تفسیر می‌شود. نظام برده‌داری در اثر ظلم اربابان جایش را به نظام فئودالی می‌دهد و نظام فئودالی نیز در اثر ظلم فئودال‌ها جایش را به نظام سرمایه‌داری داده و در نهایت نظام سرمایه‌داری در اثر بی‌عدالتی سرمایه‌داران با کارگران از هم پاشده و جایش را به نظام سوسیالیستی خواهد داد.

سوسیالیسم، در نیمه‌ی اول قرن نوزدهم، در انگلستان و فرانسه، برای مشخص کردن جریانی که در نتیجه‌ی انقلاب صنعتی، سیاسی و اقتصادی به وجود آمده بود، به کار رفت. این اصطلاح بر ساخته‌ی مکتب رابرت اوون، از آغاز کنندگان عمده‌ی سوسیالیسم در انگلستان، است؛ او ون، در سال ۱۸۳۵ م، «جمعیت تمام طبقات از تمام ملل» را به وجود آورد و این اصطلاح در ضمن بحث‌های آن جمعیت رواج یافت. رابرت او ون، در سال ۱۸۶۱، رساله‌ی سوسیالیسم چیست را منتشر ساخت و با افشای این رساله، اصطلاح سوسیالیسم معروف و مشهود گردید. در فرانسه نیز پیر لارو، از پیروان مکتب سن سیمون، به‌ظاهر برای نخستین بار، این اصطلاح را به معنای به‌نسبت دقیق مفهوم آن به کار برد (بابایی، ۱۳۶۹: ۳۸۲).

۳-۱. عدالت، اصل مشترک مکاتب سوسیالیستی

در خوانش مبانی و اصول میان دانشمندان کمونیستی با تمامی اختلافاتی که وجود دارد، در سه اصل اشتراک وجود دارند: اصالت جمع؛ مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز اقتصادی. بی‌تردید تمامی این اصول از یک مبانی متعالی‌تر



سرچشمه می‌گیرد که همانا عدالت اجتماعی باشد و از این‌رو گفته شده که شالوده‌ی اصلی این سیستم را عدالت تشکیل می‌دهد.

سوسیالیست‌ها، در انتقاد به جامعه‌ی بورژوازی یا نظام مبتنی بر حکومت قانون (لیبرالیسم)، می‌گویند: آرمان عدالت‌خواهی این نظام (لیبرالیسم) محدود به جنبه‌ی خاصی از زندگی سیاسی، یعنی لغو امتیازهای طبقات اشراف و استقرار برابری همه در برابر قانون است و در آن مسأله‌ی اجتماعی بسیار مهم دیگر، یعنی نابرابری اقتصادی (درآمدی) میان افراد و گروه‌های گوناگون جامعه، جایی ندارد. سوسیالیست‌ها معتقدند که عدالت سیاسی (برابری همگان در برابر قانون)، اگر چه لازم است، کافی نیست و برای تکمیل آن باید عدالت اقتصادی یا به اصطلاح عدالت اجتماعی نیز تأمین گردد. نکته‌ی مهمی که اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد، این است که عدالت اجتماعی با این‌که قرابت زیادی با عدالت توزیعی دارد و در واقع شکل یا نسخه‌ی جدید آن است، از لحاظ مفهومی و مصداقی، تفاوت‌هایی اساسی با آن دارد. مفهوم قدیمی عدالت توزیعی بر تصور سلسله‌مراتبی یا ارگانیک از جامعه‌ای مبتنی است که در آن هر کدام از افراد در مرتبه‌ی معینی قرار دارند و عدالت، در حقیقت، به معنای تناسب میان زندگی واقعی و منزلت «طبیعی» افراد و گروه‌های اجتماعی است، در حالی که عدالت اجتماعی مفهوم جدیدی است که پیش‌فرض اولیه‌ی آن عبارت از برابری همه‌ی افراد جامعه است (غنی نژاد ۱۳۷۶: ۲۶).

در ادامه مفهوم عدالت از دیدگاه‌های مختلف سوسیالیستی بررسی شده است.

۳-۱-۱. سوسیالیسم تخیلی

مارکسیست‌ها به آن دسته از عقاید سوسیالیستی که قبل از مارکس ارائه شده بود «سوسیالیسم تخیلی» و در مقابل به اصول عقاید و ایدئولوژی مارکسیسم سوسیالیسم علمی» می‌گفتند. در میان فلاسفه و متفکران اوایل قرن نوزده کسی که بیش از همه در پی‌ریزی شالوده‌ی سوسیالیسم تخیلی سهم داشت، مورلی بود. او، با نگرش



خاص به مبانی اخلاقی و انسانی، بر این باور بود که به طور کلی، مالکیت خصوصی دشمن بشریت و اخلاق و ایمان است. حذف مالکیت خصوصی زمینه‌ی اصلی افکار و عقاید او در مورد سوسیالیسم بود. به بیان ساده‌تر، مورلی پایه‌های نظام سوسیالیستی را بر لغو مالکیت خصوصی بنا نهاد و معتقد بود که «طمع بزرگ‌ترین گناه بشر است و این خصلت گناه‌آلود ناپسند است که انسان را به راه ضلالت و پستی و خصومت با دیگر انسان‌ها می‌کشاند. انسان برای آن که زیاده‌طلبی خود را ارضا و ولع خواستن و مالک شدن خویش را فرو نشاند، به دنبال مال‌اندوزی، از هر طریقی، می‌رود و در این راه خود را تا مرحله‌ی حیوانیت به پیش می‌برد. از این‌رو، این حرص و طمع او را باید با لغو مالکیت خصوصی و تملک اموال مهار کرد. مورلی، در کتاب قانون طبیعت، طرحی برای یک جامعه‌ی اشتراکی ارائه کرد که قسمتی از آن چنین است: ۱. در اجتماع هیچ چیز متعلق به فرد نیست، خواه به نام وسایل شخصی یا به نام مال التجاره و سرمایه، جز آن مقدار از اشیا و لوازم که مورد استفاده‌ی فوری و ضروری شخص است؛ ۲. هر شهروند عضوی از جامعه است که به خرج عموم، از او نگاهداری و حمایت خواهد شد و نیز به کار گمارده خواهد گشت؛ ۳. هر شهروند، در فعالیت‌های جامعه سهم خود را متناسب با قدرت، استعداد و سن خواهد پرداخت و وظایف او طبق قانون توزیع خدمات تعیین می‌شود. در جامعه‌ی اشتراکی مورلی کسبه، چون نانوا و قصاب، آرد و گوشت را از انبار عمومی شهر دریافت می‌دارند و اهالی، به میزان تعیین شده، از آنان می‌گیرند. در واقع، کسبه واسطه بین انبار عمومی و شهروندان می‌باشند و موظفند احتیاجات مردم را آماده نموده، در اختیار آنان بگذارند.

باری، مورلی جامعه‌ای را بر پایه‌ی سوسیالیسم طراحی کرده بود که چون مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون و جزیره‌ی تخیلی یوتوپای توماس مور، اجرای آن در یک جامعه‌ی حقیقی، آن هم در عصری که تکنولوژی غوغایی در صنعت به پا کرده بود، غیر ممکن به نظر می‌رسید.

۳-۱-۲. سوسیالیسم علمی

مارکس در اندیشه‌های خود انقلاب‌هایی را که بر پایه‌ی احساسات و عواطف بنا نهاده شده است، مستحق شکست می‌دانست و برای نمونه، از شکست انقلاب کمون فرانسه یاد می‌کرد. از نگاه او کارگران، این قشر محروم و رنجبر، برای دریافت حقوق حقه‌ی خود باید، چون کوهی ستر، محکم، بر جای خود بایستند و تنها راه حل برای آنان دیکتاتوری پرولتاریاست. با این همه، مارکس و انگلس، با همه تأکیدی که در ابتدا بر انقلاب‌های خونین برای پیروزی کارگران داشتند، با گذشت زمان، در اصول نظرات خود، در مورد کشتارهای بی‌امان، تجدید نظر نمودند، گذشت زمان، در اصول نظرات خود، در مورد کشتارهای بی‌امان، تجدید نظر نمودند و تعالیم خود را با لحن ملایم‌تر، بر پایه‌ی تأمین عدالت اجتماعی، از طریق وجدان آگاه اهالی، ارائه کردند. مارکس سوسیالیسم را تنها راه رسیدن به عدالت اجتماعی می‌دانست و می‌گفت: «وقتی ما از عدالت صحبت می‌کنیم می‌دانیم منظور آن عدالتی نیست که در قوانین و رویه‌های قضایی رومی‌ها وجود داشت... ما از عدالتی صحبت می‌کنیم که تنها بر پایه‌ی وجدان بشری نهاده شده است». بر اساس این نگرش، در ماتریالیسم تاریخی مارکس، سوسیالیسم باید از درون سرمایه‌داری و در اعتراض بدان و به‌عنوان مدخل مرحله‌ی پنجم تاریخ (مرحله‌ی اشتراکی و کمونیستی شدن جوامع غربی ظاهر می‌شد. این نگرش، هرگز، به شکل پیش‌بینی شده در اندیشه‌ی مارکس، شکل خارجی و عینی به خود نگرفت؛ اما امثال لنین توانستند، با روایت‌هایی متفاوت، در جامعه به اصطلاح فئودالی روسیه، در سال ۱۹۱۷ م، طی انقلابی، دولت سوسیالیستی را به حکومت برسانند، حکومتی که سرانجام در سال ۱۹۹۰ م به بن بست رسید و موجب شد در عمل قوی‌ترین تجربه‌ی سوسیالیستی با شکست مواجه گردد و متعاقب آن، دومینوی دولت‌های کمونیستی و سوسیالیستی در اکثر نقاط عالم بر هم ریزد. حاصل برخی پژوهش‌ها نشان داد پس از انقلاب روسیه، برابری و برادری که از شعارهای اساسی سوسیالیست‌ها بود، از ایدئولوژی



سوسیالیسم مدرن حذف شد که نظام سوسیالیستی شوروی نمونه‌ی کامل و روشن آن بود. محصول طرح‌های توسعه‌ی دولت سوسیالیستی اتحاد جماهیر شوروی، به جای اعاده‌ی عدالت، استقرار سلطه‌ی احزاب سیاسی و نظام سیاسی توتالیتر بود که بر طبقات ضعیف ستم روا می‌داشت. سقوط چنین نظامی بازتاب بسیار وسیع و عمیقی در جهان داشت (منصورنژاد، ۱۳۹۲).

۲-۳. پیوند سوسیالیسم و عدالت

در ارزیابی عملکرد نظام سوسیالیستی نکاتی را می‌توان یادآور شد که برخی از آن‌ها را عملکرد تاریخی این نظام‌ها نشان داده است.

یک) هرچند سوسیالیست‌ها هدف نهایی خویش را برابری اعلام نموده‌اند؛ اما در باره‌ی کم و کیف آن، به‌جد با هم سر ستیز داشته و حتا همدیگر را به ارائه‌ی سخنان و مدل‌های غیر علمی متهم ساخته‌اند؛

دو) در نگاه سوسیالیستی، آزادی نسبت به عدالت کم اهمیت‌تر تلقی شده بلکه برابر برخی روایت‌ها برای برقراری عدالت، به صراحت، تشکیل دولت «دیکتاتوری پرولتاریا» تجویز گردیده است؛

سه) در قرن بیستم، برخی متفکران توسعه در جهان سوم به سوسیالیسم امیدها و آرزوهای بلند بسته بودند؛ اما اکنون، با سقوط سوسیالیسم که پیش فرض آن وجود تبعیض در نظام‌های لیبرالی بود، این کشورهای ستمدیده باید به چه الگوی عدالت طلبانه‌ای از توسعه چشم بدوزند؟

چهار) تقسیم عادلانه فقر نتیجه‌ی سلطه‌ی نظام سوسیالیستی است که تجربه‌ی تاریخی کشورهایی مثل شوروی و چین سابق آن را به اثبات رساند (ویلاس و دیگران، ۱۳۸۲: ۱۲۷).



۴. جایگاه عدالت در نظام اقتصادی اسلام

در مکتب اقتصادی اسلام، عدالت جایگاه ویژه‌ای دارد، تا جایی که هدف بعثت انبیاء و رسل را برپایی عدالت در جامعه می‌داند و سردمداران اسلامی را به اجرای آن دستور داده است:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛
همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازو [ی تشخیص حق از باطل] نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند (حدید / ۲۵).

«شاهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائما بالقسط؛ خدا به یکتایی خود گواهی دهد که جز ذات اقدس او که نگهبان عدل و درستی است، خدایی نیست (آل عمران / ۱۸).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدل و عدالت گواهی دهید. کینه و دشمنی با گروهی شما را به ترک عدالت وادار نسازد. عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است و از خدا بترسید که خدا از اعمال شما کاملاً آگاه است (مائده / ۸).

در سخنان معصومان (ع) نیز بر این مسأله تأکید فراوان صورت گرفته است. پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: عَدْلُ سَاعَةٍ خَيْرٌ مِنْ عِبَادَةٍ سِتِينَ سَنَةً قِيَامَ لَيْلِهَا وَ صِيَامَ نَهَارِهَا، وَ جَوْرُ سَاعَةٍ فِي حُكْمٍ أَشَدُّ وَ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ مَعَاصِي سِتِينَ سَنَةً؛ یک ساعت عدالت، بهتر از شصت سال عبادت است که شبش به عبادت و روزش به روزه‌داری بگذرد و یک ساعت بی‌عدالتی در حکومت (داوری) نزد خدا سخت‌تر و سنگین‌تر از شصت سال گناه است (جامع الأخبار: ۴۳۵/۱۲۱۶).

امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: الْعَدْلُ أَقْوَى أَسَاسٍ؛ عدالت، محکم‌ترین بنیاد است (غرر الحکم: ۸۶۳).



جای از وی آمده است: إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ، وَ نَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ، فَلَا تُخَالِفُهُ فِي مِيزَانِهِ، وَ لَا تُعَارِضُهُ فِي سُلْطَانِهِ؛ عدالت، ترازوی خدای سبحان است که آن را در میان خلق خود نهاده و برای بر پا داشتن حق، نصب کرده است. پس، برخلاف ترازوی او عمل مکن و با قدرتش مخالفت موز (غرر الحکم: ۳۴۶۴)

باز می‌فرمایند: جَعَلَ اللَّهُ ﷻ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قِوَامًا لِلْأَنَامِ، وَ تَنْزِيهَا مِنَ الْمَظَالِمِ وَ الْآثَامِ، وَ تَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ: خداوند پاک، عدالت را بر پا دارنده مردمان، مایه‌ی دوری از حق‌کشی‌ها و گناهان و وسیله‌ی آسانی و گشایش برای اسلام قرار داده است (غرر الحکم: ۴۷۸۹)

باز هم می‌فرمایند: الْعَدْلُ قِوَامُ الرَّعِيَّةِ وَ جَمَالُ الْوَلَاءِ: عدالت، بر پا دارنده‌ی مردم و زیور حکمرانان است (غرر الحکم: ۱۹۵۴).

با توجه به مبانی ذکر شده، می‌توان نتیجه گرفت که در نظام اقتصادی اسلام، یکی از اصول و مبانی تحقق اقتصاد اسلامی مقوله‌ی عدالت است، به این معنا که اگر قرار است علم اقتصاد اسلامی تدوین شود، و نظامی بر آن پایه استوار گردد، بی‌تردید اساس و پایه‌ی چنین نظامی عدالت خواهد بود، به خصوص عدالت توزیعی که در نظام اقتصاد اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد.

۴-۱. معنای عدالت اقتصادی در اسلام

با توجه به معانی متعددی که ذکر شد، باید روشن سازیم که کدامیک از معانی در اسلامی مورد نظر است؟

هرچند در اسلام عدل به معانی مختلف و متعددی به کار رفته است؛ اما آنچه در مورد عدالت اقتصادی در اسلامی می‌توان گفت این است که مراد از عدالت: رعایت حقوق افراد و عطاء کردن حق به ذی حق، است؛ «اعطاء کل ذی حقَّ حقَّه». عدل در این معنا در برابر ظلم (پایمال کردن حق دیگران) قرار گرفته و آنچه همواره باید در

قوانین بشری به معنای عدالت اجتماعی رعایت شده و همگان آن را محترم بشمارند، همین معنا است (مطهری، ۱۳۹۸: ۵۶).

۴-۲. تزامن عدالت و کارایی اقتصادی

در نظام سرمایه‌داری یا نظام بازار، به دلیل این که با عدالت به مفهوم توزیع عادلانه کاری ندارند، وضعیت متعادل و کارایی اقتصادی را با وضعیت عادلانه‌ی اقتصادی یکسان می‌پندارند (آماتیان، ۱۳۷۹: ۱-۱۵).

بر مبنای نظریه‌ی دانشمندان اقتصاد رفاه، خصوصیات کارایی و رفاه را می‌توان در سه امر خلاصه کرد: الف) تلف نشدن منابع؛ ب) انجام تولید با کم‌ترین هزینه؛ ج) توزیع محصولات بین مصارف مختلف به گونه‌ای که مصرف‌کنندگان بیش‌ترین مطلوبیت ممکن را به دست آورند.

حال سؤال این است که آیا وضعیت کارایی اقتصاد و رفاه لزوماً وضعیتی عادلانه نیز هست یا نه؟

می‌توان گفت چنین چیزی به‌صورت مطلق درست نیست، به این معنا که یک وضعیت کاراً می‌تواند یک وضعیت عادلانه یا به طور کامل نا عادلانه باشد، به دلیل آن که یکی از پیامدهای غیر قابل انکار نظام اقتصاد بازار، تشکیل انحصارهای اقتصادی در درون نظام بازار است. از این‌رو، ممکن است در یک وضعیت متعادل اقتصادی که کارایی اقتصادی نیز برقرار است، ده درصد مردم هشتاد درصد درآمدها را به خود اختصاص داده باشند.

در اقتصاد اسلامی از آنجایی که عدالت هدف و مبنا است، می‌توان گفت در تزامن میان کارایی و عدالت، باید جانب عدالت را بیش‌تر توجه نمود و اگر امر دایر باشد میان این که اقتصاد کاراً باشد یا عادلانه، بی‌تردید می‌توان گفت اسلام نظام عادلانه را بر نظام کارا، ترجیح می‌دهد.



۳-۴. سازگاری کارآیی و عدالت در اسلام

در اندیشه‌ی اسلامی مفاهیم عدالت و کارآیی باهمدیگر مورد توجه قرار می‌گیرد و نظام اقتصادی اسلام آن دو را با همدیگر مطلوب می‌داند. این خصوصیت در سخنان امیر مؤمنان علی^(ع) به شکل کامل مشهود است: بِالْعَدْلِ تَتَضَاعَفُ الْبَرَكَاتُ (حکیمی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۳۳۲).

با عدل برکات چند برابر می‌شود: مَا عُمِّرَتِ الْبُلْدَانُ بِمِثْلِ الْعَدْلِ؛ هیچ چیزی مانند عدالت باعث آبادانی کشورها نمی‌شود (حکیمی، ۱۴۰۹، ج ۶: ۴۰۷). فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً؛ به‌درستی که در عدل گشایش است (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۵).

۴-۴. توازن اقتصادی یا کمبود فاصله‌ی طبقاتی

بحث تفاوت فاحش درآمدی در میان افراد جامعه یکی از مباحث اساسی در زمینه عدالت است. این پرسش مطرح است که: آیا در اسلام، تفاوت فاحش طبقات درآمدی پذیرفته شده است؟ آیا جمع مال و ثروت از نظر آموزه‌های اسلامی محدودیت دارد یا نامحدود است؟ آیا در جامعه اسلامی، در حالی که عده‌ای از

کم‌ترین امکانات محرومند فرد اجازه دارد ثروت‌های هنگفت جمع کند؟ برخی معتقدند: تنها در مصرف است که محدودیت، یعنی حد اسراف، وجود دارد؛ پس اگر جمع‌آوری ثروت از راه صحیح و شرعی صورت گیرد (و واجبات مالی، یعنی خمس و زکات، پرداخت شود) انباشت ثروت فراوان ایرادی ندارد، هر چند در همان حال افرادی از کمبود امکانات رنج ببرند؛ اما برخی دیگر معتقدند:

تحقق پدیده شکاف فاحش طبقات درآمد و ثروت در جامعه اسلامی امکان پذیر نیست. تأکید می‌شود که شکاف فاحش بین طبقات و دهکهای درآمدی منظور است، نه مطلق تفاوت.

استدلال این است که «عدم تداول ثروت بین اغنیا» و «ليقوم الناس بالقسط»، اصل اساسی در توزیع و رفع فقر است. قرآن با احترام به مالکیت خصوصی و به

رسمیت شناختن آن، از تداول ثروت بین اغنیا ممانعت کرده است و اجازه نمی‌دهد که عده‌ی محدودی، حتی به واسطه قدرت و ابتکار خود، از ثروت نجومی برخوردار گردند و عده‌ی زیادی محروم بمانند. در بسیاری از متون اقتصاد اسلامی، یکی از ارکان تحقق عدالت اقتصادی را توازن و عدم فاصله فاحش بین طبقات مختلف جامعه دانسته‌اند.

شهید صدر توازن اجتماعی را هم‌سنگی و تعادل افراد جامعه در سطح زندگی و نه در سطح درآمد می‌داند. معنای هم‌سنگی در سطح زندگی این است که افراد جامعه به اندازه‌ای مال و سرمایه در اختیار داشته باشند که بتوانند از امکانات معمول زندگی به‌طور یکسان برخوردار شوند. البته، تفاوت درجه زندگی ممکن است؛ ولی تضاد کلی آن چنان که در جوامع سرمایه‌داری مشاهده می‌شود، وجود نخواهد داشت (رجایی، ۱۳۹۰).

۵. عدالت اقتصادی در دیدگاه شهید مطهری

۵-۱. تعریف شهید مطهری از عدالت

شهید مطهری در مقام تبیین مفهوم عدالت، با توجه به تنوع کاربردهای عدل در فضاهای مختلف، برای آن چهار معنا را بررسی کرده و سپس از میان آن‌ها معنای مورد نظر خودش را در اقتصاد انتخاب می‌کند.

۵-۱-۱. موزون بودن و تعادل: هر اجتماع متعادل، نیازمند به کارهای فراوان

اقتصادی، سیاسی، فرهنگی قضایی و تربیتی می‌باشد و از آنجایی که عالم هستی موزون و متعادل است، لذا این کارها باید میان افراد تقسیم شود. برای هر کدام از آن‌ها نیز باید به قدر لازم کارگزار گماشته شده و بودجه و نیروی صرف گردد. لذا در غیر این صورت امکان برپایی عالم هستی وجود نداشته و این نظم، تناسب و حساب معین نیز در آن نبود، چنان که حدیث نبوی اشاره می‌نماید: «بالعدل قامت السموات و الارض».



نقطه‌ی مقابل عدل در این معنا بی‌تناسبی است نه ظلم، چون بحث عدل به معنای تناسب در برابر بی‌تناسبی در نظر کل نظام عالم بوده، در حالی که عدل در مقابل ظلم، به دنبال ملاحظه‌ی هر جزء حقوق فردی مطرح می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷: ۷۲).

۲-۱-۵. تساوی و نفی هر گونه تبعیض: استاد شهید برای این معنا از عدالت دو تفسیر را محتمل می‌داند.

یکی این که تساوی به این معنا باشد که هیچ‌گونه استحقاقی رعایت نشود، چنانکه در نظام کمونیستی مطرح می‌شود، این نوع عدالت عین ظلم است. دیگری این که معنای عدالت رعایت تساوی در زمینه‌ی استحقاق‌های مساوی باشد، که البته معنای درستی است؛ ولی این در واقع همان معنای سوم می‌شود.

۳-۱-۵. رعایت حقوق افراد و عطا کردن حق به ذی حق: عدل در این معنا در برابر ظلم (پایمال کردن حق دیگران) قرار گرفته و آنچه همواره باید در قوانین بشری به معنای عدالت اجتماعی رعایت شده و همگان آن را محترم بشمارند، همین معناست. لذا ظلم به معنای تجاوز به حریم و حق دیگری نسبت به خداوند محال می‌باشد، چون او مالک علی‌الاطلاق بوده و هیچ چیز در مقایسه با او اولویت ندارد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۶).

۵-۱-۵. رعایت قابلیت‌ها در افاضه: وجود و عدم امتناع از افاضه و رحمت الهی به آنچه امکان وجود یا کمال می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۷). می‌توان گفت آنچه از تعاریف ذکر شده به بحث عالت اقتصادی مربوط می‌شود، معنای سوم است. شهید مطهری نیز عدالت اجتماعی و به تبع عدالت اقتصادی را از همین سنخ می‌شمارد. بنابراین تعریف افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید با آن‌ها به مساوات رفتار کند. پس افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آن‌ها مساوی رفتار کند؛ بلکه مطابق شرایط خودشان با آن‌ها رفتار نماید (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۱۲).

شهید مطهری این مفهوم از عدالت را مصداق واقعی عدالت اجتماعی می‌داند و می‌گوید: «معنای حقیقی عدالت اجتماعی بشری یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر آن را محترم بشمارند» (قربانی، ۱۳۸۴: ۳۰۲-۳۰۱). این تعریف از عدالت، تعریف مشهوری است؛ یعنی هم در بین متفکرین مسلمان سابقه دارد هم در بین متفکرین غربی. از نظر ایشان این تعریف از عدالت، به این معنا است که افراد بشر نسبت به یکدیگر و در مقایسه با یکدیگر، نوعی حقوق و اولویت پیدا می‌کنند؛ مثلاً: کسی که با کار خود، محصولی تولید می‌کند از روی طبع نوعی اولویت نسبت به آن محصول پیدا می‌کند. یکی دیگر خصوصیت ذاتی بشر است که طوری آفریده شده است که در کارهای خود به‌الزام نوعی اندیشه‌ها که آن‌ها را اندیشه‌ی اعتباری می‌نامیم استخدام می‌کند. شهید مطهری در جای دیگر می‌گوید: اسلام عدالت را به معنای ایجاد امکانات مساوی قانونی و اجرای قانون به‌طور مساوی می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۴).

۲-۵. بررسی عدالت در نظام‌های اقتصادی از دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری در توضیح برداشت سوسیالیسم از عدالت می‌گوید که آن‌ها تصورشان از عدالت این است که همه‌ی مردم در هر وضع و شرایطی، با هر استعدادی و هر طور که در جامعه عمل می‌کنند، باید عیناً مثل هم زندگی کنند. طبق نظر این عده، گرچه لازم است که همه‌ی افراد به اندازه‌ی استعدادشان کار و تلاش کنند؛ ولی هر کس به اندازه‌ی احتیاجش درآمد داشته باشد و خرج کند. این برداشت از عدالت اجتماعی، «اجتماعی» محض است، یعنی فقط برای جامعه فکر کرده و اصالت را به اجتماع می‌دهد؛ ولی فرد در این بیش هیچ اصالتی نداشته و فقط جامعه ملاک بوده و همه اعتبار برای جامعه است. همه چیز در روح جمعی، وجدان جمعی و شعور جمعی خلاصه گشته و انسان‌ها در مرحله‌ی قبل از وجود اجتماعی، هیچ هویت انسانی ندارند و مانند ظرف خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح



جمعی را دارند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۵۰-۱۴۹). از آنجایی که آزادی فردی در این برداشت اهمیتی نداشته و استعداد فردی نیز زمینه‌ی شکوفایی پیدا نمی‌کند؛ لذا معنای عدالت این نیست که همه‌ی مردم در محصول رنج و زحمت و کار یکدیگر شریک باشند و همچنین معنای عدالت این نیست که افراد نسبت به یکدیگر هیچ رتبه، مرتبه و امتیازی نداشته باشند و این در حالی است که مطابق این دیدگاه اگر سربازی رشادت فوق العاده‌ای در جنگ از خود بروز دهد، باید مدال افتخار او را به جامعه بدهند نه به خودش (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۵۰-۱۴۹).

درحالی که معنای واقعی عدالت این است که امتیازات افراد باید بر مبنای صلاحیت، استحقاق و پیروزی در مسابقه عمل باشد (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۵۲) با توجه به تعابیر فوق، جامعه‌ی عادلانه مورد ادعای سوسیالیست‌ها، نوعی استثمار را به همراه دارد که منجر به پایمال کردن حقوق فرد به نفع جامعه می‌باشد و در واقع سوسیالیسم برای برقراری عدالت در جامعه‌ی خود یک ظلم و بی‌عدالتی در حق فرد دست می‌زند که در نهایت با از بین رفتن تکثیر ثروت، رقابت سست می‌گردد (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۵۲). نوع دیگر برداشت از عدالت، دیدگاه لیبرالیستی است که بالعکس دیدگاه قبلی، تکیه‌اش تنها بر روی اصالت فرد می‌باشد و مطابق این دیدگاه باید میدان را برای افراد باز گذارده و جلوی آزادی اقتصادی و سیاسی را نگرفت. لذا در این وضعیت هر کس می‌کوشد تا ببیند چقدر می‌تواند درآمد داشته باشد و دیگر به فرد مربوط نیست که سهم دیگری کم‌تر یا بیش‌تر است. آن‌ها بر خلاف برداشت قبلی، برای جامعه وجود حقیقی قایل نیستند و هیچ هویتی برای آن مجاز نمی‌شمرند بلکه فقط افراد هستند که وجود عینی داشته و حتا سرنوشت هر فرد مستقل از فرد دیگر می‌باشد. البته جامعه نیز در نهایت امر از طریق بستن مالیات بر اموال افراد غنی، به تامین مالی افراد ضعیف می‌پردازد تا از پا در نیایند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴۹).

استاد مطهری در ادامه اشاره می‌کند در دنیای امروز گرایش به یک حالت حد وسط پیدا شده است، در کنار دو دنیای کمونیسم و کاپیتالیسم دنیای سومی در شرف

تولد است که می‌توان آن را نوعی سوسیالیسم نامید. از آنجایی که این گرایش می‌خواهد که آزادی افراد را محفوظ نگهدارد، از این رو مالکیت خصوصی را در حد معقولی می‌پذیرد و هر مالکیتی را مساوی با استثمار نمی‌داند و می‌گوید: عدالت اجتماعی در شکل اول خودش نوعی ظلم است؛ زیرا از آنجا که محصول کار هر کس به خودش تعلق دارد. وقتی به زور نیمی از محصول یک فرد را به دلیل این که خرج دیگری بیش‌تر است، از او بگیرند؛ این نوعی بی‌عدالتی می‌باشد که در حق او صورت گرفته است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴۹).

