



دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور  
شماره استاندارد بین‌المللی: ۲۳۸۳-۳۳۲۷  
سال دوازدهم / شماره اول / بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: جهاد دانشگاهی  
مدیر مسئول: محمدحسین حسینی  
سر دبیر: باقر غباری بناب  
مدیر داخلی: محمد پارسائیان  
مدیر اجرایی: محمد حسین اخوان طبسی

هیأت تحریریه:

- ♦ محمدعلی مهدوی راد، دانشیار، دانشگاه تهران
- ♦ محمدعلی رضایی اصفهانی، استاد، جامعه المصطفی‌العالمیه
- ♦ فتحیه فتاحی زاده، استاد، دانشگاه الزهراء
- ♦ علی نصیری، استاد، دانشگاه علم و صنعت ایران
- ♦ قاسم فائز، استاد، دانشگاه تهران
- ♦ محسن قاسم‌پور، دانشیار، دانشگاه کاشان
- ♦ عباس مصلاهی پور بزدی، دانشیار، دانشگاه امام صادق (ع)
- ♦ سید محمد علی ایازی، استادیار، دانشگاه آزاد اسلامی
- ♦ حسینعلی قبادی، دانشیار، دانشگاه تربیت مدرس
- ♦ علی منتظری، استاد پژوهش، جهاد دانشگاهی
- ♦ فرانیه مفتون، استاد پژوهش، جهاد دانشگاهی
- ♦ فرانک فردی، دانشیار پژوهش، جهاد دانشگاهی
- ♦ زیلا صدیقی، استاد پژوهش، جهاد دانشگاهی

♦ هیأت مشاوران:  
احمد پاکتچی، دانشگاه امام صادق (ع)  
مجید معارف، دانشگاه تهران  
احمد فرامرزی قراملکی، دانشگاه تهران  
مسعود آذربایجانی، دانشگاه علوم پزشکی ایران  
سلیمان خاکیان، دانشگاه قم  
ولی‌الله تقی پورفر، دانشگاه قم  
فریمان ابراهیم زاده، دانشگاه علوم پزشکی خراسان شمالی

♦ این فصلنامه در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استادی علوم جهان اسلام  
[www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)  
پایگاه مجلات نور  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
بانک اطلاعات نشریات کشور  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)  
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی  
[www.sid.ir](http://www.sid.ir)  
پایگاه اطلاع‌رسانی سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور  
[www.iska.ir](http://www.iska.ir)

مطالب مندرج در مقالات نمایانگر آرای نویسندگان است و این مجله مسئول آراء و نظرات مندرج نمی‌باشد.  
نویسندگان محترم می‌توانند مقالات خود را به آدرس <http://www.jiqs.ir> برای داوری و چاپ بارگزاری کنند.

آدرس: تهران، خیابان انقلاب، خیابان قدس، خیابان بزرگمهر، پلاک ۸۵  
سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور  
کد پستی: ۱۴۱۷۸۴۴۳۹۱  
تلفن: ۶۶۶۳۰۷۷۵ ۶۶۶۴۸۵۶۶۳  
فکس: ۶۶۴۸۵۶۵۷

گرافیک: علیرضا عبادی  
چاپ و صحافی: انتشارات جهاد دانشگاهی  
قیمت: ۱۴۰۰۰۰ ریال



- ۳ - ۶ ◇ راهنمای نویسندگان
- 
- ۷ - ۳۴ ◇ بررسی دیدگاه قرآن و روانشناسی نسبت به موفقیت بر اساس نظریه‌ی زمینه‌ای  
باقر غباری بناب، ابوالفضل خوش‌مش، نرجس پورجمعه
- 
- ۳۵ - ۵۰ ◇ سلامت معنوی در پرستاران ایرانی؛ یک مطالعه‌ی متاآنالیز  
پروانه اصفهانی، محمدعلی خمر، حجت آقایی، یاسر شهنوازی، مریم خرم‌روز
- 
- ۵۱ - ۶۸ ◇ رویکرد انتقادی به کاربرست طبقه‌بندی اخلاق هنجاری در تبیین نظریه اخلاقی قرآن کریم  
سیدمازیار حسینی
- 
- ۶۹ - ۸۴ ◇ بررسی ترجمه‌های اصطلاحات خاص فرهنگی در ترجمه‌های انگلیسی قرآن کریم  
ابوالفضل سنجرانی، نازنین قدرت
- 
- ۸۵ - ۹۸ ◇ تحلیل تطبیقی جایگاه آموزش عمومی قرآن در نظام آموزشی معاصر (با تأکید بر دوره ابتدایی)  
لیلا خسروی مراد، نجمه کاظمی
- 
- ۹۹ - ۱۲۰ ◇ رابطه توسعه اقتصادی و عدالت اقتصادی از منظر قرآن  
محمدپارسائیان