به عنوان مثال، اگر من شما را به کاری گماشته و قسمتی از محصول کار شما را به خود اختصاص بدهم، در واقع شما را استثمار کرده‌ام؛ ولی اگر به میل خودم از مال و حاصل دسترنج خودم به دیگری بدهم، این عین انسانیت و رشد یافتگی است (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴۹).

لذا ما باید کوشش کنیم تا انسان‌ها به حکم انسانیت، معنویت و شرافت روحی و درد انسان داشتن، مازاد احتیاج خود را به برادران نیازمندان تقدیم کنند، نه این که اقتصاد بسته (ویژه‌ی سوسیالیست) و نظام سیاسی باز (ویژه‌ی لیبرالیست) است که مطابق اقتصاد بسته باید به دنبال تامین حداقل زندگی برای کلیه‌ی مردم، ایجاد فرصت برابر برای افراد، نظارت قوی دولت، جلوگیری از افتادن اموال دست عده‌ی معدودی، وجود ابزارهای قوی برای عدالت اجتماعی و اقتصادی و... بوده و در کنار آن نیز مطابق نظام سیاسی باز می‌توان یک سری برنامه‌ها را اعم از تقویت جامعه‌ی مدنی، تامین آزادی فردی، نفی تفتیش عقاید، حکومت قانون و... دنبال نمود. مزیت این برداشت آن است که در عین رد نکات منفی دیدگاه‌های دیگر، از مطالب مثبت آن‌ها بهره گرفته و در صدد تلفیق برای بهره برداری بیش‌تر می‌باشد. استاد مطهری در تایید برداشت سوم می‌فرماید: این اندیشه که تعبیر غربی آن سوسیالیسم اخلاقی است، چیزی است که اسلام همیشه در پی تحقق آن می‌باشد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۴۹).



به طور کلی جدای از انتقادهایی که بر هر کدام از این مکاتب وارد است، ایراد اساسی هر سه برداشت در این است که در همه‌ی آن‌ها یک مانع وجود داشته و آن نبود معنویت در زمینه‌ی عدالت اجتماعی است، در حالی که اسلام معنویت را پایه و اساس می‌داند (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۵۲).

بنابراین، می‌توان الگوی سوسیال دموکراسی را به اضافه نمودن معنویت اسلامی، الگوی کاملی در عدالت اجتماعی دانست و لذا در جامعه‌ی اسلامی نباید ثروت در دست عده‌ی معدود و قشر خاصی متمرکز شود بلکه باید در میان همه‌ی اقشار جامعه دست به دست شده و تمام امکانات اقتصادی باید عادلانه توزیع گردد و در نهایت این‌که در واقع و نفس الامر عدالت باید در تمام جنبه‌های مختلف زندگی انسان (اقتصادی، منصب‌ها و منزلت‌های اجتماعی) رعایت شود و هر کس به حق خود رسیده و کسی مورد ظلم و اجحاف قرار نگیرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۹۰).

به نظر ایشان هرگاه توده‌ی ملت به حقوق حکومت وفادار باشند و حکومت حقوق مردم را اداء کند، آن وقت است که «لیقوم الناس بالقسط» مصداق یافته و نشانه‌های عدالت ظاهر می‌گردد. اجرای عدالت نیز مبتنی بر عمل به قانون با پشتوانه‌ی معنویت اسلامی می‌باشد که راه رسیدن به آن هم جلوگیری از تبعیض در جامعه با ایجاد مسابقه‌ی بقاء می‌باشد. در این نظام باید تلاش نمود تا افراد با رضایت، حقوق خود شان را به دیگران اعطا کنند. البته دولت هم موظف است تا عدالت را در جامعه برقرار نماید. لذا هر نظامی که در اجرای صحیح عدالت در جامعه منحرف گردد، مطمئناً شرایط ایجاد یک انقلاب و نظام دیگر را فراهم می‌آورد.



۳-۵. نقد شهید مطهری بر نظام سوسیالیستی

از نظر کسانی که تاریخ را این طور مادی تفسیر می‌کنند، عدالت مفهومی ندارد. شما اگر کلمات خود مارکس و مارکسیست‌های واقعی را بخوانید، می‌بیند این‌ها می‌گویند اشتراکیت، اما نه به دلیل این‌که اشتراکیت موافق با عدالت است. کسانی را که طرفدار عدالت هستند، از طریق اشتراکیت، تخطئه می‌کنند و آن‌ها را سوسیالیست‌های خیالی می‌نامند. معتقد به سوسیالیزمی هستند که منشأ عدالت نیست، بلکه جبر زمان است؛ یعنی، اوضاع اقتصادی جبر جامعه را سوسیالیستی می‌کند. حرف این‌ها از دو جنبه غلط است: یکی از این نظر که می‌گویند تکامل ابزار تولید اجباراً بشر را به سوی سوسیالیزم می‌کشد و دیگر از آن نظر که راجع به عدالت است. اصلاً این‌ها، طبق تفسیری که از بشر می‌کنند، منکر موضوع عدالت هستند. برای بشر وجدانی قائل نیستند. از نظر ما، عدالت حکم اعتدال مزاج را دارد. حرف ما این است که اجتماع، که از افرادی تشکیل شده است، در واقع از افرادی مرکب شده است. همان گونه که هر ترکیب زنده‌ای یک حالت اعتدال دارد و یک حالت انحراف، ترکیب اجتماع نیز فی حد ذاته یک حالت اعتدالی دارد و یک حالت انحرافی.

۴-۵. بی‌عدالتی در نظام سرمایه‌داری از نظر شهید مطهری

شهید مطهری بی‌عدالتی در نظام سرمایه‌داری از جهات متعددی مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهد. ایشان می‌گویند: در نظام سرمایه‌داری یکی از اصلی‌ترین علل فاصله‌ی طبقاتی و فقر گسترده‌ی طبقه‌ی کارگر، پرداخت نشدن دستمزد عادلانه به کارگران است. در کتاب نظام اقتصادی اسلام آمده است:

از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به این است که حقوق کارگر به قدر کافی به او داده نمی‌شود. علت دیگر استثمار مصرف کنندگان است، به وسیله‌ی در





انحصار قراردادن بازارها و یا تبانی‌ها و عدم نظارت دولت‌ها. و همین جهت است که بیش از هر چیز دیگر سرمایه‌داری را نا مشروع می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۴۰). شهید مطهری بعد از آن‌که روش مارکسیسم در نقد سرمایه‌داری را رد می‌کند، می‌نویسد که علت اصلی نا برابری در نظام سرمایه‌داری آن است که در این نظام تولید ماشینی و ارزش افزوده‌ی آن به صاحب کارگاه و کارخانه تعلق می‌گیرد؛ در حالی که «ماشین» محصول فکر انسان‌های دانشمند و مخترعی است که این سرمایه متعلق به کل اجتماع است نه فقط سرمایه‌دار؛ زیرا شکوفایی فکر مخترع خود محصول پیشرفت اجتماع است. از این رو سرمایه‌دار با سرمایه‌ی خود محصول فکر بشر را که متعلق به اجتماع است، در انحصار خود می‌گیرد و ارزش اضافی تولید را نیز انحصاری می‌سازد و این باعث می‌شود که فاصله‌ی طبقاتی و نا برابری پدید آید (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۳۶).

۵-۵. راهکارهای ایجاد عدالت اقتصادی در اسلام بر اساس نظر شهید مطهری
شهید مطهری عقیده دارد که اسلام برای اجرای عدالت اقتصادی در جامعه از دو راه اقدام می‌کند.

۵-۵-۱. ایجاد بسترهای قانونی مساوی برای همه
یکی از راههای اجرای عدالت در اسلام، ایجاد بسترهای قانونی مساوی برای آحاد جامعه است. بسترهایی مانند: مالکیت، آزادی، حق اشتغال، حق تعلیم و تعلم، کسب هنر و صنعت، حق انتخاب شغل و

۵-۵-۲. ایجاد امکانات اقتصادی مساوی برای همه
تقسیم امکانات اقتصادی و مواد اولیه‌ی طبیعی به صورت یکسان یکی از مسایل اساسی عدالت اقتصادی است. زیرا اختلاف در برخوردای و تصاحب امکانات اولیه‌ی اقتصادی موجب اختلافات بعدی در اجتماع خواهد شد. و ریشه‌ی بسیاری

از تبعیض‌ها در همین مسأله نهفته است. به عبارت دیگر، در نظام اقتصاد اسلامی، تمام افراد جامعه در برخوردار شدن از امکانات مادی بالقوه باهم برابر است و هیچ برتری کسی بر دیگری ندارد؛ اما اختلاف و اولویت در برخورداری زمانی پیش می‌آید که این امکانات از مرتبه‌ی قوه به فعل برسد. هرکس بیش‌تر بتواند تولید بالقوه را به بالفعل تبدیل کند، اولویت در تصرف پیدا می‌کند (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۶).

۶. عدالت اقتصادی در دیدگاه رالز

۶-۱. تعریف جان رالز از عدالت

جان رالز در کتاب تئوری عدالت هدف اندیشه را دستیابی به حقیقت و هدف نهادهای اجتماعی را نیل به عدالت می‌داند و در تعریف عدالت می‌نویسد: «عدالت چارچوبی است که در آن افراد مختلف فرصت می‌یابند به اهدافشان نایل آیند». او کارایی را با عدالت قرین می‌داند و نظرش معطوف به حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادل واقعی میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها است (Rawls, 1964:164). رالز، تعیین قواعد عدالت را منوط به شناخت وضعیتی تعریف کرده است که افراد تصمیم‌گیر در آن شرایط و در پشت «موقعیت اولیه» خیالی به نام پرده‌ی جهل و غفلت از وضع واقعی خود به تعیین اصول آن می‌پردازند (عیوضلو، ۱۳۸۹).

۶-۲. ترسیم رالز از جامعه‌ی عدالت‌محور

جامعه‌ی عدالت‌محور جامعه‌ای است که در آن سهم هر یک از افراد از خیر و منفعت به واسطه‌ی نهادینه شدن مفهوم عدالت مبتنی بر آزادی‌های برابر، توزیع می‌گردد. روش راولز این است که بیان می‌دارد وقتی فکر ما در پی مباحث اصلی مرتبط با عدالت است و در صدد آنیم که به قواعدی دست یابیم که ساختار بنیادین یک جامعه عادل از آن درست شده است، باید جمعی از افراد را در نظر آوریم که در وضعیت اولیه قرار دارند؛ مثلاً: به نوعی بیماری دچار شده‌اند که نمی‌دانند چه کسی هستند و به تعبیر راولز با یک پرده‌ی جهالت از شخصیت‌های خود جدا شده‌اند. در



پس این پرده، طرف‌ها اجازه پیدا نمی‌کنند که از موقعیت‌های اجتماعی یا آموزه‌ای جامع خاص خود آگاه شوند. آن‌ها همچنین از نژاد، قومیت، جنسیت یا مواهب فطری مثل قدرت و هوش خود چیزی نمی‌دانند (راولز، ۱۳۸۳: ۴۲). راولز این اشخاص را اشخاصی فرضی دانسته که صرف در ابزار بازنمایی ما وجود دارند و در بازی تجربه‌ی فکری ما نقشی را بر عهده گرفته‌اند (راولز، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

او معتقد است آنچه که این افراد با این شرایط در این وضعیت اولیه بر روی آن توافق می‌کنند تا یک قانون اساسی شکل بگیرد، بیانگر عدالت است. نکته‌ی قابل توجه آن است که این دسته از افراد اصول واقعی عدالت را استنتاج نمی‌کنند بلکه تنها آنان را از میان سایر بدیل‌های ممکن انتخاب می‌کنند. این افراد بر سر دو اصل به توافق خواهند رسید؛ اصل اول آن‌که توزیع آزادی‌های اساسی باید بگونه‌ای باشد که همه‌ی افراد در بالاترین حد از بهره‌گیری برابر، برخوردار باشند. این آزادی‌ها تا حدی است که منافاتی با آزادی دیگری نداشته باشد. این معنای عام از عدالت است که مترادف با انصاف است که مستلزم توزیع برابر همه‌ی کالاهای اولیه‌ی اجتماعی می‌باشد و به نوعی قاعده‌ای را برای نظام توزیع عادلانه بیان می‌دارد؛ اما نکته‌ی مهم در این اصل آنست که، هرکسی باید حقی برابر، نسبت به آزادی‌های بنیادین داشته باشد و به هیچ طریق نمی‌توان این آزادی را به دلیل خیر و منفعت بیشتر اعضای جامعه محدود کرد.

۳-۶. تفاوت دیدگاه رالز با اقتصاددانان مطلوبیت‌گرا

مطلوبیت‌گرایان معتقدند که ملاک رفاه اجتماعی، حد اکثر شدن مطلوبیت کل افراد است. در مقابل رالز مسأله‌ی عدالت را بر اساس تیوری قرارداد اجتماعی تفسیر می‌کند. او با اشاره به مثال برده‌داری می‌گوید در نظریه‌ی مطلوبیت‌گرایان، اگر مطلوبیت کل در پی برده‌داری حداکثر باشد، آنان آن را ناعادلانه نمی‌دانند؛ اما طبق قرارداد اجتماعی اگر از همان برده پرسیده شود که آیا این نظام ناعادلانه است یا خیر، مسلماً خواهد گفت خیر.

۴-۶. دو اصل اساسی تئوری عدالت جان راولز

بر اساس تفسیر عده‌ای از محققان، تئوری عدالت جان راولز بر دو اصل عمده قرار دارد:

اصل اول: هر کس قرار است حق برابری نسبت به گسترده‌ترین آزادی اساسی سازگار با آزادی مشابه دیگران را داشته باشد.

اصل دوم: قرار است نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به گونه‌ای ساماندهی شوند که: الف) که به نحو معقول به نفع همگان باشد؛ ب) "برابری" وابسته به مناصبی باشد که دسترسی همگان به آن‌ها برای همه امکان‌پذیر باشد (راولز، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

اصل اول تئوری عدالت آزادی‌های برابر شهروندی را تضمین می‌کند. از دستگیری و بازداشت خود سرانه که همه بر اساس حکومت قانون تعریف می‌شوند. بر پایه‌ی اصل اول عدالت، این آزادی‌ها باید برای همه‌ی افراد جامعه برابر باشد. آزادی‌های اساسی شامل ۱) آزادی اندیشه و فکر، آزادی وجدان؛ ۲) آزادی مدنی و آزادی‌های اساسی مثل آزادی مشارکت سیاسی؛ ۳) آزادی فردی همراه با حق داشتن مالکیت) شخصی (دسترسی همگان به مناصب دولتی و عمومی را تضمین می‌کند. اولین محور و رکن رکن عدالت اجتماعی حضور واقعی و حقیقی این آزادی‌ها برابر همه‌ی آحاد جامعه است (حق رای دادن و حق نامزدی برای احراز مناصب دولتی و عمومی) همراه با آزادی اندیشه و فکر، آزادی وجدان، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی تشکیل احزاب و انجمن‌ها.

اصل دوم تئوری عدالت بر محور توزیع درآمد و ثروت و طراحی سازمان‌ها کاربرد دارد. اصل دوم در توزیع مناسب و مسئولیت‌ها تفاوت‌ها و کارایی‌ها را در نظر می‌گیرد. ضرورتی ندارد که توزیع درآمدها و ثروت حتما مساوی باشد در واقع اصل اول آزادی‌های واقعی و حقیقی برابر را برای همه تمکین می‌کند. در صورتی که مطابق اصل دوم امکانات و منابع جامعه با توجه با تفاوت‌ها و نابرابری‌های (محیطی،





طبیعی، اقتصادی و اجتماعی) طوری توزیع و تقسیم می‌شود که حاصل و نتیجه‌ی آن به سود همگان باشد. جان راولز عقیده دارد که فروگذاری نهادهای آزادی برابر برای همه را نمی‌توان با توزیع ثروت و درآمد جبران کرد (راولز، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

. مقایسه دیدگاه شهید مطهری و جان رالز

باید یاد آور شد که این دو دانشمند به لحاظ مبانی اندیشه در دو جبهه کاملاً متفاوت قرار دارند. زیرا شهید مطهری یکی از مهمترین تیوریسین‌های اسلام شیعی است و جان رالز یکی از مهمترین نظریه پردازان نظام لیبرالیسم، از این‌رو دو اندیشه کاملاً مخالف به لحاظ مبنایی وجود دارد. اما در عمل گاهی شباهت‌هایی میان اندیشه اسلامی و سرمایه‌داری ممکن است به چشم بخورد از همین رو در نظریات شهید مطهری و جان رالز در زمینه عدالت نیز شباهت‌ها و مغایرت‌هایی را می‌توان بر شمرد.

۷-۱. شباهت‌های نظریات شهید مطهری و جان‌رالز در زمینه‌ی عدالت اقتصادی

در بحث عدالت اقتصادی، می‌توان شباهت‌هایی را میان نظریات این دو دانشمند کنکاش نمود.

۷-۱-۱. عدالت، اصلی فرادینی

بسیاری از اسلام‌شناسان عدالت را امری درون‌دینی می‌دانند و معتقدند که آنچه را که دین عادلانه شمرد، عدل است و چیزی را که دین ناعادلانه دانست ظلم است؛ اما دسته‌ی دیگر اندیشمندان اسلامی، عقیده دارند که اصل عدل حسن ذاتی دارد و از مستقلات عقلیه است. به این معنا که عقل انسان بدون در نظر داشت دین حسن عدل و لزوم آن را درک می‌کند. شهید مطهری نیز در این دسته از دانشمندان قرار دارند.

ایشان می‌نویسد:

«اصل عدالت از مقیاس‌های اسلام است که باید دید چه چیزی بر آن منطبق می‌شود، عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات. نه آنچه دین

گفته عدل است، بلکه آنچه عدل است را دین بیان کرده است» به این معنا که عدل از ملاکات احکام و حاکم بر احکام است نه تابع احکام (مطهری، ۱۳۶۱: ۴۹)

در نظر رالز نیز عدالت مفهومی فرا دینی است و به هیچ عنوان آن را از آموزه‌های دینی برداشت نمی‌نماید. او بیان می‌دارد: «قبول ملزومات عدالت به مثابه‌ی انصاف، مستلزم هیچ دیدگاه جامع خاصی نیست و ایده‌های بنیادین آن در فرهنگ سیاسی عمومی وجود دارند و از آن گرفته می‌شوند. این ویژگی امکان می‌دهد که دیدگاه‌های جامع متفاوت این برداشت را تأیید نمایند. این دیدگاه‌ها عبارتند از آموزه‌های دینی و آموزه‌های فلسفی لیبرال گوناگون و... (راولز، ۱۳۸۳: ۶۷).

در همین زمینه اما یک تفاوت مهم میان این دو دانشمند وجود دارد و آن این‌که شهید مطهری عدالت را عین دین و دین را عین عدالت می‌داند؛ اما رالز آموزه‌های دینی را با عدالت ناسازگار می‌پندارد. رالز در کتاب عدالت به مثابه‌ی انصاف می‌نویسد: «هیچ‌یک از آموزه‌های دینی، فلسفی یا اخلاقی به طور کامل یا به نسبت جامع را نمی‌توان به صورت برداشت سیاسی از عدالت توزیعی به کار برد» (راولز، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

۷-۱-۲. عدالت به معنای توزیع مساوی امکانات اولیه

شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

«تقسیم امکانات اقتصادی و مواد اولیه‌ی طبیعی به صورت یکسان یکی از مسایل اساسی عدالت اقتصادی است. زیرا اختلاف در برخوردای و تصاحب امکانات اولیه‌ی اقتصادی موجب اختلافات بعدی در اجتماع خواهد شد.

و ریشه‌ی بسیاری از تبعیض‌ها در همین مسأله نهفته است» (مطهری، ۱۳۶۱: ۵۶).

رالز نیز در این زمینه نظری شبیه نظر شهید مطهری دارد. ایشان می‌گوید:

آنانی که استعدادها و توانائی‌های یکسان و اشتیاق یکسان به کاربرد این مواهب دارند، باید چشم‌اندازهای موفقیت یکسان داشته باشند، فارغ از طبقه‌ی اجتماعی خاستگاه‌شان، طبقه‌ای که در آن متولد می‌شوند و تا بلوغ عقلانی در آن پرورش می‌یابند» (راولز، ۱۳۸۳: ۸).



۳-۱-۷. عادلانه بودن توزیع به مقدار استحقاق و تلاش و کار افراد

شهید مطهری اختلاف درآمد و برخورداری از امکانات در اثر تلاش و زحمت و کار مشروع، را مخالف عدالت ندانسته بلکه عین عدالت می‌داند. ایشان در توضیح معنای سوم عدالت که موافق با مبانی اسلامی نیز هست بر این معنا از عدالت مهر صحت می‌گذارد (مطهری، ۱۳۹۸: ۵۶).

جان رالز نیز این معنا از عدالت را به‌عنوان حق طبیعی افراد می‌داند و تفاوت در اثر تلاش و کار بیش‌تر را مخالف عدالت نمی‌داند. رالز می‌نویسد:

«توجه داشته باشید که به هیچ‌وجه نمی‌توان در مورد توزیع‌های خاص فارغ از دعاوی (حقوق) افراد قضاوت کرد، دعاوی‌ای که حاصل کار و کوشش آنان در نظام همکاری منصفانه‌ای است که این توزیع‌ها را به وجود می‌آورد... (همچنین) غیر از نهادهای زمین‌های و حقوق ناشی از مشارکت واقعی در رویه، هیچ معیاری برای توزیع عادلانه وجود ندارد» (رالز، ۱۳۸۳: ۹۳).

۴-۱-۷. با زتوزیع درآمدها و پرداخت‌های انتقالی

شهید مطهری و رالز هر دو بعد از به رسمیت شناختن تفاوت‌های اقتصادی و عدم مغایرت آن با عدالت، توزیع مجدد درآمد بر اساس عدالت اقتصادی را لازم می‌داند. شهید مطهری در معنای اول عدالت رسیدگی به وضع فقرا و لازم بودن حق فقرا در اموال اغنیا را از آموزه‌های مسلم اسلامی دانسته رعایت توازن اجتماعی در توزیع و اهمیت رسیدگی و توجه به قشر آسیب‌پذیر اجتماع را نیز یادآور می‌شود. رالز نیز با صحه گذاشتن بر این معنا از عدالت می‌نویسد:

«در غیاب اوضاع و احوالی خاص، به نظر نادرست می‌رسد که عده‌ای یا بخش عده‌ای از جامعه در ناز و نعمت غوطه‌ور باشند، در حالی که عده‌ی زیادی، یا حتا عده‌ای کم، با مشکلات شدیدی، صرف نظر از گرسنگی و بیماری‌های قابل درمان،



دست و پنجه نرم می‌کنند. نیازهای اضطراری دیگران برآورده نمی‌شود در حالی که نیازهای کم‌تر اضطراری دیگران برآورده می‌شود» (راولز، ۱۳۸۳: ۲۱۴)

۷-۲. تفاوت دیدگاه شهید مطهری و جان راولز

در دیدگاه‌های این دو دانشمند در مورد عدالت اخلافات بسیاری را می‌توان برشمرد که می‌توان همه‌ی آن‌ها را به این مسأله ارجاع داد که جهان‌بینی اسلامی شهید مطهری با جهان‌بینی لیبرال رالز منشأ اساسی تفاوت این دو دیدگاه است. همین مسأله باعث تفاوت ریشه‌های دیدگاه آن دو متفکر شده است. از این‌رو به توضیح همین اختلاف اساسی بسنده می‌کنیم.

۷-۲-۱. منشأ مشروعیت عدل چیست؟

در نظریه‌ی شهید مطهری حسن عدل یا مشروعیت آن ذاتی است و به اصطلاح اصولی‌ها از مستقلات عقلیه است (ر.ک. عدل الهی: ۴۸)؛ اما در نظریه‌ی رالز منشأ مشروعیت عدالت قرارداد اجتماعی است. رالز معتقد است: آنچه که افراد در یک وضعیت اولیه و در پرده‌ای از جهالت بر روی آن توافق می‌کنند تا یک قانون اساسی شکل بگیرد، بیانگر عدالت است. به عبارت دیگر، افراد با انتخاب‌های خود در فضائی عاری از پیشداوری‌ها به عدالت اعتبار می‌بخشند (راولز، ۱۳۸۳: ۹۴).

بنابراین؛ شهید مطهری و جان رالز در اساس منشأ مشروعیت باهم اختلاف نظر دارند و شهید مطهری آن را از امور حسنیه‌ی عقلی می‌داند درحالی که رالز عقیده دارد که عدالت یک قرار داد اجتماعی است و حسن و قبح عقلی ندارد؛ بنابراین، هرچیزی که به‌عنوان قانون و حقوق بشری مورد پذیرش یک جامعه قرار گرفت مبنا و منشأ عدالت می‌تواند باشد.



فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غررالحکم و درر الکلم، قم: دار الکتاب الاسلامی.
۲. اصفهانی، راغب، (۱۳۹۲ه) معجم مفردات الفاظ قرآن کریم، مکتبه المرتضویه.
۳. انیس، ابراهیم و ابراهیم المنتظر، (۱۳۹۲) المعجم الوسیط، تهران: انتشارات ناسرخسرو.
۴. آمارتیا سن، (۱۳۷۹) برابری و آزادی، ترجمه حسن فشارکی، تهران: نشر شیراز.
۵. امام جمعه زاده، سید جواد و میلانی، جمیل، ۱۳۹۰ شاخصه‌های عدالت سیاسی و راهکارهای تحقق آن، مجله علمی - تخصصی پژوهش‌های سیاسی، سال اول، شماره ۲.
۶. انیس ابراهیم و ابراهیم المنتظر، المعجم الوسیط، ۱۳۹۲ش، دوم، تهران: انتشارات ناسرخسرو.
۷. حکیمی، محمد رضا، (۱۴۰۹ق.)، الحیاء تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۴۱ لغت نامه دهخدا، اول، تهران: دانشگاه تهران، ج ۳۴.
۹. راولز، جان، (۱۳۸۳)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: نشر ققنوس.
۱۰. رالز، جان، اول (۱۳۸۷) نظریه عدالت، ترجمه سید محمد کمال سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۱. رجایی، سیدکاظم و معلمی، مهدی، درآمدی بر مفهوم عدالت اقتصادی و شاخصهای آن، معرفت اقتصادی، سال دوم، شماره دوم، سال ۱۳۹۰.
۱۲. سید قطب (۱۴۰۹ ق.)، العدالة الاجتماعية فی الاسلام، بیروت: دار الشروق و التوزیع و الطباعة.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، اول، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱. الطبعة ۱۳.
۱۴. عل بابایی، غلامرضا (۱۳۶۹). فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، تهران، شرکت نشر و پخش ویس.
۱۵. عیوضلو، حسین، مروری بر معیارهای عدالت اجتماعی و اقتصادی در تطبیق با چارچوب شریعت اسلامی، فصلنامه علمی- تخصصی مطالعات اقتصاد اسلامی، سال دوم، شماره دوم- بهار و تابستان ۱۳۸۹.

۱۶. غنی نژاد، موسی، (۱۳۷۶)، «دین و عدالت در نظرخواهی از دانشوران»، مجله نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱.

۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸). آموزش عقاید، ج ۲، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۸. مطهری، مرتضی، دهم (۱۳۸۰) نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.

۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار ج ۱ تهران، صدرا،

۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا.

۲۱. مطهری، مرتضی، پنجاه و دوم (۱۳۹۸)، عدل الهی، تهران: صدرا،

۲۲. مطهری، مرتضی، دهم (۱۳۸۰)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: صدرا.

۲۳. مطهری، مرتضی، سوم (۱۳۷۳)، اسلام و مقتضیات زمان، انتشارات صدرا

۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران: حکمت.

۲۵. منصورنژاد، محمد و حبیب زمانی محجوب، (۱۳۹۲)، نسبت توسعه و عدالت در سه گفتمان

لیبرالیسم، سوسیالیسم و اسلام، مرکز پژوهشهای سیاست اسلامی، سال اول، شماره اول،

۲۶. ویلاس و دیگران (۱۳۸۲). آینده سوسیالیسم، ترجمه ناصر زرافشان، تهران: نشر آگاه.

۲۷. وهاب، قلیچ (۱۳۸۹)، معیارهای عدالت توزیعی؛ مقایسه دیدگاههای جان راولز و شهید

مطهری، مطالعات اقتصاد اسلامی، سال سوم، شماره اول.

28. Gurvitch, George (1972), Encyclopedia of Social Sciences seligman Edwin R. A. & K. Alvin Johnson (ed), vol 8, the Macmillan company, New York.

29. Hochman & Brosio (1998), Economic justice, Edward Elgar Publishing.

30. Kolm, S. C. (1996), Modern theoris of Justice, the MIT press.

31. Silver M. (1989), Foundations of Economics Justice, Basil Blackwell.





نظریه‌پردازی اسلامی در حوزه‌ی علوم اجتماعی

سید عبدالقیوم سجادی^۱

چکیده

سخن از امکان یا امتناع اسلامی‌سازی علوم انسانی، از سخن‌های جدی زمانه‌ی ما است. این مساله پس از تحولات سیاسی و اجتماعی قرن بیستم، رویارویی اندیشه‌وران مسلمان با مفاهیم و آموزه‌های جدید علوم انسانی و غربی و سرانجام رونما شدن سوال‌ها و پرسش‌های تازه و برآمده از مقتضیات عصر جدید، به‌عنوان مسایل و پرسش اساسی زمانه‌ی جوامع اسلامی در عرصه‌ی نظریه‌پردازی در حوزه‌ی علوم انسانی مطرح گردید.

در این نوشتار چیستی و چرایی اسلامی‌سازی علوم انسانی مورد بررسی قرار گرفته و تلاش می‌شود تا علاوه بر بیان و توصیف رویکردها و دیدگاه‌های رایج در مورد امکان و امتناع اسلامی‌سازی علوم انسانی و اجتماعی، به تبیین نظریه‌ی مختار، یعنی امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی پرداخته شود. تبیین مساله ناگزیر از ارایه‌ی مستندات و دلایل دیدگاه‌های مختلف در این زمینه خواهد بود. در ادامه، ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نظریه‌پردازی اسلامی را به بحث خواهیم گذاشت. بدین منظور،

^۱ دکترای روابط بین‌الملل، رییس و عضو هیأت علمی دانشگاه خاتم‌النبین، کابل، افغانستان.

ایمیل: dr.sajjadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۷

مهم‌ترین پرسش‌های مطرح این است که ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نظریه‌پردازی اسلامی در حوزه‌ی علوم اجتماعی چیست؟ منظور از اسلامی‌سازی علوم انسانی چیست؟ آیا نظریه‌های رایج در علوم انسانی را می‌توان اسلامیزه نمود؟ ظرفیت‌ها و محدودیت‌های نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌ی علوم انسانی کدامند؟ در جمع‌بندی نهایی این نوشتار، بر امکان و وقوع نظریه‌پردازی اسلامی در حوزه‌ی علوم اجتماعی با استناد به مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی تأکید و بایسته‌های این امر مورد توجه قرار گرفته است.

کلیدواژه: نظریه‌پردازی اسلامی، علوم اجتماعی اسلامی، فقه اسلامی، فرصت‌ها و محدودیت‌ها.



الف) مباحث مفهومی

۱- مفهوم علم

علم مجموعه‌ای از مفاهیم و تصوراتی است که حکایت خاص از امر واقع را بازگو می‌کند. به بیان دیگر، علم گزارشی از جهان در باره‌ی خصوصیات و ماهیت بدیع اشیاء به دست می‌دهد. در تعریف نظریه گفته شده است که نظریه مجموعه‌ای از فرضیاتی است که به نحو شایسته و منظم به گونه‌ای که خصوصیات و ماهیات را بیان نماید، می‌پردازد (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۸). روشن است که مقصود از علم در اینجا به‌الزام علم به مفهوم تجربی نیست که با روش تجربی و اثباتی حاصل آمده باشد؛ زیرا بیش‌تر معلومات علوم انسانی و گزاره‌های این حوزه‌ی علوم، مبتنی بر روش غیر تجربی است. بنابراین، مقصود از علم در اینجا شناخت، معرفت و درک انسانی است که عمدتاً با روش غیر تجربی به دست آمده است. به‌طور خلاصه، مراد از علم در اینجا علم انسانی است با روش‌شناسی خاص خود.

۲- مفهوم نظریه‌پردازی

در یک تعریف کلی از نظریه می‌توان گفت، نظریه عبارت است از مجموعه‌ی گزاره‌ها و عباراتی است که در چارچوب یک علم کلیت واحد و یک پارچه را تشکیل داده و تصویری را از واقعیات خارجی ارائه می‌کند. به بیان دیگر، نظریه بیان منسجم و منظم واقعیت‌های اجتماعی است که بر یک سیستم منطقی استوار می‌باشد (مارش و استوکر، ۱۳۸۲). با توجه به تعریف فوق، نظریه‌پردازی نوعی تلاش فکری است برای ایجاد دستگاه منطقی مشخص جهت بازنمایی واقعیات موجود. به‌طور منطقی چنین دستگاهی بر مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی خاصی استوار می‌باشد که آن را از دیگر نظریه‌ها متمایز می‌سازد. در چنین حالتی می‌توان گفت نظریه‌پردازی اسلامی عبارت است از تلاش فکری جهت بنیان‌گذاری دستگاه فکری و منطقی حکایت‌کننده از امر واقع که بر بنیان هستی‌شناسی،

معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی استوار گردیده است. محصول این نظریه‌پردازی ظهور و شکل‌گیری علوم اجتماعی اسلامی خواهد بود؛ زیرا علم همانا مجموعه‌ای از نظریات و گزاره‌هایی است که به‌طور منظم و سیستماتیک امر واقع را توصیف و تبیین می‌نماید.

۳- مفهوم اسلامی‌سازی

اسلامی‌سازی در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی و تعامل جوامع اسلامی با جوامع غیر اسلامی به‌خصوص در مورد موضوعات و مسایل جدید که در فقه اسلامی ذیل مسایل مستحدثه بحث می‌شود، می‌تواند مطرح باشد. اسلامی‌سازی مسایل و مباحث مدرن و عصری از دیرباز در دستور کار اندیشمندان مسلمان قرار داشته است. بخش قابل توجهی از مباحث و دل‌نگرانی‌های جریان احیا و اصلاح تفکر و اندیشه‌ی دینی را این بحث تشکیل داده است. مباحثی مانند جامعیت شریعت اسلامی، مواجهه‌ی اندیشه‌ی اسلامی با نیازها و مقتضیات زمان و در نهایت تفقه و اجتهاد دینی در این راستا مطرح می‌گردد.

حداقل با دو مبنای کاملاً متفاوت می‌توان به تبیین دیدگاه اسلام در مواجهه با مسایل و موضوعات جدید و مستحدثه می‌توان اشاره کرد. هردو مبنا به دو نوع جهت‌گیری متفاوت در برخورد با مسایل جدید از منظر دینی می‌انجامد. در نهایت هر دو مبنای مذکور به دو تعریف متفاوت از اسلامی بودن پدیده‌های جدید و تبعاً به دو تعریف متفاوت از معنای اسلامی سازی اشاره می‌کنند.

۱- مبنای اصل جواز اولیه

اصل جواز اولیه با تاکید بر جواز و روایی به‌عنوان قانون حاکم بر مسایل و موضوعات غیر عبادی بر این نکته تاکید دارد که جهت‌گیری اساسی و اولیه‌ی دین اسلام بر اصل پاکی، روایی، جواز مشروع بودن و عدم ممنوعیت اشیا، مسایل و موضوعات قرار داده شده است. از این منظر اسلامی بودن وصف اولیه و از اوصاف



ذاتی است که اثبات آن نیازمند دلیل خاص نیست؛ زیرا اصل اولیه و امر ذاتی نیازمند دلیل نیست. همه‌ی امور روا، جایز و مشروع است، مگر این که دلیلی بر ناروایی، عدم جواز و نامشروع بودنش از سوی شارع ارایه شده باشد. در این دیدگاه، کاربرد وصف اسلامی برای امور جدید و مسایل مستحدثه، بر مبنای اصل جواز اولیه که یک اصل دینی است، به معنای عدم مغایرت با شریعت و نبود دلیل و نص شرعی بر منع خواهد بود و نه بیش از آن. بنابراین، اموری که از طرف شارع منع نگردیده باشد و در قلمرو منع شرعی قرار نگرفته باشد روا و اسلامی است.

در این دیدگاه اسلامی سازی امور نیازمند دلیل خاص و نص شرعی نبوده و صرف عدم منع شرعی برای اسلامی بودن کافی است.

۲- دیدگاه منع اولیه

بر اساس این مبنا، اصل و قاعده‌ی اولیه‌ی ناروایی، منع و حذر شرعی است. دین ما را به محدود ساختن امور فرا خوانده و صرف حق داریم مواردی را از دایره‌ی منع و حذر شرعی خارج سازیم که در نصوص شرعی بر روایی، جواز و مشروع بودنش تصریح شده باشد. بر اساس این دیدگاه اصل اول در مواجهه با مسایل و موضوعات جدید، ناروایی و غیر دینی بودن است، مگر این که دلیلی بر روایی و دینی بودنش داشته باشیم. در این تلقی، اسلامی سازی به معنای کشف سازگاری امور و موضوعات جدید با نصوص دینی اسلام است و صرف کشف عدم مغایرت برای کاربرد و صف اسلامی کافی نیست. البته این مبنا علاوه بر محذورات روش شناسی با تنگنای نظری جدی در برخورد با مسایل و موضوعات جدید روبه‌رو است.

در این دیدگاه، اسلامی سازی مسایل و موضوعات جدید با محدودیت جدی روبه‌رو است؛ زیرا اسلامی سازی به معنای جست‌وجوی مستندات و نصوص دینی در این موارد است که اغلب با امتناع روبه‌رو می‌باشد. این دیدگاه از پاسخ اسلامی نسبت به مسایل و موضوعات جدید ناتوان است؛ زیرا پاسخی می‌تواند اسلامی باشد





که برگرفته از نصوص دینی باشد و در مواردی که نص دینی وجود ندارد، پاسخ اسلامی با امتناع روبه‌رو است.

۳- اسلامی‌سازی علوم انسانی

اسلامی‌سازی علوم انسانی چیست؟ در مورد معنای اسلامی‌سازی علوم انسانی از دو برداشت کاملاً متفاوت می‌توان یاد کرد.

۱- اسلامی‌سازی به معنای تلاش برای هویت بخشی تازه به تیوری‌ها و نظریه‌های رایج و غالب در علوم انسانی، به گونه‌ای که در این هویت‌بخشی علوم انسانی رایج رنگ و بوی اسلامی به خود گیرد. در اینجا اسلامی‌سازی ناظر به بازسازی و بازنمایی جدیدی از تیوری‌ها و نظریات علوم انسانی است. نظریاتی که بر بنیان هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی مادی‌گرایانه‌ی لیبرالیسم غربی استوار گردیده است؛

۲- اسلامی‌سازی به مفهوم تلاش علمی برای نقد و بازنگری مبانی هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه‌ی علوم انسانی رایج. در این معنا اسلامی‌سازی تلاش می‌کند تا به نظریه‌پردازی جدید بر مبنای هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی مبادرت نماید. در این تلقی، اسلامی‌سازی به جای بازنگری نظریه‌های موجود در علوم اسلامی که بر مبنای مادی‌گرایانه و لیبرال استوار است، تلاش می‌کند تا به نظریه‌پردازی جدید در علوم انسانی بر مبنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سازگار با اندیشه‌ی اسلامی همت گمارد.

مفهوم نخست از اسلامی‌سازی نگاه حد اکثری است که به لحاظ روش‌شناسی با امتناع روبه‌رو بوده منجر به تناقض درونی در نظریه‌های علوم انسانی خواهد شد. نظریه و تیوری به‌طور منطقی مبتنی بر هستی‌شناسی، انسانی‌شناسی و معرفت خاص می‌باشد، دستکاری در این نظریه ناگزیر به از جاکندگی و شالوده‌شکنی نظریه و

دورماندن آن از مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاص خود خواهد شد که در نهایت نظریه را از انسجام درونی و نظم منطقی محروم خواهد ساخت.

معنای دوم اسلامی‌سازی که به نقد و بازسازی نظریه بر مبنای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی متفاوت می‌انجامد، امر ممکن و منطقی خواهد. این امر به معنای تاسیس نظریه‌ی جدید در علوم انسانی با توجه به هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی است که از نظر روش‌شناسی ممکن خواهد بود. در اینجا همین معنا از اسلامی‌سازی مورد توجه است.

ب) طرح دیدگاه‌ها

دو دیدگاه مثبت و منفی در مورد اسلامی‌سازی علوم انسانی مطرح است. دیدگاه مثبت از امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی و نظریه پردازی اسلامی در حوزه‌ی علوم انسانی و اجتماعی سخن می‌گوید، در حالی که دیدگاه منفی از امتناع اسلامی‌سازی سخن می‌گوید که به شکل مشروح هر دو دیدگاه پی گرفته خواهد شد:

۱- دیدگاه مثبت

در این دیدگاه با تاکید بر ماهیت تفکر و اندیشه‌ی اسلامی، از اسلامی‌سازی علوم انسانی سخن به میان می‌آید. طرفداران این دیدگاه با تاکید بر جامعیت دین اسلام و توانمندی درونی آن برای پاسخ‌گویی به نیازمندی‌های عصری و مقتضیات زمانه، بر این باورند که اندیشه‌ی اسلامی بر مبنای جهان‌شناسی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی خاص، پاسخ‌های ویژه و خاص به خود را در قبال سوالات و پرسش‌های زمانه ارایه می‌کند.

در اندیشه و تفکر اسلامی، رویکرد و نگاه متفاوت از علوم انسانی رایج در مورد انسان‌شناسی، جهان‌شناسی، جامعه‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح می‌گردد. در این دیدگاه، سخن از امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی به‌الزاما به مفهوم اسلامی‌سازی نظریه‌های رایج و غالب در علوم انسانی نیست، بلکه اسلامی‌سازی علوم انسانی به مفهوم نظریه‌پردازی در حوزه‌ی علوم انسانی از منظر دینی و با رویکرد اسلامی

است. این سخن بدین معنا است که به قول ماکس وبر بین دانش و ارزش در علوم انسانی همواره نسبت و رابطه‌ای وجود دارد. این رابطه، هم در تعیین اولویت‌های پژوهشی پژوهشگر و هم در توصیف و تبیین وی تاثیرگذار خواهد بود. (ماکس وبر، جامعه‌شناسی سیاسی، ...). در نهایت دیدگاه قایل به امکان اسلامی‌سازی هیچ گاه در صدد اسلامی‌سازی نظریه‌های رایج و غالب در علوم انسانی نیست بلکه این رویکرد در صدد طرح و اثبات این ادعا است که امکان نظریه‌پردازی در حوزه‌ی علوم انسانی با رویکرد اسلامی وجود دارد و اندیشمندان مسلمان بر مبنای هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی می‌توانند پرسش‌های زمانه‌ی خویش را پاسخ دهند. چنین پاسخی در واقع پاسخ اسلامی به پرسش‌های زمانه است که تشکیل دهنده‌ی دانش اسلامی در حوزه‌ی علوم انسانی است. به‌طور خلاصه مقصود از اسلامی‌سازی علوم انسانی تولید گزاره‌های علوم انسانی بر اساس مبانی دینی است و بس. چنین معنا از اسلامی‌سازی هم از نظر مبانی معرفت‌شناسی و هم از نظر متدولوژی ممکن بوده و می‌توان گزاره‌های موجود در علوم انسانی را با استناد به مبانی دینی تصحیح، نقد و بازسازی نمود و در مواردی به نظریه‌سازی پرداخت.

۲- دیدگاه منفی

کسانی که از امتناع اسلامی‌سازی در حوزه‌ی علوم انسانی سخن می‌گویند، عمدتاً از دو زاویه‌ی متفاوت به استدلال پرداخته‌اند. نخست کسانی هستند که تحت تاثیر رویکرد پوزیتیویستی تلاش می‌کنند تا بین ارزش و دانش تفکیک نمایند. اینان در پی به کار بستن روش علوم دقیقه و تجربی در حوزه‌ی علوم انسانی و غیر دقیقه است. این امر ضمن آن که به لحاظ روش‌شناسی با چالش‌های جدی روبه‌رو بوده در عرصه‌ی نظریه‌پردازی علوم انسانی نیز هم‌چنان به‌عنوان یک ایده و آرزو باقی مانده است.

از زاویه‌ی دیگر، طرفداران رویکرد امتناعی این بحث را با توجه به ماهیت اسلام و اندیشه‌ی دینی به بررسی می‌گیرند. در این نگاه، امتناع اسلامی‌سازی علوم انسانی با ارجاع به ماهیت تعالیم اسلامی مطرح می‌گردد. ادعا می‌شود که اسلام و تعالیم

اسلامی امر دینی است و مسایل علوم انسانی و اجتماعی عمدتاً مربوط به امور دنیوی است، بین امور دینی و دنیوی هیچ نسبتی وجود ندارد. بیان دیگر این دیدگاه به بحث از انتظار از دین باز می‌گردد. معتقدان این بیان، می‌گویند اساساً انتظار از دین این است که سعادت و کمال اخروی بشر را تأمین نماید. دین کاری به رفاه، کمال و سعادت دنیوی بشر ندارد. این در حالی است که عمدتاً علوم انسانی ناظر به پرسش‌های دنیوی است. در نهایت علوم دینی و علوم انسانی ناظر به دو حوزه‌ی جداگانه بوده و طبعاً با دو نوع پرسش متفاوت روبه‌رو می‌باشد. از این‌رو، نمی‌توان پرسش‌های دینی را از منظر دنیوی پاسخ گفت و یا به پاسخ پرسش‌های دنیوی از منظر دینی پرداخت.

اما همچنان که اشاره شد، چنین تلقی از اسلام به‌عنوان دینی که یکی از عناصر و مولفه‌های اساسی آن جامعیت است، نمی‌تواند موجه باشد. فهم غالب اندیشمندان مسلمان با استناد به منابع اسلامی و ماهیت تعالیم اسلامی مبتنی بر این نکته است که اسلام دین جامع و فراگیر است و دستورات و تعالیم آن صرف محدود به امور اخروی و یا امور فردی نیست؛ زیرا "تکالیف این شریعت تنها برای داخل کردن مردم تحت سلطه‌ی دین وضع نشده‌اند، بلکه برای تحقق مقاصد شریعت در راستای مصالح دنیوی و اخروی آن‌ها وضع گردیده است." (شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعه، ص ۳).

با توجه به اصل جامعیت شریعت و با در نظر داشت مکانیزم‌های مختلف فهم نصوص شرعی و اعتبار احکام عقلی در فهم و تفسیر شریعت و نصوص دینی، مجال لازم برای امکان نظریه پردازی اسلامی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی فراهم خواهد شد. بحث از امکان نظریه پردازی اسلامی در معنای مورد نظر این نوشتار بحث کاملاً بدیع نیست، بلکه امکان تسری و تعمیم اجتهاد در حوزه‌های خارج از حوزه‌ی فقه رایج می‌باشد. این معنا نیز در کلام بعضی از اندیشمندان مسلمان در تعریف و توضیح اصل اجتهاد به گونه‌ای متفاوت بیان گردیده است. در این دیدگاه، گفته می‌شود، اجتهاد در شریعت به عبادات محدود نمی‌شود، بلکه مستوجب رجوع فرد یا جمع، حاکم یا رعیت



به مجتهدان در همه‌ی مسایل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و غیره است؛ زیرا مجتهدان به احکام شریعت در ابعاد گسترده‌ی آن آگاه‌ترند و هیچ رفتار دینی یا دنیوی با احکام آنان نباید مغایر باشد (حسن، ۱۳۸۳: ۲۱۸).

از جانب دیگر اجتهاد صاحب‌نظران دینی نیز باید ناظر به پرسش‌های زمانه باشد و از این‌رو، این پاسخ زمانی می‌تواند از استناد شرعی و کارامدی عقلی برخوردار باشد که روشمند و مبتنی بر مولفه‌های تاثیرگذار بر روند نظریه‌پردازی باشد. در این میان امام خمینی به‌عنوان صاحب نظر آشنا با زمان، شرایط خاصی را برای نظریه‌پردازی دینی مطرح نموده معتقد است که اجتهاد فقهی باید علاوه بر بینش فقهاتی، از درک سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و آشنایی با مقتضیات زمان برخوردار باشد؛ زیرا در این تلقی تعالیم و اندیشه‌ی اسلامی و به‌ویژه فقه اسلامی نظریه‌ی کامل و اداره‌ی انسان از گهواره تا گور است و طبعاً در کلیه‌ی این موارد سخنی برای گفتن دارد (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۷۳).

دیدگاه امتناعی که بر محدودسازی شریعت در امور اخروی متکی است، نمی‌تواند معنای جامعیت شریعت را فراتر از امور اخروی و عبادی برتابد، در حالی که در دیدگاه مثبت با استناد با دو اصل مهم جامعیت و جاویدانگی اسلام براین امر تاکید می‌شود که "این دین، دین خاتم است. اختصاص به زمان معین و یا منطقه‌ی معین ندارد، مربوط به همه‌ی منطقه‌ها و همه‌ی زمان‌ها است. دینی است که برای نظام زندگی و پیشرفت زندگی بشر آمده، پس چگونه ممکن است فقهی از نظامات و جریان طبیعی بی‌خبر باشد، به تکامل و پیشرفت زندگی ایمان نداشته باشد" (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۲۲).

در مجموع، فهم غالب اندیشمندان از ماهیت دین اسلام مبنی بر جامعیت و جاویدانگی این دین تمهیدات لازم برای نظریه‌پردازی و استخراج پاسخ اسلامی را در مورد مسایل و پرسش‌های جدید فراهم می‌سازد و امکان نظریه‌پردازی را تبیین



می‌کند؛ به‌طور منطقی نظریه‌های متکی بر مبانی اجتهاد دینی در حوزه‌ی علوم انسانی، می‌تواند متصف به وصف اسلامی باشد.

ج) بایسته‌های نظریه‌پردازی دینی

بحث از نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌ی علوم انسانی با تلاش و تحول فکری در دو زمینه قابل طرح است: از یک سو، نظریه‌پرداز دینی پرسش‌ها و مسایل جدید زمانه‌اش را به‌عنوان مسأله‌ی تحقیق پیش‌رو دارد و تلاش می‌کند پاسخ‌های دینی خویش را مطرح سازد. این امر تحت تاثیر رابطه‌ی دانش و ارزش امر اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا به قول ماکس وبر، انتخاب موضوع در مطالعات اجتماعی توسط ایستارهای ارزشی معین هدایت می‌شود و محقق بر اساس ارزش‌های خود دست به انتخاب موضوع می‌زند. بنابراین، ارزش‌ها در راهنمایی محقق در انتخاب موضوع تحقیق دخالت دارند.

از جانب دیگر، پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، عالم علوم اجتماعی را به بازنگری در روش‌ها و نظریه‌های پیشینیان فرا می‌خواند و ضرورت بازبینی، اصلاح و بازنمایی مجدد آن را مطرح می‌کند.

این تلاش دو سویه در واقع تلفیقی از برداشت دوگانه‌ی روشنفکران مسلمان از مفهوم نواندیشی دینی است. اگر نواندیشی دینی مستلزم تولید و نظریه‌پردازی از منظر دینی است، این امر با دو تلقی متفاوت روبه‌رو است. به اعتقاد برخی، این نوگرایی باید در گستره‌ی مباحث و موضوع‌های اجتهاد صورت پذیرد؛ زیرا فرد گروهی مفرط اجتهاد فقیهان گذشته، میراث فقهی و دینی مسلمانان را از وجود نظریه اجتماعی و سیاسی مستند به اجتهاد فقیهانه محروم نموده است.

در این تلقی، تحول و نواندیشی دینی با تسری نگاه اجتهادی به حوزه‌ی اجتماع و سیاست و طرح پرسش‌های جدید از منظر اجتهاد فقهی، بخشی از دغدغه‌های جامعه‌ی دینی را پاسخ می‌دهد؛ اما به پندار برخی دیگر، نواندیشی و نظریه‌پردازی



دینی با تحول و دگرگونی در روش و شیوهی اجتهاد فقیهان ارتباط می‌یابد؛ زیرا روش برخورد با منابع و نصوص دینی در نوع اجتهاد فقیهان و نظریه‌پردازی اسلامی تأثیرگذار است.

در این تلقی، نگاه فردگرایانه به اجتهادات فقهی متأثر از روش اجتهادی فقیهان است و بنابراین، روش و نظریه را نمی‌توان از هم تفکیک کرد. انتخاب روش از سوی نظریه‌پرداز یک انتخاب آزاد و داوطلبانه نیست، بلکه با محدودیت‌های جدی روبه‌رو است. این امر از چنان وضوحی برخوردار است که به استدلال نیاز ندارد؛ زیرا انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است. از این‌رو، روش باید به گونه‌ای انتخاب شود که بتواند یک سؤال یا دغدغه‌ی علمی خاص را پاسخ دهد. در اینجا نوعی رابطه‌ی دوسویه میان روش و نظریه در توصیف و تبیین پرسش علمی وجود دارد. نظریه‌ی خاص روش خاص خود را می‌طلبد و روش نیز متناسب با ویژگی خاص خود به شکل‌گیری یا تأیید نظریه‌ای خاص می‌انجامد. محقق علوم اسلامی با توجه به ماهیت خاص نظریه‌ی دینی، با محدودیت‌های روشی روبه‌رو است؛ همچنان که گستره‌ی نظریه‌پردازی و دامنه‌ی آن تحت تأثیر شعاع کاربرد و کارآیی روش تصور می‌گردد. این‌که فقیه مسلمان عمدتاً بر فقه فردی متمرکز است و کم‌تر به نظریه‌پردازی و اجتهاد در حوزه‌ی سیاست و جامعه تمایل دارد، از نوع خاص معرفت‌شناسی و تلقی ویژه از نصوص و آموزه‌های دینی متأثر است. از جانب دیگر، اگر نظریه‌پرداز دینی، متون و نصوص دینی را با رویکرد اجتماعی و سیاسی مورد توجه قرار می‌دهد، ناگزیر از روش کلاسیک اجتهاد عبور می‌کند و نیازمند روش جدید یا کارآمدسازی روش اجتهادی گذشتگان از طریق بازنگری، تکمیل و اصلاح است.

تلقی سوم ترکیبی از هر دو ضرورت را برای نظریه‌پردازی دینی و تولید اندیشه‌ی دینی مورد تأکید قرار می‌دهد. در اینجا ضمن تأکید بر همبستگی روش و نظریه، نواندیشی دینی در دو حوزه‌ی دنبال می‌شود: از سویی توسعه‌ی قلمرو اجتهاد فقیهان

و تسری تلاش فقیهانه در حوزه‌های اجتماعی-سیاسی مورد تأکید قرار می‌گیرد و از جانب دیگر، بر تجدید نظر در روش اجتهاد پافشاری می‌شود. تولید و نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی، مانند سیاست، اقتصاد، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مدیریت با رویکرد دینی و با استناد به شیوهی اجتهادی، مستلزم تحول و دگرگونی در دو حوزهی مزبور است: بسط و گسترش فردگرایانه فقه و کاربرد آن در دیگر حوزه‌های عمومی زندگی انسان و دوم بازسازی و بازنگری روش گذشته با توجه به تحول و دگرگونی موضوع‌ها و تکامل و رشد روند عقلانیت، علم و معرفت بشری.

ظرفیت‌های اندیشه‌ی دینی برای نظریه‌پردازی

گفته شد، نظریه‌پرداز دینی در پی یافتن پرسش‌های اجتماعی و سیاسی انسان با استناد به متون و آموزه‌های دینی است؛ اما این مسأله به صورت جدی مطرح است که آیا متون و منابع دینی از چنان توانمندی برخوردار است که بتوان پاسخ پرسش‌های وسیع و جدید انسان معاصر را با استناد به آن جست‌وجو کرد. اینک می‌کوشیم این بحث را با طرح موضوع‌های زیر دنبال کنیم.

۱. جامعیت اسلام

یافتن پاسخ پرسش‌های جدید و حوادث واقعه از متون دینی یا دست کم طرح پاسخ‌های مورد نظر با استناد به منابع دینی با مفروض انگاشتن مفهوم خاص از جامعیت اسلام همراه است. دو نوع تفسیر به نسبت رایج از جامعیت شریعت قابل طرح است:

یکی آن‌که جامعیت شریعت به مفهوم جهت‌گیری دین در امور سیاسی و اجتماعی به علاوه امور فردی، اخلاقی و عبادی است، دوم آن‌که جامعیت شریعت را در حوزه‌های انتظار از دین باید درک کنیم. در این تلقی جامعیت بدان معنا است که دین دارای دستورالعمل و فرامین لازم در تمامی حوزه‌های مورد انتظار دخالت و هدایت



دین است. هر دو معنا از جامعیت، بیانگر دو نوع تفسیر از هدف مثبت نبی و ماهیت دین اسلام است. در تلقی نخست گفته می‌شود از آنجا که جهت‌گیری دین به سوی انسان و کمال او است و حیات انسان در دو بعد دنیوی و اخروی تحقق می‌یابد، نمی‌توان جهت‌گیری دین را صرف در بعد حیات اخروی انسان محدود کرد. در این تلقی، جدایی دین و دنیا از دیدگاه اسلام مردود اعلام می‌گردد و بر پیوند آن دو تأکید می‌شود؛ هر چند ممکن است یکی اصالت و دیگری وضعیت مقدمی داشته باشد.

در برداشت نخست، جامعیت شریعت به مفهوم آن است که تمام پرسش‌های انسان را می‌توان از منظر دینی پاسخ گفت؛ با این توضیح که پاسخ دینی به‌الزام پاسخ برآمده از متون و نصوص دینی نیست بلکه هر پاسخ مستند به منابع و مبانی دینی می‌تواند دینی باشد؛ زیرا در این رویکرد دینی بودن به معنای منطبق بودن با شریعت نیست و مغایرت نداشتن با شرع کافی است. این تفسیر از جامعیت شریعت، فضای گسترده‌ای را برای نظریه‌پردازی دینی ایجاد می‌کند؛ زیرا در تفسیر مزبور نظریه‌پرداز دینی در دایره‌ی نصوص شرعی و متون مقدس محدود نمی‌ماند؛ بلکه عناصر عقلی و امور عرفی نیز در چارچوب مبانی دینی و در صورت مغایرت نداشتن با آموزه‌های دینی، مورد توجه نظریه‌پرداز دینی قرار می‌گیرد.

۲. ثابت و متغیر

یکی از نظریه‌پردازان دینی درباره‌ی تقسیم احکام و قوانین اسلام به ثابت و متغیر چنین می‌گوید: انسان‌ها برای تنظیم روابط فردی و اجتماعی خود در حوزه‌ی خصوصیات ثابت به مقررات و قوانین ثابت نیازمندند و اسلام با تشخیص این نیازمندی‌های ثابت، قوانین ثابتی وضع نموده است. از جانب دیگر، برخی نیازمندی‌های انسان، امور زمانی و مکانی است و با تغییر زمان و مکان دگرگون می‌شوند. پاسخ اسلام برای تأمین این نیازها همان تأسیس اصل اختیارات والی است. برابر با این اصل، حکومت مشروع اسلامی به وضع قوانین مورد نیاز جامعه می‌پردازد.

در حوزه‌ی حکومت و سیاست، نظریه‌پردازی دینی و تلاش‌های فقهی از سایر حوزه‌های اجتماعی برجسته‌تر است و این امر در ادبیات فقه‌های سلف و متون ماندگار گذشتگان به‌خوبی قابل ردیابی است. اصطلاحاتی نظیر «فقه الخلافه»، «فقه الحکومه» و «فقه سیاسی» بیانگر این اهتمام است. هر چند درباره‌ی ماهیت و تعریف فقه سیاسی و فقه حکومتی و رابطه‌ی آن‌ها اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ اما اهتمام و اقبال به این طبقه‌بندی‌ها و مفاهیم، بیانگر رویکرد سیاسی به فقه و معارف اسلامی است؛ رویکردی که می‌توان بر اساس آن از نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌ی سیاست یاد کرد. مرحوم مطهری از زاویه‌ی احکام ثابت و متغیر به تبیین نقش اجتهاد در پاسخ‌گویی به نیازهای زمان پرداخته و اعتقاد دارد ائمه و رهبران دینی اصول کلی و ثابت را بیان نموده‌اند و وظیفه‌ی فقیهان است که از این اصول کلی، فروع و موارد جزئی متغیر در شرایط گوناگون را کشف کنند و اصول یاد شده را بر مصادیق متغیر تطبیق دهند. در تلقی ایشان اجتهاد استنباط فروع از اصول و کشف و تطبیق اصول کلی ثابت بر موارد جزئی متغیر است.