## راهنمای نویسندگان

دوفصلنامه تخصصی «پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم» در راستای منویات مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) به منظور اشاعه و گسترش مطالعات میان‌رشته‌ای در زمینه قرآن و ایجاد بستری مناسب برای کاربردی کردن مفاهیم، فرهنگ و پژوهش‌های قرآنی در سطوح مختلف سازمان‌ها و مؤسسات و همچنین انتشار نتایج پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم به همت سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور (جهاد دانشگاهی) پایه‌ریزی و راه‌اندازی شده است.

### راهنمای نویسندگان مقالات

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم وابسته به سازمان قرآنی دانشگاهیان کشور (جهاد دانشگاهی) است. این نشریه در قالب دوفصلنامه و به زبان فارسی، منتشر می‌شود و در برگزیده مقالات مرتبط با تمام گرایش‌های میان‌رشته‌ای قرآنی است. علاقه‌مندان، پژوهشگران و صاحب‌نظران محترم می‌توانند مقالات خود را به آدرس فصلنامه ارسال کنند تا پس از بررسی و تأیید داوران در نوبت چاپ قرار گیرند. عدم رعایت اصول مذکور، موجب عدم پذیرش یا تأخیر در مراحل بررسی علمی، چاپ و انتشار مقالات دریافتی خواهد شد.

### تعهدات

نویسنده مقاله و در صورت گروهی بودن، نویسنده پاسخگو، باید تعهد کند که مقاله ارسالی تاکنون در هیچ نشریه علمی دیگری منتشر نشده است و همزمان با این نشریه به نشریه دیگری ارائه نخواهد شد. مسئولیت علمی مطالب نیز به عهده نویسنده یا نویسنده پاسخگوی مقاله است.

### اصول و معیارهای کلی

۱- تمامی مقالات باید به زبان فارسی بوده و در نگارش آن‌ها، آیین نگارش فارسی کاملاً مراعات شود، در مورد به کار بردن اصطلاحات علمی، در صورت وجود معادل فارسی پذیرفته

شده، ترجمه اصطلاح و بلافاصله اصل اصطلاح در داخل پراکنش آورده شود، در غیر این صورت، ذکر اصل اصطلاح کافی است.

۲- فصلنامه در رد یا قبول و اصلاح مقالات آزاد است و در صورت لزوم، نظرات اصلاحی و مشورتی خود را به اطلاع نویسنده یا نویسندگان می‌رساند. مقالات دریافتی و ملحقات آنها در دفتر فصلنامه، بایگانی نمی‌شود و در هر صورت، مسترد نخواهد شد. (لازم به ذکر است که مقاله نمی‌بایست از ۳۰ صفحه متعارف A<sup>۴</sup> تجاوز کند).

### تنظیم بخش‌های مختلف مقاله

در تنظیم و نگارش قسمت‌های مختلف مقالات ارسالی، باید ترتیب زیر مراعات گردد:  
صفحه اول شامل موارد زیر است:

عنوان کامل مقاله به فارسی و انگلیسی باید در برگیرنده موضوع مقاله باشد. برای عنوان فارسی قلم (B Zar)، سایز ۱۳ ضخیم و برای عنوان انگلیسی قلم (Times News Roman) سایز ۱۲ ضخیم به کار برده شود.

نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، رتبه علمی -در صورت دارا بودن سمت دانشگاهی- که باید بلافاصله پس از عنوان مقاله آورده شود (جهت دسترسی سایر محققین به نویسنده E-mail و نشانی نویسنده پاسخگو، شامل نشانی کامل پستی، شماره تلفن، نامبر و مقاله).

صفحه دوم شامل چکیده مقاله با مشخصات زیر است:

چکیده باید به دو زبان فارسی و انگلیسی (حداقل ۲۰۰ و حداکثر در ۲۵۰ کلمه) تهیه شود. الف) چکیده فارسی؛ لازم نیست دارای ساختار باشد، لیکن لازم است اهداف، روش تحقیق، مهمترین یافته و نتیجه مطالعه را در برگیرد.