۳. همسویی عقل و شرع

اجتهاد، به‌عنوان عنصر پویا و بالنده، متصدی کشف پاسخ‌های روشن دینی برای پرسش‌های جدید بود. در این میان نوع رابطه‌ی علم و دین یا عقل و وحی، فرایند اجتهاد را به‌طور چشم‌گیر تحت تأثیر می‌گذاشت. بالندگی اجتهاد به مفهوم توانمندی پاسخ‌گویی به حوادث واقع در گرو بهره‌گیری از شیوه‌ی عقلی بود؛ اما نظریه‌پرداز دینی باید این پاسخ‌ها را به متون یا قواعد کلی دینی مستند سازد و در نتیجه، از روش نقلی بهره‌برداری بیش‌تر خواهد داشت. به‌احتمال مهم‌ترین تفاوت روش اصولی و اخباری در این نکته نهفته است که بر خلاف روش نقلی اخباری، در روش تلفیقی اصولیون، تلاش بر ایجاد رابطه‌ی منطقی و مناسب میان عقل و وحی و بهره‌برداری از یک روش تلفیقی موسوم به «روش عقلی و نقلی» است.

مفهوم عقل مدرن در بستر جامعه‌ی غربی شکل گرفت و به تدریج با پر نمودن فضای فکری جوامع غربی، آرام آرام به درون فرهنگ و تمدن‌های دیگر نیز تسری یافت. مفهوم عقل مدرن این پرسش را مطرح کرد که آیا انسان متدین نیز می‌تواند رفتار عقلانی داشته باشد؟ آیا دین با عقلانیت دمساز است؟ این پرسش و نظایر آن برخی ابهام‌ها و تأملات را در رابطه‌ی عقل و شرع از دیدگاه اسلام ایجاد نمود. این در حالی است که از یک سو عقل به عنوان یکی از منابع اجتهاد در کنار قرآن و سنت قرار می‌گیرد و از جانب دیگر، عنوان پیامبر باطنی را با خود حمل می‌کند که به او حجیت ذاتی می‌بخشد.

از دیدگاه اسلام، عقل ابزاری مدرنیته، که بر مبنای سود و نفع مادی تعریف می‌گردد و امکان نقادی و سنجش تمامی امور و پدیده‌ها را بر اساس روش حسی و تجربی مطرح می‌کند، نمی‌تواند قابل پذیرش باشد؛ زیرا عقل اسلامی در درون هستی‌شناسی اسلامی معنا می‌شود و همچنان که هستی انسان صرف به جنبه‌ی مادی و محسوس محدود نمی‌گردد، عقل او نیز از دایره‌ی مادیات و محسوسات فراتر می‌رود. علاوه بر این، عقل به تنهایی توان پاسخ‌گویی به همه‌ی مسایل بشر را ندارد و این نکته در تعریف عقل خود بنیاد روشنگری نیز مورد تأیید قرار می‌گیرد. بنابراین اگر عقلانیت را به معنای تدبیر امور حیات انسان بر اساس حکمت و مصلحت تعریف کنیم، از دیدگاه اسلام این عقلانیت شأن و مرتبت برتر و قابل قبول دارد و به گفته‌ی یکی از اندیشمندان مسلمان یکی از جهت‌گیری‌های اسلام این است که در قانونگذاری بر روش عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است و از این رو، فقهای ما به طور قطع پذیرفته‌اند که منابع استنباط چهار است: «قرآن، سنت، اجماع و عقل»

تأکید و اهتمام اسلام بر عقل، روزه‌های جدیدی را فراروی نظریه‌پرداز دینی برای یافتن پاسخ پرسش‌های جدید باز می‌کند. وی با استعانت عقل و در چارچوب مصالح و مفاسد می‌تواند دیدگاه دین در مواجهه با مسایل جدید را

کشف کند. استاد شهید مطهری اهتمام اسلام به عقل و نقش آن در نظریه پردازی دینی را چنین توضیح می دهد:

«این که فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدأ برای استنباط می شناسد، چیزی است که راه را باز کرده است، چگونه راه را باز می کند؟ ریشه اش این است که می گوید احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشری، تعبیر فقها این است که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است... . اگر اسلام چیزی را گفته واجب، مصلحت ملزمه ای در کار بوده... . فقها می گویند، آن مصلحت ها و مفسده ها به منزله ی علل احکامند. حال اگر در جایی ما بدون آن که در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم به حکم عقل مصلحت یا مفسده ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم - که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی کند و اگر مفسده ی مهمی باشد، اسلام اجازه نمی دهد - فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می کنیم.

به نظر ایشان از آنجا که ملاک حکم مصلحت و مفسده است و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس عقل قرار دارد، عقل بشر می تواند قانون اسلام را کشف کند. بنابراین، عقل در اندیشه ی اسلامی راهنما و راهبری است که انسان را با شرع و وحی آشنا می سازد و از جانب دیگر، این پیامبر باطنی بر مبنای کشف مصالح و مفاسد می تواند پاسخ های دینی را در اختیار ما قرار دهد. در این تلقی از مفهوم عقل، اساساً طرح پرسش رابطه ی ناسازگاری عقل و وحی یا علم و دین بی اساس خواهد بود؛ زیرا هیچ گونه تعارضی میان عقل و شرع وجود ندارد و مواردی که توهم تعارض وجود دارد، یا به دلیل تفسیر و برداشت ناموجه از دین و متون دینی، یا معلول بی توجهی به احکام عقل و مفهوم خاص عقلانیت در اندیشه ی اسلامی است.



محدودیت‌های نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌ی سیاست

۱. رویکرد فردگرایانه و خاص‌گرایانه

روش فقهای سلف شیعه بنا به دلایلی عمدتاً به اجتهادات فقهی و استنباط احکام شرعی در حوزه‌ی فردی پرداخته است و این امر علاوه بر شرایط اجتماعی و تاریخی حاکم بر فضای اجتهاد فقیهان، تحت تأثیر ویژگی‌های خاص دوره‌ی غیبت امام معصوم^(ع) بوده است. غیبت، دوره‌ی حرمان از دریافت مستقیم شریعت از مبدأ متصل به وحی الهی است و از این‌رو، در عصر غیبت، فقه شیعه مسایل عمومی مربوط به اجتماع را صرف در چارچوب اصل اضطرار و ضرورت مورد توجه قرار می‌دهد. چنین نگاهی به زندگی اجتماعی مسلمانان، فقیه را از نظریه‌پردازی در حوزه‌ی سیاست، اجتماع و اداره‌ی امور جامعه باز می‌دارد و در نهایت چاره‌اندیشی مسایل اجتماعی و امور مربوط به سیاست را از حوزه‌ی فعالیت اجتهادی به حاشیه می‌راند.

نگاه فردگرایانه از منظر بحث حاضر موجب گردید تا نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌های عمومی و موضوع‌های جمعی در حاشیه قرار گیرد و بر این اساس، تلاش فقیهان در دایره‌ی استنباط گزاره‌های شرعی ناظر به احکام فردی محصور شود. از جانب دیگر، در کنار نگاه فردگرایانه به فقه، نگاه خاص‌گرایانه نیز از بالندگی و پویایی و پاسخ‌گویی به پرسش‌های جدید جلوگیری کرده است. اگر کار فقیه و نظریه‌پرداز دینی کشف پاسخ‌های دینی برای حوادث و رخداد‌های زمانه است، بخش قابل توجهی از مسؤولیت فقه همچنان بر زمین مانده است. یافتن پاسخ دینی برای مشکلات و پرسش‌های جدید انسان معاصر، رسالت فقه و اجتهاد فقیهان است که در گفتمان غالب اجتهاد شیعی بنا به دلایل اجتماعی و سیاسی متروک مانده است. شهید محمدباقر صدر ضمن تأکید بر ضرورت جامع‌نگری در فقه شیعی، به تبیین تفاوت فقه شیعی و اهل سنت از این زاویه می‌پردازد و دلایل رشد فقه اجتماعی اهل سنت و رشد نیافتن آن در فقه شیعی را مطرح می‌کند و می‌گوید: «از جنبه‌ی نظری



گرچه زمینه‌ی فردی و اجتماعی را دنبال می‌کند، چرا که از نظر اعتقادی تفاوتی ندارند؛ اما اجتهاد شیعی در مسیر تاریخ تنها جنبه‌ی فردی را دنبال کرده است». این امر به نظر «شمس الدین»، معلول شرایط اجتماعی و تاریخی است و نه اختلال در دستگاه اجتهاد شیعی، او می‌گوید: «گمان می‌کنم، راز کناره‌گیری تفکر فقهی و اصول شیعه از مجال اجتماعی، امری تاریخی باشد و نه فکری... این امر به اختلال در نظام فکری شیعه مربوط نیست، بلکه به شرایط تاریخی باز می‌گردد.

اما آیا فقه شیعی همچنان در چارچوب نگاه فردگرایانه باقی خواهد ماند؟ به نظر شمس الدین ضرورت‌های زمانه و شرایط جدید، حوزه‌های جدیدی را برای اجتهاد فقهی در چارچوب دانش فقهی می‌آفریند: «من بر این اعتقادم که رویارو شدن فقه شیعی با مشکلات جدید زندگی، سرانجام او را به این عرصه از عرصه‌های اجتهاد؛ یعنی اهتمام به اهداف و مقاصد احکام خواهد کشاند» شهید صدر نگاه فردگرایانه به فقه را مشکل این حوزه از معرفت دینی دانسته، مانع نظریه‌پردازی دینی در حوزه سیاست و اجتماع عنوان می‌کند؛ زیرا این نگاه دست‌کم چند پیامد منفی دارد که هر یک مانع نظریه‌پردازی در این حوزه دینی می‌گردد:

- فقه همواره در پی حل مشکل فرد بر می‌آید تا مشکل جامعه و جمع؛
 - ذهنیت فردگرایانه، عمدتاً به جایگاه اجتماعی رهبران دینی توجه نمی‌کند، بلکه آنان را به‌عنوان یک فرد فوق‌العاده و غیر قابل الگوگیری در زندگی انسان به تصویر می‌کشد؛
 - به اجتهاد و استنباط ذهنی گرایانه و غیر قابل تطبیق می‌انجامد؛
- فهم و تفسیر متون دینی را در یک کل منسجم انجام نمی‌دهد، بلکه به تجزیه و گزینش می‌پردازد.



۲. احتیاط‌گرایی (نقل‌گرایی)

فقه‌های شیعی در دو طبقه‌ی کلان جای گرفته‌اند: اصولیون و اخباریون. هر چند اصولیون برخلاف اخباریون بر ظواهر نصوص شرعی محدود نمی‌مانند و از روش عقلی در استنباط احکام شرعی نیز بهره می‌گیرند؛ اما خود با دو روش اجتهادی به نسبت مطرح منشعب می‌گردند: اجتهاد بر «اصالة الاباحه» و دیدگاه مبتنی بر «اصالة الحذر». هر دو روش از نظر برخورد با حوادث واقعه و مسایل جدید به دو نتیجه‌ی کاملاً متفاوت می‌رسند. این دو دیدگاه بر مبنای گشودن باب اجتهاد، بر ضرورت تفقه در دین تأکید دارند؛ اما در موارد نبود نص - که عمدتاً شامل مسایل و پدیده‌های جدید می‌گردد - به برخورد دوگانه‌ای روی می‌آورند.

رویکرد «اصالة الاباحه» با استناد بر اصل «عدم‌المنع» در پدیده‌های جدید حکم به جواز می‌دهد، در حالی که رویکرد دوم با استناد بر اصل مطابقت با نص، به منع شرعی می‌انجامد و براساس احتیاط عمل می‌کند. نگرش احتیاطی در مواجهه با پدیده‌های جدید در نهایت به حذر و منع شرعی ختم می‌شود و این امر در موارد متعدد با نگاه سلبی، حوادث واقعه و پدیده‌های جدید را از محدوده‌ی شرع خارج می‌کند. اجتهاد احتیاط‌گرا در مواجهه با پدیده‌های جدید با چالش مهم روش‌شناختی روبه‌رو است؛ زیرا پدیده‌های جدید در افق صدور نصوص شرعی وجود ندارند تا دنبال یافتن نص بر جواز آن‌ها باشیم. بنابراین، رویکرد نص‌گرایانه و احتیاطی، نظریه‌ی دینی را در چارچوب سازگاری با شریعت مورد تأکید قرار می‌دهد و این در بیش‌تر موارد، نظریه‌پردازی دینی را با محدودیت روش‌شناختی جدی روبه‌رو می‌سازد؛ زیرا لازمه‌ی پذیرش این رویکرد، بستن باب اجتهاد در تمامی پدیده‌ها و مسایل جدید ناشی از مدنیت و تمدن معاصر است.

در رویکرد مبتنی بر «اصالة الاباحه» نصوص شرعی همراه با الزام‌های عقلی، مصالح و مفاسد متغیر زمانه مورد توجه قرار دارد. این رویکرد ضمن اعتقاد به جایگاه عقل به‌عنوان یکی از مبادی اجتهاد، در روش اجتهادی نیز به ظواهر نصوص شرعی منجر

نمی‌شود، بلکه به نص در بستر تاریخی و شرایط زمانی و مکانی جدید توجه می‌کند و اصولاً حوادث واقعه را تلاشی به سوی یافتن مسایل مستحده و نه بازخوانی گذشته می‌داند. این تلقی از اجتهاد، فضای مناسبی را برای نظریه‌پردازی می‌آفریند.

نتیجه‌گیری

بی‌گمان نظریه‌پردازی در عرصه‌های مختلف علوم بیش از هر امری نیازمند روش و متد لازم برای کشف و تبیین پدیده‌ها است. متأسفانه در مباحث دینی هنوز بحث روش‌شناسی مهجور و در حاشیه است. این امر از یک سو نظریه‌پردازی دینی را با دشواری روبه‌رو می‌سازد؛ زیرا نبود روش کارآمد موجب ناتوانی در فرآیند نظریه‌پردازی است. از جانب دیگر، ورود فقه به حوزه‌های جدید معرفتی و استنباط مسایل جدید مربوط به اجتماع، سیاست و حیات جمعی، نظریه‌پردازی را به اتخاذ روش‌های رایج در علوم انسانی جدید وا می‌دارد و در برخی موارد او را با تعارض درونی روبه‌رو می‌کند.

مشکل روش در اینجا از یک سو ناظر به نبود روش کارآمد و علمی اجتهاد و نظریه‌پردازی دینی در حوزه‌ی سیاست و مسایل مستحده است و از جانب دیگر، بیانگر تقلیدگرایی و گریز از روش‌های رایج و متعارف در علوم انسانی جدید است. مشکل نخست، نظریه‌پردازی دینی را به رکود و جمود می‌اندازد و مشکل دوم آشفته‌گی نظریه‌پردازی و به‌احتمال ناسازگاری درونی نظریه‌های دینی برآمده از روش علوم انسانی رایج را پدید می‌آورد.

اما در مجموع با استفاده از ظرفیت‌های فقه و آموزه‌های اسلامی می‌توان برای پاسخ دینی به پرسش‌های عصری و زمانه همت گمارد. بنابراین، اسلامی‌سازی علوم اجتماعی در نظر امر ممکن و میسر است و در عمل نیازمند نظریه‌پردازی در حوزه‌ی علوم اجتماعی است. درک و فهم علمی مسایل زمانه و آشنایی با بایسته‌های نظریه‌پردازی از یکسو و فهم جامع از آموزه‌های اسلامی از جانب دیگر، از پیش شرط‌های نظریه‌پردازی اسلامی است. عبور از رویکرد احتیاط‌گرایی، تمرکززدایی از فقه فردی و فهم نظام‌مند



اندیشه‌ی دینی به‌ویژه فقه اسلامی از گام‌های اولیه‌ی نظریه‌پردازی اسلامی در حوزه‌ی علوم اجتماعی است. در این راستا لازم است اندیشمندان مسلمان ضمن بازنگری روش اجتهادی گذشته و پایبندی به اصول و میراث فکری اسلامی و درک مسایل و پرسش‌های زمانه همت گمارده و گام‌های علمی متقن و استوار را بردارند.



منابع

۱. شمس الدین، علامه محمد مهدی. (.). رهیافت‌های اجتهاد و نوگرایی. هفته‌نامه‌ی پگاه. ش ۲۵.
۲. شمس الدین، محمد مهدی. الاجتهاد و الحیات.
۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۵۵). فرازهای از اسلام. تهران: جهان‌آرا
۴. مهریزی، مهدی. (۱۳۷۹). فقه‌پژوهی. سازمان فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). ده گفتار. تهران: صدرا
۶. تکامل اجتماعی انسان.
۷. مجموعه‌ی آثار.
۸. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۷۲). ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. کیهان.
۹. جواد آملی. (۱۳۸۲). دین‌شناسی. اسرا.
۱۰. الامین، حسن. (۱۳۹۲). دایره المعارف الاسلامیه الشیعیه. ج ۳. بیروت.
۱۱. اسلامی، رضا. (.). بررسی ماهیت حکم ظاهری.
۱۲. جناتی، ابراهیم. (۱۳۷۳). ادوار اجتهاد. کیهان.
۱۳. مارش، دیوید و استوکر، جری. (۱۳۷۸). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه‌ی امیر محمد حاجی یوسفی. تهران: مرکز مطالعات راهبردی.
۱۴. حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۵. میراحمدی، منظور. (۱۳۸۴). اسلام و دموکراسی مشورتی. تهران: نشر نی.
۱۶. سیدباقری، سید کاظم. (۱۳۸۸). فقه سیاسی شیعه. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۷. حسن، عباس حسن. (۱۳۸۳). ساختار منطقی اندیشه‌ی سیاسی اسلام. ترجمه مصطفی فضاییلی. قم: بوستان کتاب.
۱۸. خمینی، روح الله. (۱۳۸۹). صحیفه‌ی نور. تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. شاطبی، ابواسحاق. الموافقات فی اصول الشریعه. ج ۱. بیروت: بی‌تا.





تأثیر مدیریت منابع بر سرمایه‌ی فکری، اجتماعی و نوآوری

محمدعلی فهیمی

چکیده

هدف: مدیریت دانش به‌طور مؤثر و کارآمد به‌عنوان یک عامل مهم در دستیابی به مزیت رقابتی پایدار برای سازمان‌ها در نظر گرفته می‌شود. این مطالعه با هدف تحلیل مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش با میانجی‌گری سرمایه‌ی فکری و سرمایه‌ی اجتماعی بر نوآوری در شرکت‌های تولیدی انجام شده است.

طراحی / روش‌شناسی / رویکرد: برای بررسی رابطه‌ی مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی و نوآوری، با استفاده از مدل‌سازی معادلات ساختاری بر اساس داده‌های جمع‌آوری شده از مدیران شرکت‌های تولیدی در افغانستان انجام شد. ابزار این تحقیق، پرسشنامه است که از ۱۰۹ سؤال تشکیل شده است. ۵ مورد از آن‌ها سؤال جمعیت‌شناختی و ۲۶ سؤال با هدف آشکار ساختن فرایند مدیریت دانش، ۴۰ سؤال برای سرمایه‌ی فکری، ۲۱ سؤال سرمایه‌ی اجتماعی و ۱۷ سؤال برای نوآوری انجام شده است. پرسشنامه برای مدیران شرکت‌های تولیدی توزیع شد.

یافته‌ها: در این مقاله تاثیر مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی و نوآوری مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج نشان می‌دهد که مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر سرمایه‌ی فکری و سرمایه‌ی اجتماعی تاثیر مستقیم و معنادار داشته و تاثیر مستقیم بر نوآوری ندارد و همچنان مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر نوآوری با نقش میانجی سرمایه‌ی اجتماعی و سرمایه‌ی فکری رابطه‌ی مثبت و معنادار دارد.

پیامدهای عملی: این مقاله شامل پیامدهایی است که در اثر توسعه‌ی مدیریت منابع دانش و سرمایه‌های فکری و اجتماعی منجر به نوآوری در شرکت می‌شود. مدیریت دانش می‌تواند در صورت اشتراک و به کارگیری مؤثر پیشرفت‌هایی در عملکرد نوآوری شرکت ایجاد کند. این مقاله به یک موضوع مهم می‌پردازد و یافته‌ها ممکن است توسط متخصصان و مدیران که علاقه‌مند به پیشرفت مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش منجر به نوآوری می‌شود، مورد استفاده قرار گیرد.

واژگان کلیدی: مدیریت دانش، سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی، نوآوری، شرکت‌های تولیدی

۱. مقدمه

در سال‌های اخیر با گسترش رقابت تجارت و سایر عرصه‌ها در مدل‌های رشد درونزا سرمایه‌ی انسانی به‌عنوان عامل اصلی رشد اقتصادی مورد توجه قرار گرفت. پس از آن در کنار سرمایه‌ی انسانی نقش قابلیت‌های اجتماعی نیز مورد توجه قرار گرفت. بنابراین، نیروی انسانی مهم‌ترین منبع سازمان است. از آنجا که این افراد هستند که ایده‌ها را توسعه و پیاده‌سازی می‌کنند، نوآوری به مدیریت مؤثر منابع انسانی بستگی دارد. این نیز به دانش بستگی دارد، از آنجا که هر نوآوری به معنای ورود دانش جدید به‌عنوان ورودی (به‌عنوان مثال ایده‌های جدید، مفاهیم نمونه‌های اولیه، و غیره) (یک نتیجه) نوآوری تولید شده (و نوآوری‌ها نیز به سرمایه‌ی فکری

بستگی دارد. از این رو سرمایه‌ی فکری؛ سرمایه‌ی انسانی، سرمایه‌ی ساختاری و سرمایه‌ی رابطه‌ای است، این عناصر دست به دست هم می‌دهند؛ زیرا هماهنگی همزمان سرمایه‌ی انسانی، سرمایه‌ی ساختاری و سرمایه‌ی رابطه‌ای برای هدایت عملکرد تجاری لازم است. سرمایه‌ی انسانی مجموع شایستگی‌های کارکنان، دانش، مهارت، نوآوری، نگرش، تعهد، دانایی و تجربه است. این مسأله سهم دانش فردی یک سازمان را به نمایش می‌گذارد که در این میان نمی‌توان نقش سرمایه‌ی اجتماعی در پیاده‌سازی و انتقال دانش را نادیده گرفت بلکه یکی از اجزای مهم این زنجیره بوده و خواهد بود. بنابراین، مدیریت منابع انسانی و دانش، عوامل کلیدی نوآوری در شرکت‌ها هستند. در این میان می‌توان گفت که اساس موفقیت یک سازمان مدیریت منابع انسانی است. اگر شرکت‌ها بتوانند سرمایه‌ی انسانی که در اختیار دارند، آن را به‌خوبی مدیریت کنند، شرکت‌ها می‌تواند در تمامی عرصه پیش‌تاز و بی‌رقیب باشند. به همین ترتیب در ابتدا چاقورب نظری تحقیق گفته شده و در ادامه تبیین رابطه بین متغیرها و فرضیه‌های تحقیق بیان شده است.

۲. مبانی نظری

۲-۱. نقش مدیریت منابع انسانی در مدیریت دانش

با توجه به اهمیت منابع انسانی در مدیریت دانش، مدیریت منابع انسانی جهت استفاده‌ی صحیح از نیروی انسانی در سازمان از اهمیت زیادی برخوردار است. همچنین با توجه به این‌که در اقتصاد دانش امروز، سرمایه‌های ذهنی مزیت رقابتی محسوب می‌شوند. بدون شک مدیریت این سرمایه باید بخش جدایی‌ناپذیر استراتژی شرکت و مسئولیت کلیدی همه‌ی مدیران باشد. ایده‌ی سازمان‌های دانش‌محور، بنیاد مدیریت منابع انسانی را به‌طور کلی بر ستون‌های جدیدی قرار می‌دهد. دانشمندان اخیراً استدلال کرده‌اند که دانش به افراد مرتبط است و این‌که مدیریت منابع انسانی آن را انتشار می‌دهد، رفتند که منشأ مدیریت دانش را در تغییر

در شیوه‌های منابع انسانی بررسی کردند. به نظر آن‌ها یکی از فاکتورهای کلیدی در رشد مدیریت دانش در دهه‌ی ۱۹۹۰ کشف دوباره‌ی کارکنانی بود که مهارت‌ها و دانش آن‌ها در دسترس نبود یا توسط سازمان تصرف شده بود.

از طرف، مدیریت دانش تحت پوشش عملکرد مدیریت منابع انسانی توسعه می‌یابد و تقویت می‌شود. جهت موفقیت مدیریت دانش، سازمان‌ها باید به جای دانش انقلاب از تکامل استفاده کنند و با استفاده از خود کارمندان مدیریت دانش را انجام دهند. مهم‌ترین چالش که باید در انجام آن موفق شوند تبدیل تفکر «دانش به قدرت است» به «دانش اشتراک گذاشتن قدرت» در سازمان است. به‌طور کلی مدیریت دانش، مدل تکامل یافته‌ی مدیریت منابع انسانی است که از تکنالوژی معلوماتی به‌عنوان مکانیسم پشتیبان در فرایندها و تعاملات بین افراد استفاده می‌کند (شهبازی و گل محمدی، ۱۳۹۸).

مدیریت منابع انسانی را می‌توان به‌عنوان مدیریت استراتژیک کارکنان مشاهده کرد که بر استخدام، سازماندهی و انگیزش منابع انسانی تاکید می‌ورزد. مطابق یافته‌های تحقیقاتی در امریکا و اروپا و افریقا، ترک خدمت دانشگران در بین دیگر نیروی کار بیش‌تر است. پس اتخاذ استراتژی‌ها برای جلوگیری از ترک خدمت این کارکنان در صنعتی که وجود چنین توانایی‌هایی و شایستگی‌هایی کمیاب است، خیلی مهم است. تحقق این امر در گرو مدیریت کارآمد منابع انسانی در زیر سیستم‌های جذب و به‌کارگیری، توانمندسازی، حفظ و نگهداشت به همراه نظام‌انگیزی مناسب و کارآمد می‌باشد؛ زیرا در اقتصاد مبتنی بر دانش، کار مدیریت منابع انسانی به وظایف سنتی مدیریت منابع انسانی یعنی کارمندیابی، آموزش، مدیریت عملکرد و غیره محدود نخواهد شد. فعالیت‌های منابع انسانی در اقتصاد مبتنی بر دانش شامل فعالیت‌هایی خواهد بود که با وظایف سنتی مدیریت منابع انسانی همپوشانی خواهد داشت. (به‌عنوان مثال، مدیریت بازاریابی و استراتژیک) و برخی نیز غیر سنتی و جدید خواهد بود، به‌عنوان مثال مدیریت دانش. همچنین



مدیریت منابع انسانی تنها و به‌طور ساده متمرکز بر مدیریت کارکنان به شکل سنتی آن نیست. مدیریت منابع انسانی امروزه عبارت است از مدیریت قابلیت‌هایی که نیروهای سازمانی خلق می‌کنند و مدیریت روابطی که بر اساس آن افراد می‌باید توسعه یابند. مدیریت منابع انسانی باید با ایجاد کار چالشی، تغییر الگوهای ادراک و تشخیص موجود، تغییر عادات فکر کردن، اجازه دادن به تفکیک و اختلاف در تولید و ارزش نهادن به آن و ایجاد محیطی یادگیرنده بپردازد. ایجاد کار چالشی باعث غنی‌سازی شغلی، توسعه‌ی شغلی و گردش شغلی می‌شود. تغییر الگوهای اداری موجود، مستلزم انتقال مفاهیم دانش از طریق آموزش، اشتراک و مطالعه شخصی است. روش تغییر عادات فکری، تغییر مدل‌های ذهنی است که این نیز از طریق آموزش و اشتراک و مطالعه‌ی شخصی به دست می‌آید. اجازه دادن به تفکیک در تولید و ارزش نهادن به آن، شکل دادن یک فرهنگ خلاق را فراهم می‌کند که در آن کارمندان متمایل خواهند بود عادات فکر کردن و درک کردن خویش را تغییر دهند (عطافر، فروزان و واژنانی، ۱۳۹۰).

۱-۱-۲. مدیریت دانش

دانش عبارت است از بهره‌گیری کامل از داده و اطلاعات درآمیخته با مهارت‌ها، شایستگی‌ها، عقاید، ادراکات، تعهدات و انگیزه‌های درونی انسان (مانیان و همکاران ۱۳۹۰). نانوکا دانش را به دو شکل دسته‌بندی می‌کند: «دانش ضمنی و دانش آشکار» دانش ضمنی عواملی مانند تجربه‌ها، ایده‌ها، بصیرت، شهود، تخصص‌های علمی، تکنیک کار، بینش خاص فرد در مورد صنعت، قوه‌ی تشخیص در زمینه‌ی کسب و کار و تخصص فنی را در بر می‌گیرد. دانش آشکار دانشی است که می‌توان آن را با اشکالی مانند نوشتار، نمودار و مانند این‌ها مستندسازی و دسترس پذیر کرد (شهبازی و گل محمدی، ۱۳۹۸). محققان، تعریف واحدی از مدیریت دانش ارائه نکرده‌اند. با این حال بیش‌تر تعاریف، به یک نکته‌ی مشابه که

مدیریت دانش رویکردی کاربردی است، رسیده‌اند (لاپینا و همکاران^۱، ۲۰۱۴). مدیریت دانش فرایند نظام‌مند و هماهنگ کننده‌ی سازمانی جهت دستیابی به اهداف اصلی سازمانی است (زینگ و همکاران^۲، ۲۰۱۰).