در پایان چکیده بایستی سه تا پنج واژه با عنوان کلیدواژه‌ها معرفی شود.

ب) چکیده انگلیسی؛ لازم است دارای ساختار باشد.

ج) در پایان چکیده انگلیسی می‌بایست سه تا پنج واژه به عنوان کلیدواژه‌ها (Keywords) معرفی شود.

صفحات بعدی شامل متن مقاله، با مشخصات زیر است:

مقدمه و بیان مسأله (فرضیات، سؤالات پژوهش و ضرورت تحقیق).

باید ضمن بیان هدف از تحقیق، خلاصه‌ای از مطالعات و مشاهدات مرتبط با تحقیق مورد نظر را که در گذشته به انجام رسیده است، با ذکر منابع مربوط بیان نماید (در سرتاسر متن مقاله برای جملات فارسی از فونت B Zar با سایز ۱۲ و برای جملات و آیات عربی از فونت IRZar استفاده شود).

## روش‌شناسی پژوهش

باید نحوه طراحی، مطالعه، چگونگی انتخاب نمونه و نیز چگونگی جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل داده‌ها را به طور کامل شرح داد (معرفی ابزارهای اندازه‌گیری و شواهد مبنی بر اعتباریابی).

## یافته‌ها

- ۱- یافته‌های حاصل از تحقیق باید در قالب متن، جداول و نمودارها به طور کامل بیان شود.
- ۲- مطالب مطرح شده در متن، جداول و نمودارها نباید تکرار باشد.

## نتیجه‌گیری

در این قسمت، روند انجام تحقیق حاضر و یافته‌های حاصل از آن با موارد مشابه قبلی، در داخل و خارج کشور مقایسه و در مورد دلایل رد یا قبول آنها به صورت کامل بحث می‌شود؛ در پایان بهتر است جهت بهتر انجام شدن تحقیقات مشابه در آینده، راهکارهایی پیشنهاد شود.

## تشکر و قدردانی

در این قسمت، نویسنده یا گروه نویسندگان می‌توانند از افراد یا مؤسساتی که به نحوی در انجام مطالعه یا تدوین مقاله، همکاری کرده‌اند، تقدیر به عمل آورند. استفاده یا عدم استفاده این قسمت در متن مقاله اختیاری است.

## منابع و مآخذ

فهرست منابع به کار رفته در مقاله، باید حتماً در صفحه‌ای جدا تایپ و به روش APA و بر اساس حروف الفبا تنظیم شود.

## حالت‌های گوناگون استناد در متن

- ۱- اگر استناد از نقل قول مستقیم باشد و در ضمن نامی از صاحب اثر در متن برده نشود، در داخل پرانتز، ابتدا نام خانوادگی پدید آورده (ویرگول) سپس سال انتشار و در نهایت صفحه اثر (پس از دونقطه و فاصله) آورده می‌شود. مثال: «مفهوم هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌های نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است» (واعظی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳).
- ۲- در صورتی که اثر دارای دو نویسنده باشد نام هر دوی آنها در پرانتز آورده می‌شود؛ مانند: (بهشتی و باهنر، ۱۳۸۴، ص. ۹۳). همچنین در صورتی که بیش از دو نفر باشند در اولین استناد اسامی تمامی نویسندگان آورده می‌شود؛ مانند ویندال، اولسون و سیگنایزر، ۱۹۹۹، ص. ۳۵۴، اما در استنادات بعدی فقط نام یک نویسنده آورده می‌شود و به جای مابقی از واژه همکاران استفاده می‌شود؛ مانند: (ویندال و همکاران، ۱۹۹۹، ص. ۳۵۴).

۳- اگر نام پدید آورنده در متن آورده شده باشد، دیگر لزومی به ذکر نام پدید آورنده اثر در پرائنز نیست. برای مثال: واعظی (۱۳۸۶) معتقد است: «مفهوم هرمنوتیک به منزله شاخه‌ای خاص از دانش، پدیده‌های نوظهور و مربوط به دوران مدرنیته است».

۴- در صورتی که نام نویسنده و نویسندگان لاتین در متن ذکر می‌شود، در بار نخست لازم است که در پاورقی به صورت انگلیسی نیز نوشته شود.

### مأخذ نویسی در انتهای متن

مأخذ نویسی کتاب‌ها در انتهای مطالب، به ترتیب حروف الفبای نام خانوادگی صاحب آثار و به شرح ذیل تنظیم می‌شود:

- نام خانوادگی پدید آورنده (ویرگول، فاصله)، نام کوچک (یک فاصله)، سال انتشار در داخل پرائنز (نقطه، فاصله)، عنوان اثر به شکل ایتالیک (نقطه، فاصله)، نام و نام خانوادگی مترجم (ویرگول، فاصله)، شماره جلد (ویرگول، فاصله)، محل نشر (دو نقطه، فاصله)، نام انتشارات (نقطه).

مأخذ نویسی مقالات نیز همانند کتاب بوده و تنها تفاوت اندکی دارد.

- نام خانوادگی پدید آورنده (ویرگول، فاصله) نام کوچک (یک فاصله)، سال انتشار در داخل پرائنز (نقطه، فاصله)، عنوان اثر (نقطه، فاصله)، عنوان نشریه به شکل ایتالیک (ویرگول، فاصله)، شماره دوره - در صورت وجود شماره در داخل پرائنز (ویرگول، فاصله)، شماره صفحه (نقطه).  
\* اگر تعداد آثار استفاده شده از یک نویسنده در طول سال بیشتر از یک آثار باشد، آن‌ها را به ترتیب الفبای کوچک انگلیسی و بعد از نام خانوادگی و نام در کنار تاریخ انتشار - داخل پرائنز - متمایز می‌شود.

فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۳a). ارتباطات انسانی. جلد اول، تهران: انتشارات تهران.

فرهنگی، علی اکبر (۱۳۷۳b). افکار عمومی در روابط عمومی. فصلنامه هنر هشتم، سال اول، شماره دوم، شماره مسلسل ۶، صص ۷۰-۸۲.

### نحوه ارسال مقالات

برای درج مقالات در فصلنامه، لازم است اصل مقاله (به صورت فایل Word) و نیز تقاضای درج مقاله از طرف نویسنده اول (اصلی) خطاب به سردبیر به آدرس الکترونیکی [quranjournal@gmail.com](mailto:quranjournal@gmail.com) و یا <http://jiqs.ir> ارسال شود.

## بررسی دیدگاه قرآن و روانشناسی نسبت به موفقیت بر اساس نظریه‌ی زمینه‌ای

باقر غباری بناب: استاد گروه آموزش کودکان استثنایی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران.  
ابوالفضل خوش‌منش: دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.  
نرجس پورجمعه<sup>۱</sup>: کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم

سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۳۴-۲

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵

### چکیده

در پژوهش حاضر به منظور دستیابی به وجوه تشابه و تمایز دیدگاه قرآن و روانشناسی به «موفقیت» و شرایط، تعامل‌ها و پیامدهای آن، رویکرد کیفی و روش نظریه‌ی زمینه‌ای به کار گرفته شد. با اعمال سه نوع کدگذاری باز، محوری و انتخابی درباره داده‌های قرآن و روانشناسی، الگوهای پارادایمی تدوین و با توجه به آن‌ها تعریف موفقیت ارائه شد. در الگوی قرآن «فلاح» به عنوان مقوله اصلی و «فطرت خداجو»، «لطف الهی»، «باور به آخرت» به عنوان شرایط علی؛ «آزادی» و «ورود به صراط مستقیم» به عنوان شرایط زمینه‌ای؛ «روابط مثبت» و «قدرت درونی» به عنوان مقوله‌های واسطه‌ای و «خودسازی»، «عبودیت»، «دینداری»، «ولایت‌مداری» و «سرعت و سبقت» به عنوان راهبرد مطرح شدند. در الگوی روانشناسی «شکوفایی» به عنوان مقوله اصلی انتخاب و «خودشناسی» و «غایت‌گرایی» به عنوان شرایط علی؛ «آزادی»، «محیط مناسب» و «انگیزش» به عنوان شرایط زمینه‌ای؛ «هیجان‌ها و عواطف مثبت»، «روابط مثبت» و «ویژگی‌های شخصیتی» به عنوان مقوله‌های واسطه‌ای و «خودکفایی» و «خودمدیریتی»، «کار و تلاش»، «تفکر و سبک تبیین مناسب» و «تأخیر کامروایی - لذت‌جویی» به عنوان راهبرد مطرح شدند. یافته‌ها نشان داد هر دو دیدگاه موفقیت را رشد و تحقق انسان می‌دانند که در دیدگاه قرآن باعث فلاح و ورود به حیات طیبه شده و منتهی به قرب و فوز الهی می‌گردد اما در دیدگاه روانشناسی به منظور نیل به شکوفایی، تعالی و بهزیستی صورت می‌پذیرد. قرآن، الگوی پارادایمی موفقیت را حول محور «خداوند» ترسیم می‌کند درحالی‌که در الگوی روانشناسی، «انسان» محور اصلی است.