۲-۲. سرمایه‌ی فکری

سرمایه‌ی فکری عبارت است از دارایی‌های نامشهود ترکیب شده که شرکت را قادر به عملکرد می‌کند. عناصر مشترک سرمایه‌ی فکری؛ سرمایه‌ی انسانی، سرمایه‌ی ساختاری و سرمایه‌ی رابطه‌ای است، این عناصر دست به دست هم می‌دهند؛ زیرا هماهنگی همزمان سرمایه‌ی انسانی، سرمایه‌ی ساختاری و سرمایه‌ی رابطه‌ای برای هدایت عملکرد تجاری لازم است. سرمایه‌ی انسانی مجموع شایستگی‌های کارکنان، دانش، مهارت، نوآوری، نگرش، تعهد، دانایی و تجربه است. این مسأله سهم دانش فردی یک سازمان را به نمایش می‌گذارد. همچنان زمانی که کارکنان هنگام تعطیل کار یا زمانی که سازمان را ترک می‌کند، نمی‌تواند این دارایی را با خود ببرد. سرمایه‌ی فکری به عنوان دارایی‌های استراتژیک ارزشمند قابلیت‌های سازمانی، فرهنگ سازمانی، رویه‌ها، سیستم‌های اطلاعاتی، سخت‌افزار، نرم‌افزار، پایگاه داده، تصاویر شرکت، حق اختراع، کپی رایت، علائم تجاری و غیره توصیف می‌شود. سرمایه‌ی فکری همچنین در روابط بین سازمان و ذی نفعان خارجی آن وجود دارد. علاوه بر این سرمایه‌ی فکری با پیوند دادن منابع فکری داخلی با ذینفعان خارجی ارزش سازمانی ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، سرمایه‌ی ساختاری مربوط به روابط بین افراد درون سازمان و محصول یا سیستم‌های خدمات سازمان است. سرمایه‌ی ساختاری شامل سازوکارها و رویه‌های سازمانی است که کارمندان را در انجام وظایف آن‌ها پشتیبانی می‌کنند. برای سرمایه‌ی انسانی توسعه‌یافته توسط کارکنان با موفقیت استفاده می‌شود،

¹ Lapina et al

² Zheng et al

روش‌های عملیاتی و سیستم‌های ارتباطی مورد نیاز است که با هدف حمایت از فعالی‌های هر یک از کارمندان انجام می‌شود، سازمان با سرمایه‌ی ساختاری قوی، فرهنگ حمایتی خواهد داشت که به افراد اجازه می‌دهد تا چیزهایی را امتحان کنند، شکست بخورند، یاد بگیرند و دوباره تلاش کرده و از مشارکت سایر کارکنان در شرکت حمایت کنند. سرمایه‌ی ساختاری به سرمایه‌ی انسانی اجازه می‌دهد تا در سازمان توسعه و رشد یابد. سرمایه‌ی ساختاری به‌عنوان دانش موجود در رویه‌ها و روال سازمانی که توسط کارمند، آگاهانه هنگام انجام یک کار استفاده می‌شود، رخ می‌دهد. سرمایه‌ی ارتباطی قدرت و وفاداری در روابط با مشتری است. از دیدگاه سرمایه‌ی رابطه، یک رابطه چند وجهی است که توسط صفاتی مانند اعتماد، تسهیل و از کنش جمعی منعکس شده را شامل می‌شود (صوهیب، اتار و کانگ^۱، ۲۰۱۹).

همچنین سرمایه‌ی فکری از هر دو لحاظ؛ تاثیر آن بر سطح عملکرد و بر سطح جهانی سازمان ارزیابی می‌شود. اگرچه به اشتباه سرمایه‌ی فکری و مهم‌تر از همه، مولفه‌ی سرمایه‌ی انسانی به‌عنوان منبع هزینه‌ها شناخته می‌شود در حقیقت باید آن به‌عنوان یک سرمایه‌گذاری راهبردی در نظر گرفته شود. در تعریف جامع سرمایه‌ی فکری ادعا می‌کند که این مفهوم به دارایی‌های نامشهود ترکیبی نسبت داده می‌شود که به سازمان اجازه‌ی فعالیت را می‌دهد. همچنین در تعاریف به مدیریت کارآمد دارایی‌های فکری اشاره دارد. توسعه‌ی مفهومی سرمایه‌ی فکری به دو جهت متفاوت اما همگرا است. جهت اول با نیاز به افزایش توانایی سازمانی، سازمان و دستیابی به مزیت استراتژیک در بازارهای رقابتی فزاینده از طریق سرمایه‌گذاری فشرده از منابع نامشهود تولید شده است. در میان این منابع، تأکید بر اطلاعات و دانش، علائم تجاری و حق ثبت اختراع، رفتار سازمانی و فرهنگ سازمانی که به سمت تعالی

^۱ Attar, Kang and Sohaib

2. Băcilă



سوق داده شده است. به عبارت دیگر، مشکل این است که چگونه می‌توان منابع نامشهود یک شرکت را به‌طور موثر مدیریت کرد تا رقابت‌پذیری خود را افزایش دهد. جهت دوم با روند آشکارسازی موفقیت با سازمان‌هایی که رابطه بین ارزش بازار و افزایش ارزش مالی ترازنامه را دارند، ایجاد شد. این وضعیت، که مشخصه‌ی از ویژگی‌های اقتصاد جدید نیز برخوردار است، منجر به ایده و توسعه‌ی ابزارهای جدید برای ارزیابی منابع نامشهود سازمان شده که با ابزارهای مالی مورد استفاده برای منابع مشهود قابل اندازگیری نیست. جهت اول را می‌توان استراتژیک نامید؛ زیرا از حوزه‌ی مدیریت استراتژیک نشأت می‌گیرد، در حالی که جهت دوم را می‌توان ارزیابی نامید به دلیل این‌که از سطح معیارهای استفاده شده در ارزیابی عملکرد مدیریت یک شرکت نشأت می‌گیرد (بالسیا^۱، ۲۰۱۹).

۲-۳. سرمایه‌ی اجتماعی

سرمایه‌ی اجتماعی مفهومی چند بعدی و پیچیده است که شامل سیستم‌های ارزشی فرهنگی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. اخیراً این مسأله به یک مفهوم بسیار محبوب و جذاب در میان دانشمندان علوم اجتماعی تبدیل شده است. تعداد رو به رشد جامعه‌شناسان، انسان‌شناسان، دانشمندان علوم سیاسی و اقتصاددانان از این مفهوم برای توضیح پیامدهای اقتصادی و اجتماعی مختلف استفاده کرده‌اند. تصور بنیادی از سرمایه‌ی اجتماعی این است که ترکیب اجتماعی فرهنگی عوامل توضیح- برای برابند توسعه است. این مسأله به‌عنوان موضوع برجسته بحث در میان دانشگاهیان، متخصصان توسعه و سیاست‌گذاران ظاهر شده است. تاریخ سرمایه‌ی اجتماعی به سال‌ها قبل بر می‌گردد، اقتصاددانان کلاسیک مانند آدام اسمیت^۲ و جان

^۲ Adam Smith

2. John Stuart Mill

3. Max Weber

استوارت میل^۱ و جامعه‌شناسان مانند ماکس وبر^۲ کسی که توضیحات فرهنگی را در مورد پدیده‌های اقتصادی ارائه دادند. با این حال مفهوم سرمایه‌ی اجتماعی به‌عنوان یک مسأله‌ی موضوعی تنها در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ کانون توجه قرار گرفت و بعد از آن علاقه تحقیقات فزاینده‌ی ای را به خود جلب کرد. مطالعه‌ی علمی سرمایه‌ی اجتماعی نسبتاً جدید است؛ اما رشد ادبیات در مورد این موضوع بسیار زیاد است. با وجود ادبیات انبوه هیچ تعریف واحدی جهانی از سرمایه‌ی اجتماعی وجود ندارد. آن اغلب به روش عملگرا و غیر سیمتاتیک تعریف و انداگیری می‌شود. افزایش علاقه و مطالعات متعدد در سال‌های اخیر مفهوم و رویکرد سنجش را به‌خوبی تنظیم کرده است. در حال حاضر به نظر می‌رسد که یک توافق بر مفهوم‌سازی و اجزای اصلی سرمایه‌ی اجتماعی وجود دارد. سرمایه‌ی اجتماعی یک ایده‌ی انتزاعی است و نه یک پدیده‌ی کاملاً ملموس. تئوری سرمایه‌ی اجتماعی به‌ویژه در مفهوم اعتماد، هنجارها و شبکه‌های غیررسمی ریشه دارد. اجماع کلی مبنی بر این که روابط اجتماعی منابع ارزشمندی است. سرمایه‌ی اجتماعی به طور گسترده به‌عنوان پدیده‌های چندوجهی تعریف می‌شود که شامل هنجارهای اجتماعی، ارزش‌ها، باورها، اعتماد، تعهدات، روابط، شبکه‌ها، دوستان، جریان مدنی، جریان‌های اطلاعاتی و نهادهایی است که همکاری و اقدامات جمعی را برای منافع مشترک تقویت کرده و به توسعه‌ی اقتصادی و اجتماعی کمک می‌کنند (بهنداری و یاسنوبو، ۲۰۱۷).

پیشینه‌ی تاریخی و تغییر تعاریف سرمایه‌ی اجتماعی در چند دهه‌ی گذشته در بهبود درک ما از پیچیدگی مفهوم‌سازی و عملیاتی‌سازی آن اهمیت بسیاری دارد. مفهوم سرمایه‌ی اجتماعی در اوایل قرن گذشته در جامعه‌شناسی پدیدار شد و با انتشارات لیدا حنفیان در مرکز انجمن آغاز شد. سرمایه‌ی اجتماعی را به معنای "



منابع در زندگی " تعریف کرد که تمایل به ایجاد ماده‌ی اصلی ملموس در زندگی روز مری مردم شمرده؛ یعنی حسنیت، دوستی، همدردی، و رابط‌هی اجتماعی فردی و خانواده‌هایی که یک جامعه‌ی واحد را تشکیل می‌دهند. از آن زمان جامعه‌شناسان دیگر به گنجانیدن چشم‌انداز سرمایه‌ی اجتماعی در مطالعه‌ی جوامع و دگرگونی‌های اجتماعی کمک کردند. پس از این اصول بنیادین مفهوم سرمایه‌ی اجتماعی در سلامت عمومی گنجانده شد.

مروری بر مقالات پژوهشی و بررسی تاثیر روابط اجتماعی بر سلامت جامعه، ارتباط نزدیکی با منابع فکری برای انتقال سرمایه‌ی اجتماعی به تحقیقات و مفهوم‌سازی بهداشت عمومی دارد. اخیراً پوتنام^۱ (۲۰۰۳) تئوری سرمایه‌ی اجتماعی را به یک سطح جمعی گسترش داد که نقش مهمی در کاربرد و پذیرش مفهوم سلامت عمومی ایفا می‌کند. به گفته‌ی پوتنام، سرمایه‌ی اجتماعی " ویژگی‌های سازمان اجتماعی مانند اعتماد، هنجارها و شبکه‌ها " است که می‌تواند با تسهیل اقدامات هماهنگ کارایی جامعه را بهبود بخشد. با توجه به ماهیت چند رشته‌ای و عدم توافق در تعریف آن بحث مداوم منجر به توسعه دو روش متفاوت اما همپوشانی برای نزدیک شدن سرمایه‌ی اجتماعی در حوزه‌ی سلامت شده است. رویکرد انسجام، محتوای استراتژی را برحسب منابع موجود برای اعضای گروه‌های اجتماعی تعریف می‌کند. در مقابل رویکرد " شبکه " بر این واقعیت تاکید دارد که این منابع در شبکه‌های اجتماعی فردی تعبیه شده‌اند. همانطور که توسط نویسندگان دیگر پیشنهاد شده، این دو مفهوم متناقض نیستند و نه آن‌ها را از شناخت این موضوع که منابع اجتماعی می‌توانند بر فرد و در نهایت بر سلامت عمومی تاثیر داشته باشند، نمیکاهد (ریاس، گیواننی و توماس^۲، ۲۰۱۸).

1 . Putnam

2 Reyes, Giovannoni & Thomson

۴-۲. نوآوری

جامعه با پیاده‌سازی ایده‌هایی که برای ایجاد راه حل‌های جدید برای مشکلات یا بهبود سیستم‌های موجود، فرایندها، محصولات داشتن ایده‌ها، اجرای آن‌ها، توسعه‌ی روش‌های جدید انجام کارها و بهبود روش‌های موجود برای انجام کارها بخشی از تاریخ بشر بوده است (لاکاتوس، بریسا و باسیلی^۱، ۲۰۱۶). ایده‌ها و مفاهیم تحت تاثیر تغیر و همچنین تحت تاثیر آن قرار گرفته‌اند و از طریق زبان اجتماعی آن را درک می‌کند و آن را در جهان منعکس می‌کنند، جمع شدن ایده‌ها و فرایند تهیه‌ی راه حل برای مشکلات، نوآوری نامیده شده است؛ اما این چیست و چگونه اتفاق می‌افتد؟ برای پاسخ به این سؤال ابتدا باید تاریخ نوآوری را درک کنیم. ما همچنین باید بتوانیم آنچه را که هست تعریف کنیم و برای درک بیش‌تر برخی از تعاریف در ادبیات موجود باید بررسی شود.

خلاقیت و توسعه‌ی ایده‌ها، مؤلفه‌های اصلی فرآیند نوآوری هستند. ادبیات آکادمیک قابل توجهی در مورد اثبات خلاقیت با مدل‌ها و نظریه‌های مختلف ارائه شده که چطور این فرایند کار می‌کند. درک این مسأله که نوآوری چیست مهم است که بدانیم چگونه می‌توان آن را برای جهانی که مردم در آن زندگی می‌کنند به کار برد تا زندگی مردم بهبود یابد (تایلور^۲، ۲۰۱۷). نوآوری یعنی پذیرش و کاربرد روش‌ها و دانش جدید. هر نوع تفکر، رفتار یا چیزی که به‌طور کیفی نسبت به اشکال موجود، جدید است و تازگی دارد. یک منبع غیر قابل لمس که غیر قابل تقلید نیز می‌باشد. فرآیندی است که از طریق توسعه‌ی روش‌های جدید داد و ستد و ایجاد راهکارها، راه حل‌ها، محصولات و خدمات نو، ارزش افزوده و درجه‌ای از تازگی را برای سازمان، عرضه کنندگان و مشتریان فراهم می‌آورد. بیش‌تر بر انجام کارهای درست متمرکز است تا انجام درست کارها. نقش جدیدی نیست بلکه دنبال

¹ Lakatos, Bercea & Bacali

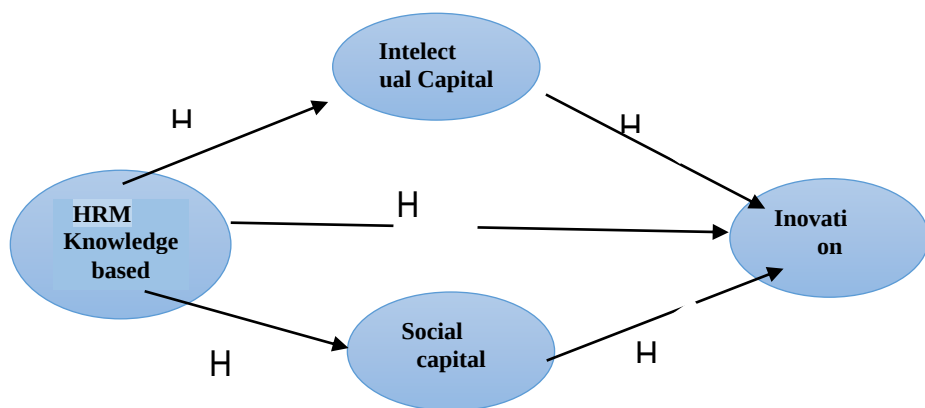
² Taylor

بسیاری از نقش‌هایی است که تکنولوژی‌های اطلاعاتی در گذشته ایفا کرده است (حسینی و روزبهانی، ۲۰۱۶). پتانسیل نوآوری همچنان جزئی از مؤلفه‌های رونق‌بخش‌تر مؤسسات خواهد بود. مؤسساتی که از منابع مهم به‌عنوان یک محرک قدرتمند برای نوآوری و بهبود شرایط سازمانی که می‌تواند باعث تقویت و همچنین کمک به ایده‌های جدید باشد، استفاده می‌کنند. دقیقاً مواردی هستند که باعث سرعت نوآوری می‌شوند. توانایی تبدیل مدام دانش و ایده‌های جدید به محصولات، فرایندها و سیستم‌های جدید توانایی نوآوری را به تصویر می‌کشد. ایجاد ایده‌های نو و نوآوری از طریق تحقیقات در بیش‌تر سازمان‌ها در اولویت قرار گرفته است. نوآوری به دلیل توسعه‌ی فناوری و رقابت شدید محصول و خدمات جهانی به یک منبع مهم مزیت رقابتی تبدیل شده است. موضوع اصلی علاقه‌ی محققان، صنایع و به خصوص سیستم‌های آموزشی، درک مفهوم و تعریف نوآوری است. فعالیت‌هایی که در یک سازمان انجام می‌شود و نقش‌هایی که برون‌سپاری می‌شود، معمولاً نحوه‌ی تعریف نوآوری در بیش‌تر سازمان‌ها را تعیین می‌کند. ماهیت و میزان نوآوری در یک سازمان خاص معمولاً با تعریفی که به نوآوری داده می‌شود، تعیین می‌شود. در نتیجه، نوآوری به‌عنوان نتیجه‌ای از پردازش ایده، تحت تاثیر چگونگی مفهوم‌سازی سازمان‌ها از نوآوری قرار می‌گیرد (فایومی، اوکوپوجی و فایومی، ۲۰۱۹).

۳. مدل مفهومی و فرضیه‌ها

با توجه به مبانی نظری و با در نظر گرفتن هدف پژوهش حاضر مبنی بر تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم فرایند مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی و نوآوری است. به‌صورت مستقیم فرض بر این است، بین مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش و سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی، نوآوری، همچنان بین سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی و نوآوری رابطه‌ی مثبت

و معنادار وجود دارد و همچنان به صورت غیر مسقیم فرض بر این است که مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش با میانجی گری سرمایه های فکری و اجتماعی بر نوآوری تاثیرگذار است. مدل مفهومی پژوهش حاضر در قالب شکل (۱) ترسیم شده.



شکل ۱: مدل مفهومی تحقیق

با عنایت به مطالب فوق فرضیه های پژوهش را می توان به صورت زیر بیان کرد:

فرضیه ۱: بین مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش و سرمایه ی فکری رابطه ی معناداری وجود دارد.

فرضیه ۲: بین مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش و سرمایه ی اجتماعی رابطه ی معناداری وجود دارد.

فرضیه ۳: بین سرمایه ی فکری و نوآوری رابطه ی معناداری وجود دارد.

فرضیه ۴: سرمایه ی اجتماعی رابطه ی معناداری بر نوآوری دارد.

فرضیه ۵: بین مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش و نوآوری رابطه ی معناداری وجود دارد.

فرضیه ۶: مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش با میانجی گری سرمایه ی فکری بر

نوآوری تاثیر معنادار دارد.

فرضیه ۷: مدیریت منابع انسانی مبتنی بردانش با میانجی‌گری سرمایه‌ی اجتماعی بر نوآوری تأثیر معنادار دارد.

۱. روش تحقیق

تحقیق حاضر از نظر هدف، کاربردی و از نظر نحوه‌ی گردآوری داده‌ها توصیفی و از نوع همبستگی مبتنی بر معادلات ساختاری است. جامعه‌ی آماری تحقیق شرکت‌های تولیدی در ولایت‌های کابل و هرات بودند. در این تحقیق، از پرسشنامه‌ی استاندارد استفاده شده، متشکل از ۱۰۹ سؤال می‌باشد. ۵ مورد از آن‌ها سؤال جمعیت‌شناختی است. ۲۶ سؤال با هدف آشکار ساختن فرایند مدیریت دانش، ۴۰ سؤال برای سرمایه‌ی فکری ۲۱ سؤال سرمایه‌ی اجتماعی و ۱۷ سؤال برای نوآوری انجام شده است. سؤالات آن‌ها بر مبنای طیف پنج گزینه‌ای لیکرت (کاملاً موافقم، موافقم، نظری ندارم، مخالفم و کاملاً مخالفم) بخش‌بندی و استفاده شده است و داده‌ها از کارمندان و مدیران شرکت‌های تولیدی جمع‌آوری شد که ما در این تحقیق جهت تعیین حجم نمونه از فرمول کوکران استفاده نموده‌ایم. بدین ترتیب حجم نمونه از شرکت‌های تولیدی افغانستان به شرح ذیل می‌باشد: حجم جامعه‌ی هدف $N=136$ شرکت می‌باشد با توجه به فرمول کوکران حجم نمونه مورد نظر $n=100$ شرکت انتخاب شده است.

اطلاعات جمع‌آوری شده را با استفاده از نرم افزارهای SPSS 25 و Smart Pls 3 تجزیه و تحلیل شده به منظور بررسی پایایی پرسشنامه از ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده است. مقدار ضریب آلفای کرونباخ برای کل پرسشنامه برابر با 0.786 است که از مقدار 0.7 بیش‌تر است و نشان از پایایی مناسب ابزار تحقیق است. به منظور بررسی روایی ابزار تحقیق، پرسشنامه در اختیار خبرگان قرار گرفت و در نهایت روایی توسط آن‌ها تأیید شد. به منظور آزمون فرضیه‌های پژوهش از مدلیابی معادلات ساختاری و روش مربعات جزئی به کمک نرم‌افزار اسمارت پی ال اس بهره گرفته شد. از میان دلایل استفاده از روش مربعات جزئی می‌توان به عدم حساسیت به نرمال



بودن و غیر نرمال بودن داده‌های جمع‌آوری شده، قدرت پیش‌بینی مناسب، عدم حساسیت به حجم نمونه و توانایی این رویکرد در استفاده از مدل‌های اندازگیری ترکیبی و ... اشاره کرد (محسنین و اسفیدانی، ۱۳۹۳). همچنین مقادیر آلفای کرونباخ را محاسبه کردیم تا قابلیت اطمینان هر سازه را با استفاده از عملکرد آلفا در نرم‌افزار Smart pls3 بررسی کردیم. هر قدر شاخص آلفای کرونباخ به ۱ نزدیک‌تر باشد، همبستگی درونی بین سوالات بیش‌تر و در نتیجه پرسش‌ها همگن‌تر خواهد بود. آلفای کرونباخ ضریب پایایی ۴۵ درصد را کم، ۷۵ درصد را متوسط قابل قبول و ضریب ۹۵ درصد را زیاد پیشنهاد کرده است (کیاکجوری و کیاکجوری، ۱۳۹۲).

۲. یافته‌ها

در این بخش ابتدا به ارزیابی مدل اندازه‌گیری و سپس به آزمون فرضیه‌ها پرداخته می‌شود. برای این منظور پایایی متغیرها را با استفاده از آلفای کرونباخ و پایایی مرکب (CR) بررسی می‌کنیم. ضریب آلفای کرونباخ و پایایی مرکب (CR) برای متغیرها باید بیش‌تر از مقدار ۰/۷ باشد. با توجه به نتایج آزمون (جدول ۱) برخی از سوالات پرسشنامه دارای بار عاملی کم‌تر از مقدار مجاز بودند که با حذف آن‌ها متغیرها از پایایی مناسبی برخوردار شدند.

جدول ۱: بررسی پایایی متغیرهای پژوهش

متغیر	آلفای کرونباخ ($\alpha < 0,7$)	پایایی ترکیبی ($CR < 0,7$)
مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش	۰,۷۸۱	۰,۸۱۷
سرمایه فکری	۰,۸۳۳	۰,۸۶۶
سرمایه اجتماعی	۰,۸۷۳	۰,۸۹۳
نوآوری	۰,۷	۰,۷۰۹



به منظور بررسی روایی متغیرها نیز از روایی همگرا (AVE) استفاده شده است، مقدار (AVE) باید بیش تر از ۰/۵ باشد. باتوجه به نتایج جدول (۲) روایی همگرای سازه‌های پژوهش بیش تر از مقدار ۰/۵ است؛ بنابراین، همه‌ی متغیرها از روایی لازم برخوردار هستند.

جدول ۲: بررسی روایی همگرا متغیرهای پژوهش

متغیر	روایی همگرا ($AVE > 0,5$)
مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش	۰,۵۳۳
سرمایه فکری	۰,۶
سرمایه اجتماعی	۰,۵۴۴
نوآوری	۰,۵۳۳

از معیارهای مناسب بودن مدل، ضریب تعیین (R^2) است که معیار اساسی ارزیابی متغیرهای درون‌زا است. چین، ارزش‌های R^2 را معادل ۰/۶۷، ۰/۳۳ و ۰/۱۹ در مدل مسیری ال اس، به ترتیب قابل توجه، قابل قبول و ضعیف توصیف می‌کند (چین، ۱۹۹۸ به نقل از نقی زاده و همکاران، ۱۳۹۲). در پژوهش حاضر، مقادیر ضریب تعیین (R^2) برای متغیرهای قابلیت پویا، عملکرد و سرمایه‌ی اجتماعی به ترتیب، ۰,۷۹۸، ۰,۵۹۰ و ۰,۴۱۸ به دست آمد، می‌توان بیان کرد که مدل پژوهش مناسب است. معیار مناسب بودن مدل کلی: این معیار هر دو مدل اندازگیری و ساختاری را مد نظر قرار می‌دهد و به‌عنوان معیاری برای سنجش عملکرد کلی مدل به کار می‌رود. این معیار توسط تننهاوس و همکاران^۱ (۲۰۰۵) پیشنهاد شد. حدود این معیار بین صفر و یک بوده و وتزلز و همکاران^۲ (۲۰۰۹) سه مقدار ۰,۰۱، ۰,۲۵ و ۰/۳۶ را به ترتیب به‌عنوان مقادیر ضعیف، متوسط و قوی برای مناسب بودن مدل

^۱ Tenenhaus et al

^۲ Wetzels et al

در حالت کلی GOF معرفی کردند (محسنین و اسفیدانی، ۱۳۹۳). نتایج آزمون این معیار در جدول (۳) آمده است.

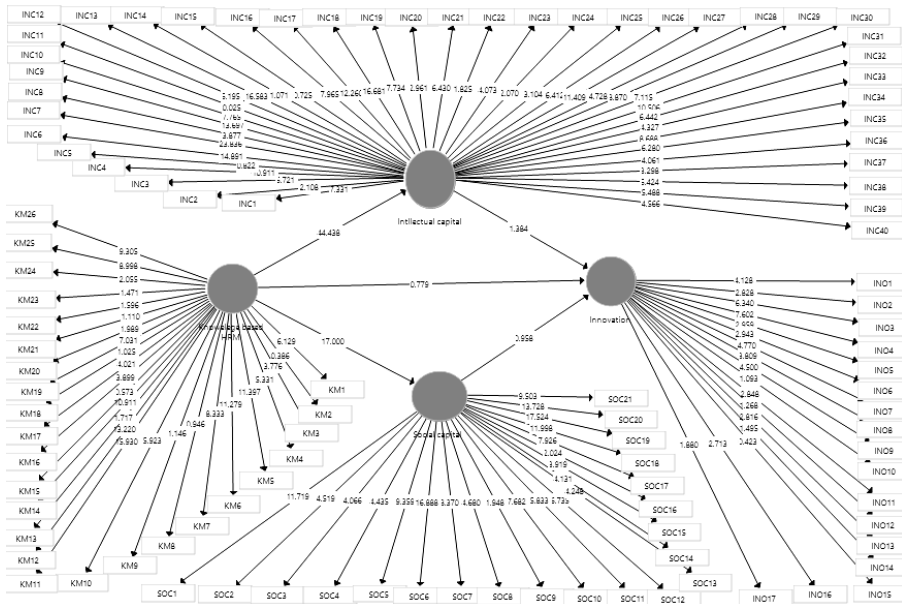
جدول ۳: معیار پردازش مدل کلی

GOF	میانگین	نوآوری	سرمایه اجتماعی	سرمایه فکری	مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش	
۰,۳۳	۰,۶۰۲	۰,۴۱۸	۰,۵۹۰	۰,۷۹۸	-----	R ²
	۰,۱۷۹۵	۰,۱۰۶	۰,۲۲۷	۰,۲۲۹	۰,۱۵۶	مقادیر اشتراکی

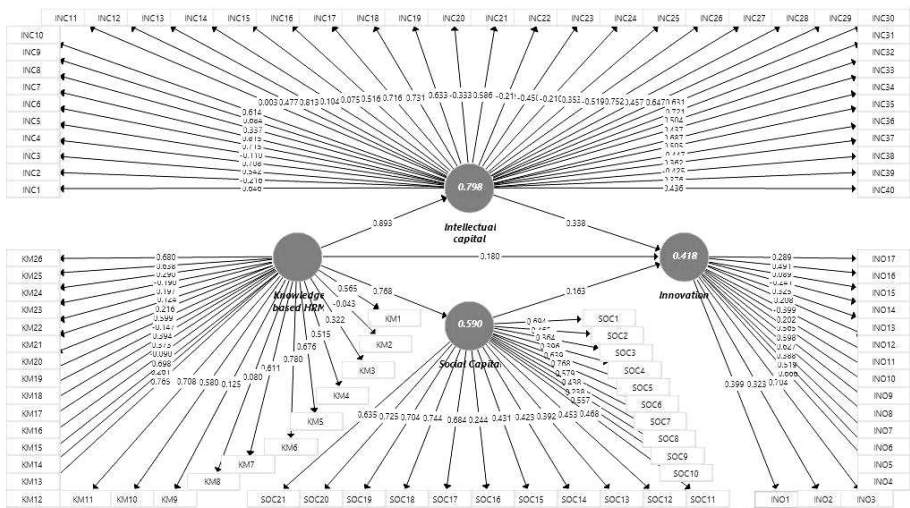
باتوجه به نتایج که در جدول (۳) آمده است معیار برازش مدل کلی GOF برابر با ۰/۳۳ است که نشان از مناسب بودن مدل پژوهش است. پس از بررسی معیارهای برازش مدل به بررسی و آزمون فرضیه‌های پژوهش می‌پردازیم. برای تأیید یا رد فرضیه‌های پژوهش ضریب مسیر و مقدار تی (معناداری) آن را بررسی می‌کنیم، نتایج آزمون فرضیه‌ها در شکل و جدول (۱ و ۴) آمده است.



۳-۱ آزمون فرضیه‌های تحقیق



شکل ۱: آماره (T)



شکل ۲: ضرایب مسیر

جدول ۴: خلاصه‌ی نتایج آزمون فرضیه‌ها

فرضیه ها	مسیر	آماره T	ضریب مسیر	نتیجه آزمون
۱	مدیریت منابع انسانی مبتنی بردانش —> سرمایه فکری	۴۴,۵۰۰	۰,۸۹۳	تأیید
۲	مدیریت منابع انسانی مبتنی بردانش —> سرمایه اجتماعی	۱۷,۵۸۴	۰,۷۶۰	تأیید
۳	سرمایه فکری —> نوآوری	۱,۵۰۹	۰,۳۳۸	رد
۴	سرمایه اجتماعی —> نوآوری	۰,۸۹۰	۰,۱۶۳	رد
۵	مدیریت منابع انسانی مبتنی بردانش —> نوآوری	۰,۸۲۲	۰,۱۸۰	رد
۶	مسیر غیر مستقیم	آماره T	ضریب مسیر	نتیجه آزمون
۷	مدیریت منابع انسانی مبتنی بردانش با میانجی گری سرمایه فکری بر نوآوری	۱۴,۱۵	۰,۳۰۱	تأیید
۸	مدیریت منابع انسانی مبتنی بردانش با میانجی گری سرمایه اجتماعی بر نوآوری	۸,۶۰	۰,۱۲۵	تأیید

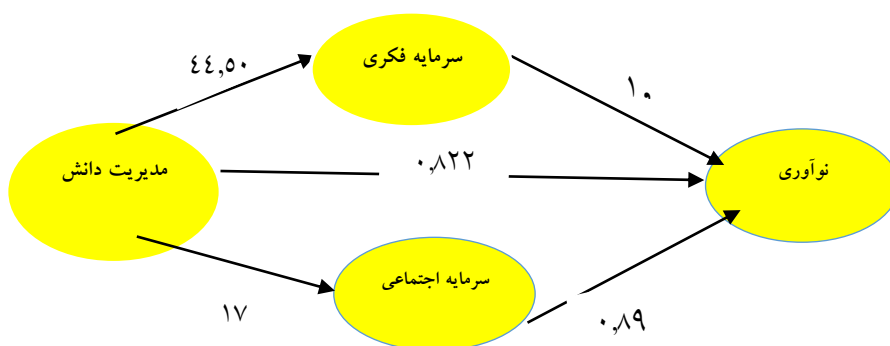
معیار تأیید یا رد فرضیه‌های پژوهش مقدار تی یا معناداری آن‌ها است که باید از مقدار ۹۶ / ۱ بیش‌تر باشد. باتوجه به نتایج مندرج در جدول (۴) فرضیه‌ی اول و دوم پژوهش به دلیل این‌که مقدار (تی معناداری) آن‌ها بیش‌تر از مقدار ۹۶ / ۱ است، می‌توان بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۵ درصد تأیید می‌شوند. فرضیه‌های سوم، چهارم، پنجم و پژوهش باتوجه به این‌که مقدار تی آن‌ها کم‌تر از مقدار ۹۶ / ۱ است، می‌توان بیان کرد که در سطح اطمینان ۹۵ / ۰ درصد تأیید نمی‌شوند.



فرضیه‌ی ششم مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش با میانجی‌گری سرمایه‌ی فکری بر نوآوری تأثیر می‌گذارد.

همان‌گونه که در جدول (۴) معادلات ساختاری برازش شده ملاحظه گردید، مقادیر ضرایب مسیر برای متغیرهای مدیریت منابع انسانی و سرمایه‌ی فکری (۰,۳۳۸*۰,۸۹۳) که حاصل ضرب آن برابر با ۰,۳۰۱، است و همچنان با توجه به جدول (۴) آماره تی آن ۱۴,۱۵ که بزرگ‌تر از ۱,۹۶ می‌باشد. با توجه به این‌که ضریب مسیر نیز مثبت و معنادار است. فرضیه‌ی ششم تایید می‌شود. **فرضیه‌ی هفتم**، مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش با میانجی‌گری سرمایه‌ی اجتماعی بر نوآوری می‌باشد.

همان‌گونه که در جدول (۴) معادلات ساختاری برازش شده ملاحظه گردید، مقادیر ضرایب مسیر برای متغیرهای مدیریت منابع انسانی و سرمایه‌ی اجتماعی (۰,۱۶۳*۰,۷۶۰) که حاصل ضرب آن برابر با ۰,۱۲۵، است و همچنان با توجه به جدول (۴) آماره تی آن ۸,۶۰ مثبت و بزرگ‌تر از ۱,۹۶ بوده با توجه به این‌که ضریب مسیر نیز مثبت و معنادار است، فرضیه‌ی هفتم نیز تایید می‌شود. در ادامه، مدل معناداری نهایی پژوهش آمده است (شکل ۳).



شکل ۳: مدل معناداری نهایی پژوهش

۳. بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به دنبال بررسی تأثیر مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر نوآوری شرکت‌ها از طریق سرمایه‌ی

اجتماعی و سرمایه‌ی فکری در قالب طراحی مدل مفهومی جدیدی بود. یافته‌های تحقیق نظر به نمودار ۲ بیانگر این مسأله است که اول، مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر سرمایه‌های فکری و اجتماعی رابطه‌ی مثبت و معنادار دارد، همسو با تحقیقات کاشی و عباسی^۱ (۲۰۱۵) و بونوچیا-البردین، ساینز و کیانتو^۲ (۲۰۱۸) می‌باشد. دوم، سرمایه‌های فکری و اجتماعی تأثیر معنادار بر نوآوری ندارد. سوم، مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش رابطه‌ی مثبت و معنادار با نوآوری ندارد، نتیجه‌ی کسب شده همسو با تحقیقات کینتو، سینز، و ارامبو^۳ (۲۰۱۷)، و کاسول، کانو کولا و روسا^۴ (۲۰۱۶) و مردانیا و همکاران^۵ (۲۰۱۸)، نمی‌باشد. علت اصلی همسو نبودن با تحقیقات پیشین نحوه‌ی مدیریت شرکت‌های تولید افغانستان به شیوه‌ی سنتی می‌باشد و همچنان عدم توجه به سرمایه‌ی فکری که در اختیار شرکت قرار دارد، می‌باشد. در اخیر، نیز نقش میانجی‌ها با توجه به آزمون سوبل^۶ تأیید می‌شود، طوری که مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش با میانجی‌گری سرمایه‌ی فکری و سرمایه‌ی اجتماعی رابطه‌ی معنادار با نوآوری دارد.

خلاصه از نتایج برای رد و تأیید فرضیه‌ها در نمودار ۲ و جدول ۳ آورده شده است. این مطالعه بدون محدودیت نیست طوری‌که؛ شک و تردید و اندکی ترس از انعکاس برخی از سیاست‌ها و نتایج از تحقیقاتی که در داخل سازمان در مورد یک محصول راه و روش جدید یک محصول خاص صورت گرفته است که مبدا به

¹ khshi & Abbasi

² Buenech, Elberdin, Sáenz & Kianto

³ Kianto, A, Sáenz, J, & Aramburu,

⁴ Cassol, Gonçalo & Ruas

⁵ . Mardania et al.

⁶ . Soble



خارج از سازمان درز کند و همه‌ی این مسائل باعث عدم همکاری با محقق می‌شود و صرف زمان طولانی در پاسخ‌گویی پرسشنامه‌ی این تحقیق تأثیر مدیریت منابع انسانی مبتنی بر دانش بر سرمایه‌ی فکری، سرمایه‌ی اجتماعی و نوآوری در شرکت‌های تولیدی را نشان می‌دهد. با این حال، برای تحقیقات آینده، مفید خواهد بود که:

۱- با توجه به نتایج پژوهش حاضر، بررسی تأثیر سرمایه‌ی فکری بر ارتقای عملکرد در بخش‌های خدماتی بررسی تطبیقی وضعیت سرمایه‌ی فکری در سازمان-های دولتی و خصوصی؛ بررسی مسایل و مشکلات مربوط به ارتقا و تقویت سرمایه‌ی فکری و بررسی شیوه‌ها و روش‌های کمی و کیفی ارزش‌گذاری سرمایه‌ی فکری برای پژوهش را می‌توان انجام داد؛

۲- همچنین پیشنهاد می‌شود برای مدیریت اثربخش دانش سازمانی، به تقویت سرمایه‌ی اجتماعی و اعتماد متقابل میان کارکنان خویش پردازد. طوری‌که در این مسیر، کاربرد تکنولوژی نوین از جمله رسانه‌های اجتماعی اهمیت شایان توجهی دارند.



منابع

الف) منابع فارسی

۱. عطافر، علی و دیگران. (۱۳۹۰). نقش منابع انسانی و مدیریت آن در مدیریت دانش. دومین همایش ملی مدیریت فرآیندهای سازمانی.
۲. حسینی، رقیه و دیگران. (۲۰۱۶). جایگاه خلاقیت، نوآوری و نوآوری سازمانی در مدیریت دانش، دومین کنفرانس بین‌المللی تحقیقات مدرن در مدیریت، اقتصاد و حسابداری.
۳. کیاکجوری، داود و کیاکجوری، کریم. (۱۳۹۲). مبانی نظری پژوهش در مدیریت به همراه سوال‌های طبقه‌بندی شده‌ی کنکور ارشد و دکتری. تهران: مؤسسه‌ی کتاب مهربان نشر.
۴. آذر، عادل و دیگران. (۱۳۹۱). مدل‌سازی مسیری ساختاری در مدیریت. تهران: نگاه دانش.
۵. محسنین، ش. اسفیدانی، ر. (۱۳۹۳). معادلات ساختاری مبتنی بر رویکرد حداقل مربعات جزئی به کمک نرم‌افزار SMART-PLS. چ ۱. تهران: مؤسسه‌ی کتاب مهربان نشر.
۶. نقی‌زاده، م و دیگران. (۱۳۹۲). تاثیر قابلیت‌های پویا بر توانمندی نوآوری محصول در بنگاه‌های بخش دارویی ایران. مدیریت نوآوری. ش ۳. ص ۵۱ - ۲۷.
۷. مانیان، اصغری‌زاده و دیگران. (۱۳۹۰). نقش مدیریت دانش در عملکرد فرایند توسعه‌ی محصول جدید، پژوهشی پیرامون شرکت‌های SME صنعت نرم‌افزار استان یزد. مدیریت فناوری اطلاعات. دوره‌ی ۳. ش ۸. ص ۱۵۰-۱۳۳.
۸. شهبازی، سامره و گل‌محمدی، عماد. (۱۳۹۸). تأثیر مدیریت دانش بر عملکرد شرکتها: با تأکید بر نقش قابلیت‌های پویا و سرمایه‌ی اجتماعی، فصلنامه‌ی علمی مدیریت استاندارد و کیفیت. ش ۳. ص ۹.

ب) منابع انگلیسی

9. Attar, M., Kang, K., & Sohaib, O. (2019, January). Knowledge Sharing Practices, Intellectual Capital and Organizational Performance. In Proceedings of the 52nd Hawaii International Conference on System Sciences.
10. Băcilă, M. L. (2019). Intellectual Capital-Key Factor In Organization Development. Journal of Defense Resources Management (JoDRM), Vol, 10, No, 1, pp, 41-50.



11. Bhandari, H., & Yasunobu, K. (2009). What is social capital? A comprehensive review of the concept. *Asian Journal of Social Science*, Vol, 37, No, 3, pp, 480-510.
12. Buenechea-Elberdin, M., Sáenz, J., & Kianto, A. (2018). Knowledge management strategies, intellectual capital, and innovation performance: a comparison between high-and low-tech firms. *Journal of Knowledge Management*, 22 (8), 1757-1781.
13. Cassol, A., Gonçalo, C. R., & Ruas, R. L. (2016). Redefining the relationship between intellectual
14. Fayomi, O. S. I., Okokpujie, I. P., & Fayomi, G. U. (2019). An Innovation Concept towards Bridging the Gaps between Teaching and Research. *Procedia Manufacturing*, 3(5), 775-781.
15. Taylor, S. P. (2017). What is innovation? A study of the definitions, academic models and applicability of innovation to an example of social housing in England. *Open Journal of Social Sciences*, Vol, 5, No, 11, pp, 128-146.
16. Gault, F. (2018). Defining and measuring innovation in all sectors of the economy. *Research Policy*, vol, 47, No, 3, pp, 617-622.
17. Kianto, A, Sáenz, J, & Aramburu, N (2017). Knowledge-based human resource management practices, intellectual capital and innovation. *Journal of Business Research*, Vol, 81, pp, 11-20.
18. Khshi, K, F., & Abbasi, B. (2015). The Relationship between HRM Practices and Social capital via the Moderating Role of Organizational Performance in Islamic Azad universities of Gilan province, Iran. *Research Journal of Recent Sciences*, Vol, 4, No, 3. Pp, 52-62.
19. Lakatos, E. S., Bercea, O. B., & Bacali, L. (2016). The concept of innovation in social economy. A review and a research agenda. *Review of Applied Socio-Economic Research*, Vol, 11, No, 1, pp, 32-50.
20. Lapiņ, I., Maurāne, G., Stariņeca, O.,(2014), Human resource management models: aspects of knowledge management and corporate social responsibility, *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 110. 577 – 586.
21. Mardania, Amirhosein, Nikoosokhanb, Saghi, Moradib, Mahmoud, Doustarb, Mardani, A., Nikoosokhan, S., Moradi, M., & Doustar, M. (2018). The relationship between knowledge management and innovation performance. *The Journal of High Technology Management Research*, Vol, 29, No, 1, pp, 12-26.
22. Reyes, S., Giovannoni, G, & Thomson, A. (2019). Social capital: Implications for ne ur ology. *Brain and behavior*, 9(1), 11-69.
23. Zheng, W., Yang, B., McLean, G. N.,(2010). Linking organizational culture, structure, strategy, and organizational effectiveness: Mediating role of knowledge management, *Journal of Business Research* .63 .763-764.



نقش هوش معنوی بر رفتار شهروندی سازمانی

خدیدجه موسوی^۱

چکیده

یکی از موضوعات جدید در حوزه‌ی رفتار سازمانی، هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی است. هوش معنوی، انسان را قادر می‌سازد تا به کارها و فعالیت‌های خود معنا و مفهوم بخشیده به دلیل پیوند با معنا و ارزش می‌تواند به انسان توان تغییر و تحول بدهد. رفتار شهروندی سازمانی نیز بیانگر رفتارهای فراتر از وظایف است که در قالب نوع دوستی، وظیفه‌شناسی، وجدان، فضیلت شهروندی (مدنی)، جوانمردی و احترام و تکریم نمایان می‌شوند. پژوهش حاضر در پی بررسی تاثیر مولفه‌های هوش معنوی بر افزایش رفتار شهروندی سازمانی است. هوش معنوی، به کارکنان کمک می‌نماید که رفتار شهروندی خود را در سطح مطلوبی ارتقا دهند. هرچه افراد سازمان توانایی بیشتری در عمل کردن مبتنی بر اصول ارزش‌ها و باورها داشته باشند، بهتر می‌توانند به الگویی مشترک برای سازمان خود دست پیدا کنند و در نتیجه ویژگی‌هایی چون وظیفه‌شناسی، مسئولیت‌پذیری و تعهد در آن‌ها افزایش خواهد یافت. در نهایت با بروز رفتار شهروندی در سازمان منافع چون بهره‌وری، کارایی بهتر، اثربخشی، بهبود عملکرد و خدمات‌رسانی به مشتریان و کاهش هزینه‌ها را در پی خواهد داشت.

کلیدواژه: هوش معنوی، رفتار شهروندی، اثربخشی سازمانی

^۱ کارشناس ارشد مدیریت آموزشی

در دنیای امروز که دنیای سازمان‌ها است، نیروی انسانی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین سرمایه و دارایی سازمان است. مدیران و رهبران سازمان‌ها می‌توانند در محیط‌های کاری و بهره‌گیری از ابزارهای مادی و غیرمادی بصیرت و تدبیر انسانی این احساس را ایجاد کنند که کارشان بامعنا و هدف‌دار و چالش‌برانگیز است تا کارکنان در سازمان از همدیگر حمایت کنند و خود را با اهداف سازمان و مأموریت‌های آن عجین کنند. در این شرایط است که دست به خلاقیت و ابتکار عمل زده در برابر کنش‌ها واکنش نشان داده و سازمان را در رسیدن به اهدافش یاری خواهند کرد. رفتار شهروندی سازمانی یکی از ابعاد مهم جامعه‌شناختی سازمان است که می‌تواند نقش مهمی در ارتقا و کیفیت سازمان خود ایفا کند. باتمن بر این باور است که رفتار شهروندی سازمانی اختیاری است که جزئی از وظایف رسمی کارکنان نیست؛ ولی میزان اثربخشی سازمان را افزایش می‌دهد. آنان با رفتارهای نوع‌دوستانه و جوانمردانه، همراه ادب و مهربانی، خوش‌خویی و حس وظیفه‌شناسی به افزایش کیفیت در سازمان کمک مؤثری خواهند کرد و سازمان را به‌سوی تحقق اهدافش سوق می‌دهد. شناخت منابع و عوامل رفتار شهروندی می‌تواند مدیران سازمان‌ها را در تشویق کارکنان به رفتار فراتر از نقش و وظیفه‌ی شان یاری دهد؛ بنابراین، می‌توان گفت: رفتار شهروندی سازمانی رفتاری خودجوش و آگاهانه است که به‌طور مستقیم یا صریح توسط سیستم رسمی پاداش سازمان پیش‌بینی نشده است؛ ولی در مجموع عملکرد مؤثر سازمان را ارتقا می‌دهد. منظور از خودجوش و آگاهانه این است که این رفتارها اجباری نبوده فرد به خاطر انجام ندادن آن مورد بازخواست و تنبیه قرار نمی‌گیرد. در بروز رفتارهای شهروندی سازمانی متغیرها و عوامل زیادی دخیل هستند که از جمله می‌توان به حمایت سازمانی، تعهد سازمانی، رضایت شغلی، رهبری تحول‌آفرین، عدالت سازمانی، شخصیت، نگرش، فضای سیاسی سازمان، معنویت محیط کار و هوش معنوی کارکنان و متغیرهای جمعیت شناختی

اشاره کرد. از این رو، با توجه به اهمیت بالای مطالعه‌ی رفتار انسان در محیط کار در مقاله‌ی حاضر به بررسی مفهوم رفتار شهروندی سازمانی و اهمیت آن در سازمان پرداخته و سپس به تأثیر هوش معنوی که یکی از مؤثرترین متغیرهای بروز رفتار شهروندی است، پرداخته خواهد شد. هوش معنوی شامل حس معنا و داشتن مأموریت در زندگی، حس تقدس در زندگی، درک متعادل از ارزش ماده و معتقد به بهتر شدن دنیا می‌شود. بی‌شک با آگاهی و شناخت از این عوامل و زمینه‌ها مدیران سازمان‌ها خواهند توانست بهره‌ی لازم را به‌منظور افزایش عملکرد کارکنان خود و افزایش کارایی و اثربخشی سازمان کسب کنند.

رفتار شهروندی سازمانی

رفتار شهروندی سازمانی برای اولین بار به وسیله‌ی اورگان و همکارانش، هنگامی که رابطه بین رضایت شغلی و عملکرد را بررسی می‌کردند، در سال ۱۹۸۳ میلادی به کار گرفته شد؛ ولی قبل از وی برنارد بابیان مفهوم اشتیاق به همکاری و کارتز و کان بابیان رفتارهای خودجوش، همکارانه و حمایتی این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند. رفتار شهروندی سازمانی برای اشاره به رفتاری است که برای سازمان سودمند است؛ اما سازمان آن را برنامه‌ریزی نکرده است و اجباری از سوی سازمان برای انجام آن‌ها وجود ندارد و در سایه‌ی انجام آن‌ها از جانب کارکنان، برای سازمان منفعت‌هایی ایجاد می‌شود (باتمن و ارگان، ۱۹۸۳) این مقوله کارکنانی را شامل می‌شود که علاقه‌مند هستند از حد وظایف و نیازهای رسمی شغل فراتر رفته، داوطلب انجام فعالیت‌های اضافی و کمک به سایر همکاران شده و نوعی تعهد شدید نسبت به سازمان از خود نشان می‌دهند. رفتار شهروندی سازمانی شامل رفتارهای فردی است که به بافت اجتماعی روانی - شناختی که در آن عملکرد شغلی باید انجام گیرد، کمک می‌کند. این تعریف از رفتار شهروندی سازمانی بیان می‌نماید که این‌گونه رفتارها از طریق غنی کردن چارچوب اجتماعی محیط کار تأثیری خاص

بر اثربخشی کلی سازمان دارد. در پژوهش دیگری، لی پین و جانسون (۲۰۰۲) رفتار شهروندی را تحت عنوان تمایل به تشریک‌مساعی و مفید بودن در محیط‌های سازمان تعریف کرده‌اند.

ویگودا و همکاران (۲۰۰۷) رفتار شهروندی را کمک‌های غیر رسمی می‌دانند که کارمند بدون توجه به تحریم‌ها و پاداش‌های رسمی به عنوان یک فرد، می‌تواند آزادانه آن‌ها را انجام دهد و یا از انجام شان خود داری کند (سیادت، ۱۳۹۲).

در واقع می‌توان گفت، رفتار شهروندی سازمانی مجموعه‌ی فعالیت‌های مازاد نقش‌های رسمی کارکنان می‌باشد که موجب بهبود اثربخشی سازمان می‌شود. رفتار شهروندی سازمانی به رفتارهای فردی اشاره دارد که بر خواسته از بصیرت افراد بوده و علاوه بر این که کارایی و اثربخشی عملکرد سازمان را افزایش می‌دهند و به‌طور مستقیم و صریح از طریق سیستم رسمی پاداش تشویق نمی‌شوند. رفتار شهروندی افعال و اقدامات ایثارگرانه و تمایل به از خودگذشتگی کارکنان به‌منظور تأمین آسایش و رفاه دیگران را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، رفتار شهروندی سازمانی حرکت کردن به ورای حداقل عملکرد مورد انتظار می‌باشد.

ابعاد رفتار شهروندی سازمانی

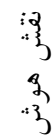
محققین ابعاد و مؤلفه‌های گوناگونی را برای رفتار شهروندی سازمانی برشمرده‌اند پرکاربردترین و معتبرترین ابعاد رفتار شهروندی سازمانی را اورگان در سال ۱۹۸۸ ارائه داد که عبارتند از:

۱. وظیفه‌شناسی (وجدان)؛
۲. نوع دوستی؛
۳. فضیلت شهروندی (مدنی)؛
۴. جوانمردی؛
۵. احترام و تکریم (ادب و نزاکت).

بعد وظیفه‌شناسی نمونه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد و در آن اعضای سازمان رفتارهای خاصی را انجام می‌دهند که فراتر از حداقل وظیفه‌ی موردنیاز برای انجام آن کار است. ارگان همچنین معتقد است افرادی که دارای رفتار شهروندی مرتقی هستند، در بدترین شرایط و حتی در حالت بیماری و ناتوانی هم به کار ادامه می‌دهند که این نشان‌دهنده‌ی وظیفه‌شناسی بالای آن‌ها است. چنین فردی در انجام وظایف درون نقشی عملکرد مناسبی از خود نشان می‌دهد. تفکر بهره‌ورانه در انجام وظایف همواره مدنظر اوست و چنانچه نیاز سازمان را تشخیص بدهد، حاضر است فراتر از آن چیزی که سازمان از او انتظار دارد در خدمت سازمان باشد (یعقوبی، ۱۳۹۴)

دومین بعد رفتار شهروندی یعنی نوع‌دوستی به رفتارهای مفید و سودبخشی از قبیل ایجاد صمیمیت همدلی دلسوزی میان همکاران اشاره دارد که خواه به شکل مستقیم و یا غیر مستقیم به کارکنانی که دارای مشکلات کاری هستند، کمک می‌کند. البته برخی از صاحب‌نظران رفتار شهروندی مانند پودرساکف، ابعاد نوع‌دوستی و وظیفه‌شناسی را در یک طبقه قرار می‌دهند و از آن‌ها به‌عنوان رفتارهای کمکی نام می‌برند. این فعالیت‌ها را کارمندان به‌طور خودجوش انجام می‌دهند. تنها به خاطر این‌که آن‌ها میل و آرزوی کمک به دیگران و سازمان را دارند (کاسترو و همکاران، ۲۰۰۴)

بعد سوم رفتار شهروندی که فضیلت مدنی نام دارد، شامل رفتارهایی از قبیل حضور در فعالیت‌های فوق برنامه و اضافی آن‌هم زمانی که این حضور لازم نباشد، حمایت از توسعه و تغییرات ارائه‌شده توسط مدیران سازمان و تمایل به مطالعه‌ی کتاب مجلات و افزایش اطلاعات عمومی اهمیت دادن به نصب پوستر و اطلاعیه در سازمان برای آگاهی دیگران می‌شود. بر این اساس، گراهام معتقد است که یک شهروند سازمانی خوب نه تنها باید از مباحث روز سازمان آگاه باشد بلکه باید در باره‌ی آن‌ها اظهار نظر کند و در حل آن‌ها نیز مشارکت فعالانه داشته باشد. فضیلت مدنی در حقیقت مکمل بعد جوانمردی است که به‌ضرورت مشارکت یک کارمند در زندگی سازمانی اشاره دارد.





جوانمردی یا تحمل‌پذیری چهارمین بعد رفتار شهروندی است که به شکیبایی در برابر موقعیت‌های مطلوب و مساعد بودن اعتراض، نارضایتی و گلایه‌مندی اشاره می‌کند. جوانمردی را به‌عنوان تمایل به تحمل شرایط اجتناب‌ناپذیر ناراحت‌کننده بدون شکایت تعریف کرد (ارگان، ۱۹۸۸).

و آخرین بعد رفتار شهروندی سازمان احترام و تکریم است. این بعد بیان‌کننده نحوه‌ی رفتار افراد با همکاران سرپرستان و مخاطبان سازمان است. افرادی که در سازمان با احترام و تکریم با دیگران رفتار می‌کنند، دارای رفتار شهروندی متری هستند. این افراد همواره در تعاملات خود ادب و احترام را حفظ می‌کنند. درواقع آن‌ها از چنان وجهه‌ی اجتماعی برخوردارند که ارتباطات‌شان بر حفظ احترام مبتنی است (علی نژاد، ۱۳۹۳). ارگان بعد از برشمردن این ابعاد یادآوری می‌کند که هر پنج بعد رفتار شهروندی ممکن است همزمان ظهور پیدا نکنند؛ مثلاً افرادی که ما فکر می‌کنیم دارای بعد وظیفه‌شناسی هستند ممکن است همیشه نوع‌دوست و فداکار نباشند و یا این‌که برخی از این ابعاد مانند نوع‌دوستی و وظیفه‌شناسی تاکتیکی برای تحت فشار قرار دادن مدیران سازمان باشد؛ یعنی کارکنان سعی می‌کنند تا با انجام این اعمال بر روند تصمیم‌گیری مدیران سازمان برای ارتقا و یا اعطای پاداش به آن‌ها تأثیرگذارند. در این حالت کارکنان سازمان از سرباز خوب بودن به «هنرپیشه خوب» برای سازمان تبدیل می‌شوند (مرادی پرنجانی، ۱۳۹۳).

تأثیر رفتار شهروندی سازمانی در عملکرد موفقیت سازمانی

امروزه شرایط کاملاً متحول و حاکم بر سازمان‌ها، افزایش و لزوم اثربخشی آن‌ها در چنین شرایطی، نیاز آن‌ها را به نسبت ارزشمندی از کارکنان آشکار می‌سازد. نسلی که از آن‌ها به‌عنوان سربازان سازمانی یاد می‌شود. بی‌تردید این کارکنان وجه ممیز سازمان‌های اثربخش از غیر اثربخش می‌باشند، کارگرانی که متمایل به پانهادن از الزامات رسمی شغل خود باشند، این اقدامات فراتر از الزامات شغلی به رفتار شهروندی سازمانی اشاره دارد که در سال‌های اخیر کانون توجه بسیاری از محققان



می‌دهد. بنابراین از طریق ایجاد رفتارهای شهروندی در محیط کار می‌توان مطمئن بود که رضایت شغلی کارکنان نیز بالا می‌رود. افزایش سطح رفتارهای شهروندی در یک سازمان باعث می‌شود تا سازمان به محیطی جذاب جهت کار و فعالیت تبدیل شود. به عبارت دیگر می‌توان اذعان داشت در سازمان‌هایی که سطح بالایی از رفتارهای شهروندی وجود دارد، می‌توان عملکرد بهتری را مشاهده کرد. رفتار شهروندی سازمانی بهره‌وری کارکنان و گروه‌های کاری ارتباطات همکاری و کمک‌های بین کارکنان را افزایش می‌دهد: کار تیمی را تشویق می‌کند، نسبت اشتباهات را کاهش می‌دهد و مشارکت و درگیر شدن کارکنان را در مسائل سازمان افزایش می‌دهد و به‌طور کلی جو سازمانی مناسبی را فراهم می‌آورد. چنین رفتاری اثربخشی سازمان را افزایش می‌دهد. رفتار شهروندی سازمانی بیانگر فعالیت‌های کاری مرتبط داوطلبانه و اختیاری است که به‌طور مستقیم از طریق توصیف رسمی شغل و سیستم‌های پاداش دهی سازمان‌دهی نشده ولی در نهایت سطح کارایی و اثربخشی سازمانی را ارتقا می‌دهند.

هوش معنوی

بررسی‌های متعدد نشان داده که افراد با چیزی بیش‌تر از جسم فکر و احساسات وارد دنیای کار می‌شوند. آن‌ها استعداد شخصی و روح منحصر به فرد خود را به همراه می‌آورند. در حال حاضر دیگر هوش کلی (IQ) و هوش هیجانی (EQ) پاسخ‌گویی همه‌ی نیازها نیست بلکه انسان‌ها نیاز به عامل سومی دارند که هوش معنوی نامیده می‌شود.