**کلیدواژه‌ها:** موفقیت، قرآن، روانشناسی، الگوی پارادایمی، نظریه‌ی زمینه‌ای



## ۱. مقدمه

انسان در طول تاریخ، جستجوگر سعادت و موفقیت بوده و هر مکتبی بر اساس دیدگاه خود، نسبت به ماهیت و غایت زندگی انسان تعریف متفاوتی از موفقیت ارائه نموده است. از بین مکاتب بشری، دانش روانشناسی خصوصاً روانشناسی انسان‌گرا و مثبت‌نگر سهم قابل توجهی در ارائه نظریات موفقیت به خود اختصاص داده‌اند. نظریات روانشناسی قطعاً و جوه تشابه و تمایزی با آنچه از دیدگاه قرآن در مورد «موفقیت» ارائه شده دارند. در نگاه قرآن، انسان جاودانه برای دستیابی به موفقیت ابدی باید فرصت زندگی در دنیا را غنیمت شمرده و برای دستیابی به غایتی چونان قرب و لقای خداوند، همت کند. بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» «ای انسان، تو با رنج و تلاشی بایسته به سوی پروردگارت روانه‌ای و سرانجام به لقاء و داوری او خواهی رسید»<sup>۱</sup> (انشقاق: ۶/۸۴) انسان از توانمندی لازم برای سیر و حرکت به سمت خداوند برخوردار است به گونه‌ای که در این مسیر، چه بسا رنج کشیدن معنا می‌یابد. با توجه به تفاوت‌های مبنایی دو دیدگاه هر چه دید واضح‌تر و روشن‌تری نسبت به موضوع موفقیت پیدا شود، می‌توان از روش‌های بهتر و سازنده‌تری برای دستیابی به موفقیت استفاده نمود.

موفق بودن در امری، پیروزی و کامیابی تعریف شده است و به فرد توفیق‌یافته در امری یا به مقصود رسیده و پیروز، موفق گفته می‌شود (انوری، ۱۳۸۶، ص ۷۴۹۲). در دایره‌المعارف روانشناسی کرسی موفقیت، به دست آوردن اهداف مورد نظر تعریف شده است. (corsini, 2001, p: 960) مقالات علمی موفقیت در روانشناسی را بیشتر با عناوینی همچون؛ شکوفایی، خودشکوفایی و بهزیستی قابل دست‌یابی هستند. مزلو<sup>۲</sup> افراد موفق را «خودشکوفا» و دارای ویژگی‌هایی مانند ادراک کامل از واقعیت، پذیرش خود و دیگران و خودانگیزگی معرفی می‌کند (مزلو، ۱۳۷۱، صص ۱۰۸-۱۳۴). به نظر راجرز<sup>۳</sup>، درون هر کس انگیزه‌ی خودشکوفایی یعنی گرایش به بالفعل کردن ظرفیت‌های بالقوه، حفظ و ارتقای خود وجود دارد. (رایکمن، ۱۳۸۷، صص ۴۷۸-۴۸۰). منظور یونگ<sup>۴</sup> از خودشکوفایی،

۱. در این پژوهش از ترجمه‌ی صفوی استفاده شده است.

2. Maslow
3. Ragers
4. Jung



توازن و رشد همه جانبه‌ی شخصیت یعنی تمامیتی کاملاً تحقق یافته است. فرآیند فردیت یافتن، زمانی میسر است که شخص بتواند از تمام هدف‌ها، قصدها و آرزوها رها شده و بکوشد تا به شکل عمیق‌تر و اساسی‌تر وجود دست یابد (یونگ، ۱۳۸۷، صص ۲۵۰-۲۵۲). از دیدگاه فرانکل<sup>۱</sup>، انسان آفریده‌ای مسئول است که باید به معنی بالقوه‌ی زندگی خود با انجام کاری ارزشمند و یا تجربه ارزش والا و یا با تحمل درد و رنج تحقق ببخشد. (فرانکل، ۱۳۹۰، صص ۱۷۱ و ۱۷۲).