ایمونز (۲۰۰۰) بیان می‌کند که هوش معنوی چارچوبی برای شناسایی و سازماندهی مهارت‌ها و توانمندی‌های مورد نیاز است، به گونه‌ای که با استفاده از معنویت میزان انطباق‌پذیری فرد افزایش می‌یابد. ناسل (۲۰۰۴) معتقد است هوش معنوی یک ترکیب ساده از سازه‌ی هوش و معنویت نیست بلکه هوش معنوی از





هوش معنوی سازه‌ای جدید است که به معنای مجموعه‌ای از قابلیت‌های فرد در ارتباط با منابع معنوی است که در بردارنده‌ی نوع مؤثری از سازگاری و رفتار حل مسأله است. هوش معنوی داشتن رفتاری خردمندانه توأم با حس همدردی است به گونه‌ای که فرد بتواند آرامش درون و بیرون را باوجود شرایط پیرامونش به خوبی حفظ کند. از این رو، این هوش بالاترین سطوح رشد را در حیطه‌های مختلف شناختی اخلاقی هیجانی بین فردی و ... شامل می‌شود و فرد را در جهت هماهنگی با پدیده‌های اطرافش و دستیابی به یکپارچگی درونی و بیرونی یاری می‌نماید و باعث بهبود عملکرد می‌شود (زارع احمد آبادی و همکاران، ۱۳۹۲)

تأثیر هوش معنوی بر رفتارهای شهروندی سازمانی

پیشرفت علم روان‌شناسی از یک سو و ماهیت پویا و پیچیده‌ی جوامع نوین از سوی دیگر، باعث شده است که نیازهای معنوی بشر در برابر خواسته‌ها و نیازهای مادی قد علم کنند و اهمیت بیش‌تری یابند به طوری که سازمان بهداشت جهانی در تعریف ابعاد وجودی انسان به ابعاد جسمانی، روانی، اجتماعی و معنوی اشاره می‌کند و بعد چهارم یعنی بعد معنوی را نیز در رشد و تکامل انسان مطرح می‌سازد؛ اما علی‌رغم تأکید روزافزون دانشمندان بر بعد معنوی رشد انسان هنوز تعریف واحد که در برگیرنده تمامیت معنویت باشد ارائه نشده است (میر جلیلی و همکاران، ۱۳۹۱) متغیر هوش معنوی نسبت به دیگر متغیر پیش‌بینی کننده بروز رفتار شهروندی قوی‌ترین متغیر می‌باشد. در واقع هوش معنوی بستر شکل‌دهنده‌ی شخصیت سازمان‌ها که در بردارنده‌ی احساس یگانگی و وحدت و عدم وجود ابزارهای عملکردی افراد سازمان می‌باشد و می‌تواند بر رفتارهای سازمانی تأثیرگذار باشد. اتحاد و توافق داشتن سطوح متعالی از هوشیاری معنوی باعث به وجود آمدن روحیه در انجام کارها می‌شود و رشد و قابلیت‌های کارکنان به شکلی مستمر توسعه خواهند یافت. معنویت در محیط کار می‌تواند پاسخ و راه‌حلی برای کاهش کژ

کارکردهای سازمانی همچون ازخودبیگانگی، استرس، سازش بیش از حد و زوال شخصیت برای کارکنان باشد.

هوش معنوی عمیق‌ترین و کامل‌ترین نوع هوش است و تجارب معنوی افراد را از انجام رفتارهای ضد شهروندی سازمانی باز می‌دارد، به‌طوری‌که دیگر باوجود هوش معنوی رقابت‌ها و تفاوت‌ها در محیط کاری معنای ندارد بلکه کارکنان به‌طور خلاقانه و داوطلبانه در مسائل و کارهای سازمان مشارکت می‌کنند. وجود هوش معنوی باعث همگرایی و مشترک کارکنان می‌شود. سازمان‌ها با تأکید بر ویژگی‌های معنوی افراد و تعیین رسالت تمامی افراد یک سازمان مانند اعضای خانواده و تبیین سرنوشت مشترک آنان سعی در ارتقا رفتار در سازمان می‌کنند و در واقع تقویت ظرفیت وجودی افراد برای ورود به سطوح نامتعارف و متعالی هوشیاری منجر به خلق یک جو مبتنی بر رفتار شهروندی سازمانی می‌شود. (حبیبی و امیریان زاده، ۱۳۹۴).

سازمان‌ها و مدیران درواقع می‌توانند با نهادینه کردن ویژگی‌ها و مشخصه‌های هوش معنوی در بین اعضای سازمان، آن را تبدیل به یک فرهنگ کنند و از این طریق موجب بهبود رفتار شهروندی سازمانی می‌گردد. میزان و استعداد هوش معنوی در افراد مختلف متفاوت است و در اثر برخورد با محیط‌های غنی که سؤالات معنوی را بر می‌انگیزد، به تدریج تحول یافته و شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، می‌توان رفتار شهروندی سازمانی را در یک سازمان پیش‌بینی کرد، به این معنا که هرچه افراد سازمان توانایی بیشتری در هم‌نوایی با ارزش‌ها، اعتقادات و هنجارهای سازمانی داشته باشند، بهتر می‌توانند به الگویی مشترک برای سازمان خود دست پیدا کنند و در نتیجه ویژگی‌هایی چون وظیفه‌شناسی و تواضع در آن‌ها افزایش خواهد یافت. البته این نکته را باید در نظر داشت که در حقیقت سلامتی سازمان از لحاظ فیزیکی، روانی، امنیت تعلق و تخصص تأثیر به سزایی در رشد قابلیت‌ها و انجام وظایف افراد دارد و در سازمان‌های سالم، کارمندان، وظیفه‌شناس، متعهد و سودمند هستند و از روحیه‌ی عملکرد بالایی برخوردار هستند.



نازل (۲۰۰۴) معتقد است که ویژگی نامحدود بودن، ماهیت کل‌نگر و استفاده از سمبول‌ها در هوش معنوی باعث می‌شود تا ادراک فرد از خود و اطرافیان عمیق‌تر شود و به دنبال آن انجام کار و تعهد کاری غنی‌تر می‌شود. افراد باهوش معنوی بالاتر، محیط کار و انجام وظایف را فرصتی برای رشد و بروز توانایی‌ها و ارزش‌های شخصی خود تلقی می‌کند و به همین جهت میزان تعهد کاری آن‌ها بسیار بالا است تا حدی که در محل کار خود به‌ندرت غیبت می‌کنند و حتی بیش‌تر از زمان تعیین‌شده و در روزهای تعطیل به ایفای نقش کاری خود می‌پردازند و این همان تبیین وجدان کاری است که یکی از ابعاد رفتار شهروندی سازمانی است.

این افراد در برخورد با مشکلات، تنش‌ها، سختی‌ها و تغییرات از ظرفیت ذاتی و ذهنی خود یعنی تولید یک معنای شخصی و ایجاد یک هدف و دلیل استفاده می‌کنند. بدین ترتیب این افراد در برابر مشکلات سازمان و تغییرات به وجود آمده شکیبایی و مدارا می‌کنند. همچنین با شناخت و آگاهی از بعد خود غیرمادی و باور به نیروی برتر و مقدس در درون خویش با راحتی با این مشکلات روبه‌رو شده در جهت حل آن قدم‌هایی را بر می‌دارند که منجر به بروز رفتار شهروندی سازمانی در بعد جوانمردی خواهد شد.

همچنین هوش معنوی بالا باعث می‌شود تا فرد دارای مهارت‌های برقراری ارتباطات، درک بین فردی، همدلی و احترام بالایی برخوردار می‌باشد. این افراد به دلیل تفکر و دیدگاه وسیع نسبت به خود و رابطه‌ی خود با دیگران و جهان اطراف قادرند رفتارهای مخرب و نامطلوب را برای سایرین شناسایی کنند. در نظر این افراد سایر همکاران نیز دارای ظرفیت ذاتی پاک و روحانی هستند که باید به آن ارزش و احترام قائل شد. این طرز تفکر ریشه در مهارت معناسازی شخصی آنان دارد. افراد دیگر در محل کار را با تمام کاستی‌ها و قوت‌ها ابتدا باید به چشم یک انسان نگاه کرد و برای نیازها و خواسته‌های آنان توجه کرد و به نظرات و احساسات آن‌ها

توجه و احترام قائل شد و این همان تبیین احترام و تکریم در بعد رفتار شهروندی سازمانی می‌باشد.

افراد باهوش معنوی بالا در محیط کاری خود بهتر می‌توانند به وظیفه خود عمل کنند و در مسائل جاری سازمان شرکت کنند، با سایر همکاران رابطه‌ی مثبت و مطلوبی برقرار کنند و در مقابل سختی‌ها و دشواری‌ها صبر و بردباری به خرج دهند و به‌طور کلی بیش‌تر از نقش‌های رسمی محوله انجام‌وظیفه کنند.

افرادی که هوش معنوی بالایی دارند، ظرفیت تعالی داشته و تمایل بالایی نسبت به هوشیاری دارند، آنان این ظرفیت را دارند که بخشی از فعالیت‌های روزانه‌ی خود را به اعمال روحانی و معنوی اختصاص بدهند و فضایی مانند بخشش، سپاس‌گزاری، فروتنی، دلسوزی و خرد از خود نشان دهند (مرادی پرنجانی و همکاران، ۱۳۹۳).

برای افزایش هوش معنوی توصیه می‌شود که کارکنان در مفاهیم اصلی دین به‌عنوان اعتقاد پشتیبانی کنند و از نظر کار و دیگران خودآگاه، از سلسله‌مراتب ارزش‌های خود آگاه باشند و در مورد اهداف در زندگی و تمایلات خود فکر کنند؛ زیرا هوش معنوی بیانگر مجموعه‌ای از توانایی‌ها و ظرفیت‌ها و منابع معنوی است که به‌کارگیری آن‌ها موجب افزایش انطباق‌پذیری و در نتیجه سلامت روان افراد می‌شود. در واقع معنویت تلاشی دائمی بشر برای پاسخ دادن به پرسش‌های زندگی تعریف کرده است. در همین راستا با ایجاد مکانیسم‌های اجرایی کارآمد و نهادینه کردن رفتار اخلاقی و طراحی مدل اخلاقی و طراحی مدل اخلاق کار در سازمان‌های بزرگ بر اساس رفتار شهروند سازمانی می‌توان اصول اخلاقی را در سازمان به‌گونه‌ای عینی تقویت کرد تا موجب کاهش و رفع تبعیض بی‌عدالتی و نارضایتی شود.

نتایج نشان می‌دهد که رفتار شهروندی سازمانی نشانه‌ای از کار در شرایط سالم و دربارهی بروندهای سالم برای ذی‌نفعان مانند سرمایه‌گذاری جامعه مشتریان و موکلان را در بردارد. رفتار شهروندی سازمانی کل‌نگر جامع و استراتژیک است، سازمانی که دارای کارمندانی معتقد به زندگی گران‌بها و مقدس و ارتقای خود به



یک منبع قدرتمند تبدیل خواهد شد و به‌طور مداوم توانایی سازمان برای دریافت و تفسیر اطلاعات، محیط را افزایش داده و شانس سازمان برای بقا و رشد تقویت خواهد شد و در نتیجه رفتارهای شهروندی سازمانی در آن افزایش می‌یابد و فرصت‌های ترغیب نوآوری کسب دانش و توسعه‌ی قابلیت‌ها به وجود خواهد آمد. اثرات هوش معنوی، به کارکنان کمک نموده تا آنان از نظر رفتار شهروندی نیز سطح خوبی را دارا باشند، هرچه افراد سازمان توانایی بیشتری در عمل کردن مبتنی بر اصول ارزش‌ها و باورها داشته باشند بهتر می‌توانند به الگویی مشترک برای سازمان خود دست پیدا کنند و در نتیجه ویژگی‌هایی چون وظیفه‌شناسی، مسئولیت‌پذیری و تعهد در آن‌ها افزایش خواهد یافت. در نهایت با بروز رفتار شهروندی در سازمان منافع حاصل خواهد شد از جمله می‌توان به بهره‌وری، افزایش کارایی، اثربخشی، افزایش عملکرد، بهبود خدمات‌رسانی به مشتریان و کاهش هزینه اشاره کرد.

از طرف دیگر، در محیط‌های کاری پویای امروز که کارها بیش از پیش در تیم‌ها انجام شده انعطاف‌پذیری محیط اهمیت بالایی دارد. سازمان‌ها به کارمندانی نیاز دارند که خود را درگیر رفتارهای خوب شهروندی کنند؛ مثلاً: به اعضای دیگر تیم کمک کنند، داوطلب اضافه‌کاری شوند، از کشمکش‌های غیر ضروری اجتناب کنند، همان‌قدر که برای خودشان اهمیت قائلند، برای قوانین و مقررات نیز اهمیت قائل شوند و با مشکلات و نامایماتی که گاه و بی‌گاه در محیط کار رخ می‌دهد، به‌خوبی مدارا کنند. سازمان خواهان و نیازمند کارکنانی هستند که این کارها را بدون آن‌که در شرح شغلی‌شان قید شده باشد، انجام دهند. شواهد هم نشان داده کارایی سازمان‌هایی که چنین کارمندانی دارند، از سازمان‌های دیگر بالاتر است. به همین دلیل رفتار شهروندی سازمانی به‌عنوان یکی از متغیرهای وابسته در رفتار سازمانی مورد توجه قرار دارد.



نتیجه گیری

صاحب نظران و دانشمندان معتقدند که انسان محور توسعه است و نیروی انسانی واجد شرایط و ماهر عامل با ارزش و سرمایه ی بی پایان در جهت رشد و توسعه ی سازمان ها و کشورها هستند و بزرگترین سرمایه ی یک کشور و عامل اصلی پیشرفت آن است. یکی از عمده ترین دغدغه های مدیران کارآمد در سطوح مختلف، چگونگی ایجاد بسترهای مناسب برای عوامل انسانی شاغل در تمام حرفه ها است تا با حس مسئولیت و تعهد کامل به مسائل در جامعه و حرفه ی خود به کار پردازند و اصول اخلاقی حاکم بر شغل و حرفه ی خود را رعایت کنند. اولین گام در دستیابی به این اهداف درک صحیح از مفهوم اخلاق و شناسایی عوامل تأثیرگذار بر رفتارهای اخلاقی کارکنان در سازمان است. وجود هوش معنوی در کارکنان موجب بروز رفتارهای شهروندی سازمانی می شود و کارکنان برخوردار از رفتارهای شهروندی سازمانی همانند یک شهروند متعهد در جهت اعتلای سازمان حاضرند که بدون هیچ چشم داشتی تلاش کنند. به طور طبیعی در صورتی که سازمان ها بهره مند از چنین کارکنانی باشند، دغدغه ی اثربخشی ندارد و می توانند در عرصه ی رقابت با فراق خاطر به فکر سرمایه گذاری در عرصه های دیگر مؤثر بر اثربخشی باشند. مدیران نیز در صورت بهره مندی از این کارکنان اکثر وقت خود را صرف اموری غیر از امور مربوط به وظایف زیردستان می کنند. تحقیقات نشان داده اند که یکی از دلایلی که مدیران رفتار شهروندی سازمانی را ارج و ارزش می نهند، آن است که آن ها معتقدند رفتار شهروندی سازمانی به موفقیت سازمان و شرکت کمک می کند. هوش معنوی بالا در محیط سازمانی منجر به رشد و توسعه ی رفتارهای شهروندی سازمانی می شود که در تبع آن رضایت شغلی و تعهد شغلی را بالابرد و سبب بهبود اثربخشی سازمان می شود. رفتار شهروندی باعث توسعه ی سازمان می شود و سازمان را به شکلی مطلوب نمایش می دهد. همچنین از سازمان در مقابل تهدیدهای خارجی و انتقاد کارکنان پشتیبانی می کند، زمان را بیهوده تلف نمی کند و ایده ها را برای پروژه های جدید تسهیم



می‌کند، پیشنهادهای خلاقانه برای همکاران به وجود می‌آورند، فراتر از آنچه انتظار می‌رود، کار می‌کنند و با دیگران اشتراک مساعی می‌کنند. پژوهش‌ها نشان می‌دهد بین هوش معنوی و بروز رفتار شهروندی سازمانی افراد رابطه‌ی معناداری وجود دارد. به عبارت دیگر، هرچه هوش معنوی افراد بالاتر باشد، امکان بروز رفتارهای شهروندی سازمانی از آن‌ها بیش‌تر خواهد بود. هوش معنوی می‌تواند به عنوان یکی از پیش‌نیازهای توفیق کارکنان در بروز رفتار شهروندی سازمانی قلمداد شود. هوش معنوی و معنویت در محیط کاری تجربه‌ی میان فردی را در سازمان افزایش می‌دهد. معنویت باعث احساس مشترک همبستگی با دیگران، همسویی ارزش‌ها، خودکارآمدی بیش‌تر، احترام و وابستگی بین افراد می‌شود. داشتن هوش معنوی بالا از جمله عوامل و متغیرهایی هستند که می‌توانند به افراد کمک کند علاوه بر شرح وظایف رسمی خود در سازمان تمام رفتارهای مورد نیاز برای اثربخشی و تحقق اهداف سازمان را پیش‌بینی کنند و موجب بهبود عملکرد سازمانی گردند.



منابع

۱. احمدی، لیدا. (۱۳۹۴). بررسی سطوح رفتار شهروندی. نشریه‌ی صنعت لاستیک ایران. ش ۸۰.
۲. احمدی، مسعود. (۱۳۹۵). رابطه‌ی بین شهروندی-سازمانی مدیران و بهره‌وری سازمانی. فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی مدیریت منابع در نیروی انتظامی. سال چهارم. ش ۴.
۳. باقرپور، معصومه و عبدالله زاده، حسن. (۱۳۹۵). رابطه بین هوش معنوی و تحلیل رفتگی شغلی با در نظر گرفتن نقش میانجی رفتار شهروندی سازمانی کارکنان آموزش و پرورش استان مازندران. فصلنامه‌ی حقوق بین الملل. سال ششم. ش ۲۳.
۴. بحرینی، سید کاظم. (۱۳۹۴). رفتار شهروندی سازمانی سرمایه‌ی فراموش‌شده. بهروز. ش ۹۱.
۵. حبیبی، سیده فاطمه و امیریان‌زاده، مژگان. رابطه‌ی اخلاق اسلامی کار و هوش معنوی با رفتار شهروندی سازمانی کارکنان اداره‌ی آموزش و پرورش شهرستان مرودشت. نوآوری‌های مدیریت آموزشی. ش ۳.
۶. رزقی شیر سوار دیگران. (۱۳۹۵). ارائه‌ی مدل ساختاری رابطه‌ی هوش معنوی، هوش هیجانی و رفتار شهروندی سازمانی با سازگاری شغلی کارکنان (هیأت علمی و غیرعلمی). دانشگاه علوم پزشکی بابل. مدیریت بهداشت و درمان.
۷. رضایی، منصور و دیگران. (۱۳۹۴). رابطه‌ی هوش معنوی و راهبردی مدیریت زندگی با رفتار شهروندی سازمانی معلمان. مجله‌ی روان‌شناسی. ش ۳.
۸. زارع احمدآبادی و دیگران. (۱۳۹۳). ارتباط بین هوش معنوی و رفتار شهروندی سازمانی. فصلنامه‌ی اخلاق در علوم و فناوری. سال نهم. ش ۳.
۹. سلیمی، قاسم و همراهی، فرهاد. (۱۳۹۳). مدل‌سازی معاملات ساختاری اثر معنویت محیط کاری بر رفتار شهروندی سازمانی در دانشگاه علوم پزشکی شیراز. مدیریت سلامت.
۱۰. سیادت، سیدعلی و دیگران. (۱۳۹۲). بررسی عامل‌های موثر در بروز رفتار شهروندی سازمانی. مدیریت.
۱۱. علی نژاد، علیرضا و دیگران. (۱۳۹۳). بررسی ارتباط میان رفتار شهروندی سازمانی و عملکرد کارکنان. فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی. مطالعات مدیریت (بهبود و تحول) ش ۷۴.



۱۲. نوری، علی و دعائی، حبیب الله. (۱۳۸۸). بررسی هویت سازمانی بر رفتار شهروندی سازمانی. اولین کنفرانس ملی مدیریت رفتار شهروندی سازمانی.
۱۳. یعقوبی، نورمحمد. (۱۳۹۴). پیش‌بینی مؤلفه‌های رفتار شهروندی سازمانی کارکنان در پرتو رهبری معنوی مدیران. پژوهش‌های مدیریت عمومی. ش ۳۰.
۱۴. یوسفی، صامع. (۱۳۸۸). بررسی زمینه‌های رفتار شهروندی سازمانی در غالب ارائه‌ی یک چارچوب مفهومی. اولین کنفرانس ملی مدیریت رفتار شهروند سازمانی.
15. De Groot, T & Brownlee, AL., Effect of department structure on the organizational citizenship behavior-department effectiveness relationship, journal of business research, 59, 1116- 1123. 2005.



عقل‌گرایی اعتدالی

رمضان علی رحیمی (فلسفه دین)^۱

طرح مسأله

یکی از مباحث مهمی که مدت‌ها ذهن متکلمان و فیلسوفان را درگیر کرده این است که آیا عقلانی کردن آموزه‌های دینی امکان دارد یا خیر؟ اگر امکان دارد آیا حتما باید تمامی آموزه‌های دین عقلانی شوند یا خیر چنین الزامی ضرورت ندارد؟ در پاسخ به این دو پرسش سه دیدگاه کلی مطرح شده است؛ دیدگاه نخست بر این باور است که اصولاً تبیین عقلانی دین نه تنها غیر ممکن بلکه کاری نادرست است، چرا که ایمان از جایی آغاز می‌شود که عقلانیت پایان می‌یابد و وحی هم به همین جهت ضرورت پیدا می‌کند که عقل بشر عاجز می‌ماند. این دیدگاه مشهور به ایمان‌گرایی است. دیدگاه دیگر معتقد است که تمامی باورهای دینی باید عقلانی گردند و گرنه، قابلیت تصدیق را نخواهند داشت؛ زیرا اگر عقل از درک دین عاجز باشد، چگونه و با چه وسیله‌ای باید دین حق را از دین باطل شناخت؟ این دیدگاه مربوط به عقل‌گرایی افراطی است و دیدگاه سوم این است که عقل انسان محدودیت دارد و نمی‌تواند تمامی آموزه‌های دینی را تبیین کند و آنقدر هم عاجز نیست که توان درک هیچ‌کدام از آموزه‌ها را نداشته باشد، بلکه می‌تواند برخی از آموزه‌ها را

^۱. استاد کدر علمی دانشگاه خاتم النبیین (ص) و مسئول دیپارتمنت علوم قرآنی. کابل.

درک و راجع به آن استدلال و اقامه‌ی برهان نماید؛ زیرا که باورها و معارف دو دسته هستند: باورهای پایه و باورهای مستنتج. بدون تردید باورهای پایه نیازی به استدلال ندارد، بلکه از امور بدیهی است. بنابراین طبع برخی از باورها به گونه‌ای است که استدلال بردار نیستند مانند باورهای پایه؛ به همین جهت تنها برخی از باورهای دینی قابلیت استدلال را دارند و می‌توان آن‌ها را از طریق عقل برهانی کرد.

کلیدواژه‌ها: عقل‌گرایی، اعتدالی، باورهای پایه، عقل‌گرایی حداکثری، مستنتج.

الف) چیستی عقل‌گرایی

عقل‌گرایی به‌طور کلی اشاره به نظام فکری و فلسفی است که برای عقل در حوزه‌ی معرفت نقش عمده و اساسی قایل است. عقل‌گرایی در حوزه‌های معرفت‌شناسی معانی گوناگونی به خود می‌گیرد که بهترین راه تمایز آن‌ها از یکدیگر آشنایی با اصطلاحاتی است که در مقابل آن‌ها قرار دارند؛ به‌عنوان مثال: عقل‌گرایی گاه در مقابل تجربه‌گرایی است، گاه در مقابل ایمان‌گرایی و گاه در مقابل سنت‌گرایی است. در این نوشتار ما به دنبال عقل‌گرایی در مقابل ایمان‌گرایی هستیم که در اصطلاح به آن عقل‌گرایی کلامی گفته می‌شود. این نوع عقل‌گرایی خود به سه قسم تقسیم می‌شود:

ب) انواع عقل‌گرایی کلامی

۱. عقل‌گرایی حد اکثری یا افراطی (Strong Rationalism) که معتقد است صدق و حقانیت باورهای دینی را باید به گونه‌ای بتوان اثبات کرد که همه‌ی عقلا قانع شوند. توماس آکوئیناس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۴) و جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) از جمله کسانی‌اند که دارای چنین اعتقادی بوده‌اند. از فیلسوفان دینی که امروز بر این باور هستند، می‌توان از ریچارد سویین برن (۱۹۳۴) نام برد.

۲. عقل‌گرایی انتقادی (Critical Rationalism): این نوع عقل‌گرایی که حد فاصل ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حد اکثری است، بر این باور است که اعتقادات دینی



را باید مورد نقد و ارزیابی قرارداد. بر اساس این رویکرد، باید تمام تلاش خود را در شناخت برهان‌ها و ادله‌ای که مؤید نظام‌های دینی هستند، به کار گیریم و آنگاه به داوری پردازیم. در عقل‌گرایی انتقادی به جای آن که بر اثبات قطعی اعتقادات دینی تأکید شود، بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی تأکید ورزیده می‌شود. می‌توان گفت این دیدگاه تا حد زیادی از مشرب کانت در باب عقل نظری و نیز از تفکرات علم‌گرایانه پوپر تأثیر پذیرفته است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۸۶).

دیدگاه عقل‌گرایی انتقادی از دو نظر انتقادی است:

۱. از جهت تأکید بر نقش عقل در سنجش نقادانه اعتقادات دینی (به جای اثبات

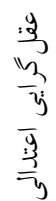
قاطع آن‌ها)؛

۲. از جهت انتقاد از تلقی خوش‌بینانه‌ی از توانمندی‌های عقل.

این گروه اثبات برای همگان را که عقل‌گرایی حد اکثری خواستار آن بود، دست نا یافتنی می‌دانند و با تأکید بر "اثبات وابسته به شخص" به گونه‌ی نسبی تن می‌دهند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۸۶ - ۸۸).

۳. عقل‌گرایی اعتدالی (Moderate Rationalism)

عقل‌گرایی معتدل رویکردی است که برخی پیشینه‌ی آن را به زمان "کانت" و مخصوصاً بعد از انتشار کتاب «گفتار در روش» وی دانسته‌اند و "ویلیام جیمز" را نیز با وی هم‌داستان دانسته‌اند (طاهری، ۱۳۸۴: ۳۱۴)؛ ولی واقعیت این است که پیشینه‌ی نظریه‌ی عقل‌گرایی معتدل را باید در سال‌های بسیار دورتر جست‌وجو نمود و شاید نتوان تاریخ دقیقی برای این رویکرد تعیین کرد؛ به عنوان مثال: با کمی کند و کاو در اندیشه‌ی اصیل اسلامی نیز می‌توان به این نظریه دست یافت و شواهد متعددی از آیات و روایات که مؤید خردگرایی معتدل می‌باشد را به دست آورد (یوسفیان و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۳۳).



در دیدگاه عقل‌گرایی معتدل ایمان‌گرایی مردود است. ایمان‌گرایی؛ یعنی دیدگاهی که "نظام‌های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی و سنجش عقلانی نمی‌داند" و برای تأیید اعتقادات خود، به دلیل و برهان متوسل نمی‌شود و در اصل کوشش برای استدلالی کردن دین را کوششی ناروا می‌شمارد. در نظر آنان دین قلمرو عقل و کاوش‌های آن نیست، بلکه قلمرو دیگری است؛ مثلاً: قلمرو عشق است یا قلمرو بازی ایمان است، یا قلمرو خطر کردن است یا چیزهایی از این قبیل. در نظر برخی از آنان، اگر شخص مؤمن در پی آن باشد که برای دین و ایمان خود قرینه و دلیلی دست و پا کند، به منزله‌ی آن است که عاشقی بخواهد عشق خود را به تأیید دیگران برساند و اگر آن‌ها تأیید کردند که وی عاشق است، آنگاه عشقی‌ورزی کند و گرنه دست از عشق خود بشوید. اندیشه‌ی ارزیابی و سنجش عقلانی ایمان، خطایی فاحش و حاکی از فقدان ایمان راستین است. ایمان دینی همان پروای نهایی انسان است که اگر بخواهیم آن را به تأیید ادله‌ی بیرونی (بیرون از ایمان و دین) برسانیم، در واقع ایمان نداریم و به جای پرستش خدا منطق و استدلال را پرستش کرده ایم (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۷۸). این دیدگاه از نظر عقل‌گرایان اعتدالی به دلایل زیر مردود است.

ج) دلایل عقل‌گرایان اعتدالی

عقل‌گرایی اعتدالی در حقیقت از دو نوع دلیل بنا شده است: یکی دلایل سلبی که عبارتند از نقد ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حد اکثری و دیگری دلایل ایجابی که تحت عنوان ویژگی‌های کلی عقل‌گرایی اعتدالی از آن بحث خواهیم کرد.

۱. دلایل سلبی عقل‌گرایان اعتدالی

نقد ایمان‌گرایی

۱. به‌راستی کدام ایمان را باید برگزید؟ کدام دین درست است؟ بر اساس رویکرد ایمان‌گرایی هیچ مبنایی برای انتخاب دین درست وجود ندارد؟ چرا که اگر بگویند

با بررسی ادیان مختلف آن را که درست است، انتخاب می‌کنیم، در حقیقت به عقلانی شدن ایمان تن در داده‌اند.

۲. ایمان‌گرایی به‌ویژه در قرائت افراطی‌اش با روح حقیقت‌گرایی در تنافی است؛ چرا که سخن ایمان‌گرایان این است که قبول داریم که برخی از باورهای من با مسلمات در تنافی است؛ ولی در عین حال من آن را قبول دارم. این سخن در حقیقت بدین معناست که ایمان‌گرایان کاری به حقیقت ندارند، آنان می‌خواهند باور خود را حفظ کنند. حقیقت باشد یا باطل برای آنان اهمیتی ندارد.

۳. اشکال دیگر ایمان‌گرایان این است که آنان ایمان را التزام می‌دانند. در حالی که روش معقول انسان‌ها هم همین است که از طریق استدلال قناعت‌بخش، بیش‌تر التزام پیدا می‌کنند. لازمه‌ی التزام این نیست که نتوان آن را مستند به دلیل کرد.

۴. شورمندانه بودن ایمان بخاطر ابهام‌آمیز بودن آن نیست و افزون بر این، شورمندانه بودن هیچ منافاتی با عقلانیت ایمان ندارد، شورمندی ایمان به هزینه کردن آن است، شورمندانه‌ترین ایمان، آن است که از سر التزام به حقیقت باشد، نه برای کسب سود یا ترس از غضب ارباب.

۲-۱) نقد دیدگاه عقل‌گرایان حد اکثری

در دیدگاه عقل‌گرایی معتدل، علاوه بر نقش اساسی «قلب» در معرفت و تشخیص حق، نقش اساسی «عقل» و استدلال‌های عقلی در ارزیابی دعاوی دینی پذیرفته می‌شود؛ ولی ابتدای همه‌ی باورها و اعتقادات بر مجموعه‌ای از اصول بدیهی و مقبول همگان و عدم امکان تجدید نظر در آن‌ها که مورد نظر عقل‌گرایی افراطی بود، مردود شناخته می‌شود.

در نظریه‌ی عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی (Strong rationalism) «تنها می‌توان قضیه‌ای را از نگاه عقل پذیرفت که صدق آن برای جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها و جمیع مکان‌ها به اثبات رسد». مطابق این نظریه، هر قضیه مورد پذیرشی، یا آن‌چنان



بدهتی دارد که جمیع عاقلان آن را می‌پذیرند و یا به کمک مقدمات بدیهی‌الصدق و قواعد استنتاج که آن هم بدیهی‌الصدق است، برای همه‌ی عاقلان به اثبات رسیده است. قضایایی که این شرط را احراز نکرده‌اند، شایسته‌ی تصدیق نیستند و پذیرش آن‌ها عاقلانه نیست.

هنگامی که عقل‌گرایی حداکثری را در مورد نظام اعتقادات دینی به کار ببریم، انتظار داریم که آن نظام به نحوی به اثبات برسد که جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها صدق آن را تصدیق کنند. پذیرش نظام اعتقادات دینی صرف بر اساس این معیار، معقول است، نه تصمیم شخص مؤمن ایمان او را موجه می‌کند، نه احساسات و عواطف او و نه چیزی دیگر.

در میان طرف‌داران عقل‌گرایی حداکثری، کسانی بوده‌اند که گمان می‌کرده‌اند گزاره‌های دینی نمی‌توانند این معیار را تأمین کنند. از نظر کلیفورد (۱۸۴۵ - ۱۸۷۹)، ریاضی‌دان انگلیسی، هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند با این معیار سخت‌گیرانه‌ی اثبات تطابق پیدا کند. در طرف مقابل نیز کسانی مانند جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی، توماس آکویناس (۱۲۲۴ - ۱۲۷۴)، قدیس و الهی‌دان بزرگ مسیحی، معتقد بودند که مسیحیت می‌تواند با این معیار تطبیق کند و به نحو حداکثری به اثبات برسد، به شرط آن‌که درست فهمیده شود.

این دیدگاه نیز از نظر عقل‌گرایان اعتدالی به دلایل زیر مردود است:

۱. اولین مشکل عقل‌گرایی حداکثری آن است که خودستیزاست. اگر معیار عقل‌گرایی حداکثری را بر خودش اطلاق کنیم، نباید آن را بپذیریم؛ یعنی با پذیرش آن به لزوم نپذیرفتن آن می‌رسیم؛ زیرا «تنها می‌توان قضیه‌ای را از نگاه عقل پذیرفت که صدق آن برای جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد». حال باید پرسید، آیا صدق خود این قضیه (که تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که...) برای جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسیده است؟ واضح است



که پاسخ منفی است؛ بنابراین نباید آن را پذیرفت و از صدق آن معیار سخت گیرانه، کذب خودش لازم است.

۲. مشکل دیگر این است که هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان یافت که بتواند پاسخ‌گو و برآورده کننده‌ی مقتضای معیار مذکور باشد. بدیهیات نیز از جانب یک تعداد کسان مورد تردید قرار گرفته است. برخی حتا در حسیات و عقلیات نیز شک کرده‌اند. کسانی هم در بدیهیات اولیه شک کرده‌اند. گروهی گفته‌اند بدیهی بودن، تنها نشان‌دهنده‌ی روشنی و وضوح برای فاعل شناسایی است؛ اما دلیل بر این نیست که واقعیت نیز آن‌چنان باشد که برای شخص می‌نماید.

اکنون با درستی یا نادرستی سخن آنان کاری نداریم. مهم این است که گویندگان چنین سخنانی، از نظر عقل‌گرایان حداکثری، عاقل بوده‌اند. در مقام فهم نیز برآمده‌اند، به اندازه‌ی کافی دقت به خرج داده‌اند و هوش و استعداد لازم را نیز داشته‌اند. با این حال در بداعت آن قضایا، یا دست کم در مطابقت آن‌ها با واقع، تردید کرده‌اند. این مسأله صرف‌نظر از حق یا باطل بودن آن‌ها، به معنای آن است که هیچ قضیه‌ای یافت نمی‌شود که صدق آن برای همه‌ی عاقلان در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسیده باشد (یا آن‌چنان بدیهی باشد که بی‌نیاز از اثبات باشد)، این امر اختصاصی به هیچ رشته‌ی علمی یا فلسفی یا هیچ نظام اعتقادات دینی ندارد. در همه جا اختلاف نظر وجود داشته و دارد. بنابراین، معیار عقل‌گرایی حداکثری، هیچ مصداقی ندارد.

اگر این اختلاف‌نظرها از سوی افراد ناآزموده و مبتدی صورت پذیرفته بود، عقل‌گرایان حداکثری می‌توانستند در دفاع از دیدگاه خود بگویند که ادله‌ی آن‌ها معتبر است و باید برای همگان قانع‌کننده باشد؛ اما اگر عده‌ای قانع نشده‌اند، حتماً مانعی وجود داشته است؛ شاید دقت کافی به خرج نداده‌اند؛ شاید ادله را درست نفهمیده‌اند و شاید استعداد لازم را برای فهم ادله‌ی پیچیده نداشته باشند و یا با پیش‌داوری به طرف مسأله آمده باشند، به نحوی که مانع درک درست آن شده باشد؛



اما چنین ادعاهایی پذیرفته نیست؛ زیرا بسیاری از مخالفت‌ها از سوی کسانی صورت پذیرفته است که دارای استعدادهای سرشار، تخصص بالا در موضوع خود، اهل حق‌جویی و به دور از تعصبات بوده‌اند. بنابراین نمی‌توان چنین دفاعی از عقل‌گرایی حداکثری سامان داد.

۳. مشکل دیگری که موضع عقل‌گرایی حداکثری را با بن‌بست مواجه می‌کند، این است که آن‌ها باید تا پایان تاریخ در انتظار بمانند تا همه‌ی انسان‌ها بیایند و درباره‌ی مسأله‌ای اظهارنظر بکنند، آنگاه معلوم شود که آیا آن مسأله برای همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها قانع‌کننده بوده است یا خیر؛ زیرا شرط تأمین نمی‌شود مگر آن‌که انسان‌هایی که در آینده به دنیا می‌آیند، نسبت به ادله‌ی آن مسأله قانع شده باشند (پترسون و دیگران: ۷۲-۷۸).

با طرد دو رویکرد ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حد اکثری به عقل‌گرایی معتدل می‌رسیم. این دیدگاه بر مبنای عقلانیت متعارف و عقل سلیم استوار است. بین این رویکرد و عقل‌گرایی انتقادی و نیز معرفت‌شناسی اصلاح شده رابطه و شباهت بسیار نزدیکی وجود دارد؛ ولی عین آن‌ها نیست و با آن‌ها تفاوت دارد که با ویژگی‌های زیر می‌توان آن را به‌خوبی مورد شناسایی قرار داد.

۲) دلایل ایجابی دیدگاه عقل‌گرایان اعتدالی

توجه به استدلال طرفین: عقل سلیم حکم می‌کند که وقتی طرفین بر سر مسأله‌ای اختلاف دارند، اگر طرفین ادعاهای نامعقولی ندارند، از طرفین خواسته شود که ادله‌ی خود را بیان کنند و باید به دلایل شان توجه شود؛

عقل ناتوان نیست؛ ولی محدود است: باید محدودیت‌های عقل را پذیرفت. لذا اثبات حد اکثری (صدق همه‌ی گزاره‌ها برای همه کس در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها) امری ناممکن است. تنها صدق برخی از گزاره‌ها، آن هم برای کسانی که دارای عقل

سلیم باشند و ذهن شان مشوب از وسوسه‌های عقل‌گرایان حد اکثری نشده باشند، می‌توان اثبات کرد.

دستگاه ادراکی بشر قابل اعتماد است. اگر در صورتی تمام کسانی که از عقل سلیم برخوردارند، صدق گزاره‌ای را تایید کردند، می‌توان بدان اعتماد کرد. البته صدق خود دارای نشانه‌های متفاوت است؛ مانند: هماهنگی و انسجام درونی مجموعه‌ها، کارآمدی یک نظر، منشأ اثر بودن آن و وفاق عام بر یک نظر. همه‌ی این‌ها می‌توانند به صورت قطعی یا غیرقطعی نشانه‌های صدق یک نظریه باشد. البته قطعیت در اینجا به معنای یقین صد در صد ریاضی نیست.

مرز مشخص و معینی قاطع بین ذهنی (Objective) و عینی (Subjective) وجود ندارد، چرا که در تعریف‌هایی که برای عینی و ذهنی کرده‌اند، به وضوح می‌توان نوعی آشفتگی یافت. هرچند که از زمان کانت به بعد تا حدودی تعریف رایجی پیدا کرده است و گفته‌اند: ذهنی یعنی ارزشمند برای شخص ولی عینی، یعنی ارزشمند برای همه. یا ذهنی چیزی است که دلیل همگانی بر مطابقت آن با واقع وجود نداشته باشد؛ ولی عینی چیزی است که دلیل همگانی بر مطابقت آن با واقع وجود نداشته باشد؛ اما این مطابقت باید ادراک شود، و ادراک ما نسبت به مطابقت شدت و ضعف می‌پذیرد. بنابراین نمی‌توان به صورت قاطع حکم کرد که کدام گزاره‌ها مطابق با واقعند و کدام گزاره‌ها صادق نیستند؛ اما می‌توان بر اساس فهم متعارف به صدق و مطابقت نزدیک شد؛ یعنی بکوشیم به اندازه‌ای شواهد جمع کنیم که راه شک معقول را ببندیم. در این صورت است که به مطابقت با واقع نزدیک شده‌ایم.

اعتقادات معقول دو دسته‌اند: الف) اعتقادات پایه؛ ب) اعتقادات مستتج. اعتقادات پایه، آن دسته از باورهای ما هستند که برای پذیرش آن‌ها نیازی به استدلال نیست؛ اما اعتقادات مستتج تنها پس از طی فرایند استدلال پذیرفتنی می‌شوند. استدلال معتبر از دو مؤلفه تشکیل می‌شود: یکی مقدمات معتبر و دیگر روش استنتاجی معتبر.



روش‌های معتبری برای استنتاج وجود دارد: روش قیاسی اعتبار قطعی دارد؛ زیرا قواعد آن ضروری‌الصدقند. روش‌های استقرایی و نقلی نیز اعتبار دارند؛ اما نه اعتبار قطعی. اعتبار آن‌ها به میزان شواهدی که ارائه می‌دهند، تفاوت دارد. قوت نتیجه‌ی به‌الزام برابر یا کم‌تر از قوت مقدمات نیست؛ زیرا می‌توان نوعی استدلال تراکمی را در نظر گرفت که تک‌تک شواهد هر کدام قوت کمی دارند؛ اما مجموعه‌ی آن‌ها نتیجه‌ای قوی به بار آورند. البته اگر مجموع شواهد را با هم در نظر بگیریم، قوتی برابر یا بیش‌تر از نتیجه دارند.

اعتقادات پایه، از اعتقادات دیگر استنتاج نشده‌اند و از طریق دیگری (غیر از استنتاج) اعتبار یافته‌اند. اعتبار آن‌ها گاه ذهنی و شخصی است و گاه عینی. در جایی که پذیرش آن‌ها صرف بر پایه‌ی شهود شخصی باشد و هیچ تأییدی از ناحیه‌ی دیگران (عقل سلیم) نیابد، اعتبار شخصی دارند و در جایی که از ناحیه‌ی دیگران نیز پذیرفته شود، به میزان عمومیت اجماعی که پدید می‌آید، اعتبار عینی پیدا می‌کنند.

معیار اعتدال اندیشی سه چیز است: الف) ارزش قائل شدن برای نظریه خودش؛ ب) التزام داشتن به آنچه می‌پندارد؛ ج) اتفاق نیفتادن امر نامتعارف. فیلسوفی که قانون علیت را با استدلال رد می‌کند. در همان حال به مقتضای سخن خویش پایبند نیست؛ زیرا اولاً؛ استدلال آوردن را علت حصول نتیجه می‌داند؛ ثانیاً، گفتن را علت شنیدن مخاطب و استفاده از میکروفن را علت قوی شدن صدا و ده‌ها چیز دیگر می‌داند. اگر کسی به‌راستی مدعی نفی علیت است، نباید هیچ حرکتی انجام دهد و نباید هیچ کاری بکند و نباید هیچ سخنی بر زبان آورد.

از سوی دیگر (در برابر خرافه‌اندیشی و ایمان‌گروی) باید اعتقاد خویش را از طریق علی‌الاصول اعتمادپذیری به دست آورده باشد. اعتقادات پایه‌ای که از طریق حواس ظاهری، مانند «اینک پیش روی من یک میز قرار دارد»، یا حواس باطنی، مانند «اینک احساس گرسنگی می‌کنم»، یا شهود عقلانی، مانند: «جهان خارج از ذهن واقعی است»، یا شهود عرفانی، مانند «اینک امر متعالی را تجربه می‌کنم» (درباره‌ی



شهودهای عرفانی و معرفت‌بخش بودن آن‌ها بحث‌های مفصلی در فلسفه‌ی عرفان شده است، در اینجا فرض را بر این قرار می‌دهیم که کشف و شهودات عرفانی علی‌الاصول اعتمادپذیر باشند) به دست آمده باشند، علی‌الاصول اعتمادپذیرند.

شرط سوم (در برابر احتمال خطا) آن است که امر نامتعارفی رخ نداده باشد؛ به‌عنوان مثال: هنگامی که باوری از طریق حسن ظاهر برای من پیدا می‌شود، مبنی بر این‌که در فاصله‌ی صد متری من در روی جاده‌ی آب وجود دارد، در همان حال یا هنگامی که اندکی جلوتر بروم، امر نامتعارفی رخ می‌دهد و آن ناپدید شدن آب است. به طور متعارف در این فاصله آبی که روی جاده بوده، نمی‌تواند ناپدید شود. این امر نامتعارف اعتبار آن باور اولیه را خدشه‌دار می‌کند. ممکن است این کار (دیدن سراب) برای من باز هم اتفاق افتد. در دفعات بعدی با اتکا به حافظه، احتمال دیدن سراب را می‌دهم و به آن باور پدید آمده اعتماد نمی‌کنم.

د) تفاوت عقل‌گرایی اعتدالی با عقل‌گرایی افراطی

در دیدگاه عقل‌گرایان معتدل، جریان ایمان‌گرایی، یعنی ایمانی که به‌طور عقلانی و با عقل قابل حمایت نباشد، مردود دانسته شده و همچنین عقل‌گرایی افراطی و قول به وجود اصول بدیهی و ما تقدم که همه‌ی باورها از آن استنتاج می‌شود و هر عاقل هوشمندی باید آن را بپذیرد و بر یقین بودن و حقانیت باورها و اعتقادات بدان درجه که با هیچ دلیلی نتوان در آن تردید کرد، خط بطلان می‌کشد.

در دیدگاه عقل‌گرایان معتدل علاوه بر نقش اساسی «قلب» در معرفت و تشخیص حق نقش اساسی «عقل» و استدلال‌های عقلی در ارزیابی دعاوی دینی پذیرفته می‌شود؛ ولی ابتدای همه‌ی باورها و اعتقادات بر مجموعه‌ای از اصول بدیهی و مقبول همگان و عدم امکان تجدید نظر در آن‌ها که مورد نظر عقل‌گرایی افراطی بود، مردود شناخته می‌شود.



عقلانیت حداکثری در تعداد بدیهیات از ۳۰ دسته گذشته است و اینان لاقلاً اولیات، مجربات، فطریات، حدسیات، متواترات، وجدانیات و مشاهدات را به عنوان بدیهیات پذیرفته‌اند و چنین نتیجه گرفته‌اند که تمام گزاره‌های نظری به یکی از این بدیهیات مستند می‌شود و وجود هر گونه قضیه‌ی ظنی را انکار نموده‌اند و اثبات تمام گزاره‌های نظری را ممکن دانسته‌اند؛ در حالی که عقلانیت اعتدالی، علی‌رغم پذیرش بدیهیات و امکان استناد نظریات به بدیهیات، تنها به بدهات اولیات و وجدانیات و فطریات اعتراف می‌کند و سر بدهات فطریات را ارجاع آن‌ها به اولیات و سر بدهات اولیات و وجدانیات را نیز ارجاع آن‌ها به علوم حضوری می‌دانند. با توجه به دایره‌ی حداقلی بدیهیات، تنها برخی از گزاره‌های مستتج به صورت یقینی ظاهر می‌شوند و سایر قضایا در حد ظنیات یا یقینیات عقلایی و روان‌شناختی باقی می‌مانند و با نظریه‌ی انسجام‌گرایی می‌توان به رجحان قضایای ظنی نسبت به یکدیگر حکم کرد (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۷۲ و ۷۳).

ه (تفاوت عقل‌گرایی اعتدالی با عقل‌گرایی انتقادی

عقل‌گرایی انتقادی رویکردی است که هم به امکان نقد و ارزیابی عقلایی نظام‌های دینی اعتقاد دارد و هم صحت یک نظام دینی به صورت قاطعانه و همگانی را میسر نمی‌داند. بدین ترتیب می‌توان نظام‌های دینی را عقلاً مورد ارزیابی و نقد قرار داد؛ ولی اثبات قاطع و همگانی آن‌ها امکان پذیر نیست.

عقلانیت انتقادی بیشتر از آن‌که طالب اثبات قطعی باورهای دینی و نظام‌های اعتقادی باشد، بر نقش عقل در نقد اعتقادات دینی تأکید می‌ورزد و این نگرش، توجیه عقلانی باورهای دینی را نادیده می‌گیرد و حکم قطعی را از خود سلب می‌کند و نفی حکم قطعی، ساختمان آن را ویران کرده، به نسبت می‌انجامد؛ اما در عقل‌گرایی اعتدالی پاره‌ای از اعتقادات که اصول دین شمرده می‌شوند مورد پژوهش قرار می‌گیرند و بعد از مرحله‌ی فهم دقیق آن‌ها به دنبال مقدمات برهان جهت اثبات



آنها می‌رویم و دلائل رد آنها را به نقد می‌کشیم. بر فرض این دلائل مورد توافق عموم قرار نگیرد؛ ولی چنان نیست که برای عموم قابل عرضه نباشد؛ زیرا این دلائل مستند به بدیهیات است. بدیهیات و باورهای پایه‌ای که مورد اجماع هستند و بالتبع گزاره‌های مستنتج نیز مورد پذیرش همگانی قرار می‌گیرند، البته اگر گرفتار شبهه در مقابل بداهت یا پیش‌فرض‌های غلط نگردند (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۷۰ و ۷۱).



جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت بین عقل و ایمان رابطه‌ای تنگاتنگی وجود دارد، بدین معنا که می‌توان باورهای دینی را عقلانی کرد، البته نه همه‌ی آن‌ها را بلکه مهم‌ترین آن‌ها که پایه و اساس برای دیگر باورها قرار می‌گیرند. عدم امکان دخالت عقل و یا عقلانی کردن تمامی باورها دینی نه کار شدنی است و نه لزومی دارد. چرا که عقل بشر نه به طور کامل ناتوان از درک حقایق والاست و نه آن قدر توانمند و قوی است که بتواند تمامی آن حقایق را فراچنگ آورد بلکه استعداد و توانایی خاص و محدودی دارد که در همان حد می‌توان از آن انتظار داشت که بتواند عنقای حقایق بالا و والا را صید نماید. مهم‌ترین این مطلب، عقل سلیم و به‌دور از شبهات و وسوسه‌های شیطانی است. افزون بر این‌ها، وجود دین به‌ویژه آموزه‌ی وحی دلیل دیگری است بر این که عقل بشر توانایی درک همه‌ی حقایق را ندارد و ناچار است که برخی از حقایق از طریق وحی به‌دست آورد. بنابراین ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی حد اکثری دو طرف افراط و تفریط است، راه صحیح در مورد رابطه‌ی ایمان و عقل دیدگاه عقل‌گرایان اعتدالی است که معتقد است عقل می‌تواند برخی از اصول کلی باورهای دینی را درک کند و عقلانی کردن برخی از باورهای دینی امکان‌پذیر است، هرچند که همه‌ی آن‌ها دست نیافتنی است.



منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی.
۲. خسرو پناه، عبد الحسین. (۱۳۸۳). کلام جدید. ج ۳. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه.
۳. طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۸۴). درس‌هایی از کلام جدید. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۸۳). علم، عقلانیت و دین؛ در آمدی بر کلام جدید. قم: دانشگاه قم.
۵. پترسون، مایکل. (۱۳۷۴). عقل‌گرایی و ایمان دینی، ترجمه‌ی علی زمانی. نشریه‌ی فلسفه و کلام. نقد و نظر. ش ۳ و ۴.
۶. مهدوی‌نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۷). نشریه‌ی فلسفه و کلام، نقد و نظر. ش ۴۹ و ۵۰.
۷. ورعلی زاده، مسعود. (۱۳۸۳). عقل‌گرایی حد اکثری و معتدل در دین شناسی. نشریه‌ی ادیان، عرفان و معرفت. ش ۷۸.
۸. ویلیام، برنارد. (۱۳۷۴). عقل‌گرایی. ترجمه‌ی محمدتقی سبحانی. نشریه‌ی فلسفه و کلام، نقد و نظر. ش ۲.
۹. یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). کلام جدید. تهران: انتشارات سمت.
۱۰. یوسفیان، حسن و دیگران. (۱۳۸۲). عقل و وحی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.



Moderate rationalism

Dr. Ramazanali Rahimi

Abstract

One of the important topics that has occupied the minds of theologians and philosophers is whether it is possible to rationalize religious teachings or not? If it is possible, should all religious teachings be rationalized, or is there no such requirement? In response to these two questions, three general views have been proposed. The first point of view is based on the belief that the rational explanation of religion is not only impossible but also wrong, because faith begins where rationality ends and revelation becomes necessary for the same wisdom that human wisdom is unable. This view is known as faithism. Another point of view is that all religious beliefs must be rational, otherwise, they will not be able to be verified, because if wisdom is incapable of understanding religion, how and by what means should one know the true religion from the false religion? This view is related to extreme rationalism. And the third point of view is that the human mind is limited and cannot explain all the religious teachings, and it is not so weak that it cannot understand any of the teachings, but it can understand some of the teachings and wisdom about them and make an argument. Because beliefs and knowledge are of two categories: basic beliefs and inferred beliefs, without a doubt, basic beliefs do not need wisdoming, rather they are self-evident. Therefore, the nature of some beliefs is such that they are not argumentative like basic beliefs. Only some religious beliefs have the ability to think and they can be proved through wisdom.

Keywords: rationalism, moderation, basic beliefs, maximum rationalism; conclusion.

The role of spiritual intelligence on organizational citizenship behavior

Khadija Mosavi

Abstract

One of the new topics in the field of organizational behavior is spiritual intelligence and organizational citizenship behavior. Spiritual intelligence enables man to give meaning to his works and activities. because of the connection with meaning and value, it can give man the ability to change and transform. Organizational citizenship behavior also expresses trans-role behaviors that appear in the form of altruism, conscientiousness, conscience, virtue of citizenship (civil), chivalry, and respect. The present study seeks to investigate the effects of the components of spiritual intelligence on the increase of organizational citizenship behavior. Spiritual intelligence helps employees to improve their citizenship behavior at a desirable level. The more the people of the organization have the ability to act based on the principles of values and beliefs, the better they can achieve a common model for their organization. as a result, characteristics such as conscientiousness, responsibility and commitment will increase in them. Finally, with the emergence of citizenship behavior in the organization, it will result in benefits such as productivity, better efficiency, effectiveness, improved performance and customer service, and cost reduction.

Keywords: Spiritual Intelligence, Citizenship Behavior, Organizational Effectiveness



The impact of human resource management on intellectual, social and innovation capital in Afghanistan

Mohammad Ali Fahimi

Abstract:

Objective: Effective and efficient knowledge management is considered as an important factor in achieving sustainable competitive advantage for organizations. This study was conducted with the aim of analyzing the management of human resources based on the mediation of intellectual capital and social capital on innovation in manufacturing companies.

Design/Methodology/Approach: To examine the relationship between knowledge-based human resource management and intellectual capital, social capital and innovation, using structural equation modeling based on data collected from managers of manufacturing companies in Afghanistan. The tool of this research is a questionnaire that consists of 109 questions. Five of them are demographic questions and 26 questions aimed at revealing the knowledge management process, 40 questions for intellectual capital, 21 questions for social capital and 17 questions for innovation. The questionnaire was distributed to managers of manufacturing companies.

Findings: In this article, the impact of knowledge-based human resource management on intellectual capital, social capital and innovation has been investigated. The results show that knowledge-based human resource management has a direct and significant effect on intellectual capital and social capital and does not have a direct effect on innovation, and knowledge-based human resource management on innovation has a positive and significant relationship with the mediating role of social capital and intellectual capital.

Practical consequences: this article includes the consequences that lead to innovation in the company as a result of the development of the management of knowledge resources and intellectual and social capital. Knowledge management can make improvements in the company's innovation performance if it is shared and used effectively. This paper addresses an important issue and the findings may be used by professionals and managers who are interested in the development of knowledge-based human resource management leading to innovation.

Keywords: knowledge management, intellectual capital, social capital, innovation, manufacturing companies

Islamic theorizing in the field of social sciences

Dr. Seyyed Abdul Qayyum Sajjadi

Abstract

The possibility or refusal of Islamization of human sciences is one of the serious issue of our time. The confrontation of Muslim thinkers with the new concepts of Western civilization present a new questions for Islamic scientist. this article, in addition to expressing and describing common approaches and views about the possibility and refusal of Islamization of social sciences, attempt to explain the possibility of Islamization of social sciences. We also discuss the capacities and limitations of Islamic theorizing. For this purpose, the most important questions are these: what are the capacities and limitations of Islamic theorizing in the field of social sciences? What is meant by Islamization of social sciences? This article clam that it is posable to make an Islamic theories about social sciences. An stablishing the Islamic theories related to social sciences based on the foundations of Islamic ontology, epistemology and methodology.

Keywords: Islamic theorizing, Islamic social sciences, Islamic jurisprudence.



The place of justice in the economy, comparing the views of Shahid Motahari and John Rawls

Dr. Gholam Reza Rasouli Kamali

Abstract

In the field of social justice, many scientists have written articles. But in the meantime, in the western world few people like John Rawls have truly sophisticated the foundation of justice. In the Islamic world, especially in the Shia school, Shahid Motahari is one of the prominent figures of religious thought, who explained the idea of justice in the form of religious belief. In this article, firstly, the position of justice in three economic systems, Islam, socialism and capitalism, is examined and then two schools, Islam and liberalism, are compared from the perspective of two great thinkers of these two schools. In the comparison between Ando's views, it was observed that due to the innateness and trans-religious nature of the concept of justice, it is similar to Ando's ideas in some ways; But in some cases, the difference has a basis. Rawls and Shahid Motahari agree on several issues, such as: equal distribution of basic facilities for all members of the society; everyone's entitlement to secondary facilities as much as effort and work. Redistribution of facilities and transfer payments based on community needs. In a few cases, the two have different points of view, all of which can be referred to one basis, which is the criterion of social justice. Shahid Motahari considers the basis of justice to be intellectual affairs, while Rawls believes that justice is a social agreement and does not have rational good or bad; Therefore, everything that is accepted as law and human rights in a society can be the basis and source of justice.

Keywords: economic justice, economic systems, Islam, socialism, capitalism, John Rawls, Shahid Motahari.

Quranic solutions to prevent social disputes

Sayed Khalil Kohi

Abstract

Quran is a book that guides human societies from a religious point of view. In addition, this book is a good guide for solving social, political and economic problems. This book has provided short and indicative guidance to solve many problems that plague humanity and especially the Islamic community. The study of this holy book gives the opportunity to make the most of its guiding light to be used in solving problems. One of the social problems of humanity today is social differences. This problem has harassed the Islamic society before. Today, Muslims are caught in the straits of the social problem of differences and is trying to find a solution to get away from this problem based on Afghanistan. In this regard, the Quran has recommended solutions for the Islamic community with the help of Muslims. Quranic solutions can prepare the ground for the prevention of social differences and educate a prosperous society without differences. In order to put an end to false honors, which is the primary source of social differences; Quran has introduced all human beings from the same parents, and has also institutionalized the brotherhood of faith among equal Islamic societies. Quran made the consequences of differences clear to humanity and called them to understand within the framework of shared beliefs, inviting Muslims to cooperate with each other in doing good deeds, not to do harmful things together. Moderation in behavior, requiring financial aspects, encouraging good speech and good behavior are among the other solutions of Quran to prevent sedition and disputes that Quran has mentioned. Forgiveness of others when a mistake has been made in the community, establishing good relations with relatives, learning knowledge, forgiveness when a person has committed a mistake, and finally monitoring the community by a group of experts in the form of commanding the right and forbidding wrongdoing. The most important positive solutions of Quran are to prevent disputes. In addition, other solutions are considered by Quran to prevent social differences. These solutions include avoiding bad suspicion, backbiting, spying, slander, giving bad names, speaking without knowledge, not acting on what is said, oppression, injustice, and other traits that bring chaos to the society.

Keywords: Quran , solution, prevention, dispute.



The role of wisdom and ethics in the development of Islamic solidarity

Zakaria Fashihi

Abstract

Islamic solidarity is Muslims being on a united path based on the Islamic principles and putting aside harmful and illogical differences, and morality is the queen of the soul that makes people do the right things with it. Islamic solidarity, as an example of practical ethics, can be achieved by focusing on the teachings of Quran and the Muslim tradition of the Prophet (PBUH), whose necessity is required by wisdom; because the function of wisdom is to know virtues and having those virtues is ordered by religion. The whole research is an analytical answer to the main question, what is the role of ethics and rationality in the creation, consolidation and development of Islamic solidarity? The content of this research was collected using the library method centered on the works and thought of Ayatollah Mohseni and it was proved by analytical-descriptive method that Islamic solidarity is an example of morality. However, ethics alone cannot attract a virtue such as solidarity; because ethics deals with values and value is independent of profit. However, apart from recognizing virtue, wisdom also understands and analyzes the depth and end of its consequences. Therefore, by rational analysis, there is no virtue that is opposite to profit, because adherence to virtue itself is the highest profit from the point of view of wisdom. Based on this, solidarity and peaceful living is the result of wisdom, which is a moral virtue in the field of ethics, and the three concepts of rationality, ethics and solidarity are intertwined.

Keywords: ethics, rationality, Islamic solidarity, Ayatollah Mohseni.

Table of Contents

The role of wisdom and ethics in the development of Islamic solidarity.....	186
Quranic solutions to prevent social disputes.....	185
The place of justice in the economy, comparing the views of Shahid Motahari and John Rawls.....	184
Islamic theorizing in the field of social sciences	183
The impact of human resource management on intellectual, social and innovation capital in Afghanistan.....	182
The role of spiritual intelligence on organizational citizenship behavior.....	181
Moderate rationalism.....	180