در سال‌های اخیر در حوزه‌ی روانشناسی مثبت‌نگر نیز نظریات زیادی مرتبط با موضوع موفقیت مطرح شده است. اصولاً هدف روانشناسی مثبت‌نگر در نظریه بهزیستی؛ اندازه‌گیری، ایجاد و پرورش شکوفایی انسان‌ها است (سلیگمن، ۱۳۹۷، صص ۳۴). به گفته‌ی هاپرت و سو<sup>۲</sup> که شکوفایی را در بیست و سه کشور مورد سنجش قرار داده‌اند؛ یک فرد برای شکوفا شدن باید تمام ویژگی‌های محوری (هیجان مثبت، مشارکت، علاقه، معنا، هدف) و سه مورد از ویژگی‌های ثانوی (عزت نفس، خوش بینی، بهبودپذیری، سرزندگی، خودتعیین‌گری، روابط مثبت) را دارا باشد (سلیگمن، ۱۳۹۷، صص ۳۲). طبعاً برای به دست آوردن یک دید کلی نسبت به موفقیت در روانشناسی با توجه به دیدگاه‌های نظریه پردازان مختلف در مکاتب مختلف، باید نوع خاصی از دسته‌بندی داده‌ها و یک تعریف قابل قبول از منظر دانش روانشناسی ارائه کرد.

در متن قرآن کریم، برخلاف متون روانشناسی، اگرچه یک دیدگاه بیشتر مطرح نیست، اما جستجوی کلیدواژه‌ی موفقیت با دشواری‌هایی همراه است. تعابیری از قبیل؛ نجات، ظفر، سعادت، فضل، فلاح، فوز و رضوان هر کدام به نحوی بیانگر موفقیت هستند. انسان در آغاز راه با انواع بلاها و خطرهای نفسانی و شیطانی مواجه است و تلاش شخصی خود و نصرت و یاری از سوی منبعی مطمئن، فرد را به ساحل (نجات) و پیروزی و غلبه (ظفر) بر محیط درون می‌رساند. مقدمه‌ای لازم برای ترک و گذار از شهوات و مظاهر دنیوی، (فوز) و ورود در عالم خیر و بقا (فلاح)، محسوب می‌گردد و مجموع این عوامل، تسلی و آرامش و اطمینان کامل نفس (رضوان) را برای او به ارمغان می‌آورند (زرنگار، ۱۳۹۰، صص ۹۷).

بنابراین از آنجا که مراحل طی شده توسط یک شخص موفق در دنیا آغاز شده و به آخرت ختم می‌شود؛ همه‌ی تعابیر بیانگر کلیت موفقیت انسان نیستند و برخی از واژه‌ها بخشی از معنای موفقیت، نه همه‌ی آن را بیان می‌کنند. مثلاً واژه‌ی نجات یا ظفر همچون برخی از واژگان و تعابیر قرآنی از چنان گستردگی معنایی برخوردار هستند که دایره مفهومی آن‌ها تعابیر دیگر را در برمی‌گیرد مثلاً تعبیر فوز از دیدگاه قرآن شامل؛ نجات، فضل و رضوان نیز می‌شود.

از سویی تنها با تکیه بر کلیدواژه‌ها، امکان بررسی شرایط و زمینه‌های موفقیت، راهبردها، پیامدها و روابط بین آن‌ها میسر نبود. لذا بدست آوردن دیدگاه کلی قرآن نسبت به مفهوم موفقیت، صرف نظر از کلیدواژه‌های مختلف، نیازمند احصای داده‌های بیشتری از آیات قرآن است.

1. Frankl

2. Huppert & So



## ۲. مفهوم موفقیت در قرآن

بررسی واژگان معادل موفقیت در قرآن نشان داد که از بین واژگان مرتبط با موفقیت در قرآن، فوز و فلاح دو کلید واژه مهم و اساسی اند که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود:

### ۲-۱. فوز

لغویون «فوز» را دستیابی به خیر و نجات از شر دانسته‌اند. «فَوْزٌ» را هلاکت یا پشت سر گذاشتن و «مفازة من العذاب» را دور بودن از عذاب گفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۸۹، ابن درید، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۷۶، ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۹۲). چنانچه ملاحظه می‌شود واژه «فوز» هم دارای معنای نجات و ظفر به خیر و هم دارای معنای هلاکت است و در واقع، کلمه‌ای متضاد است که یک معنی آن نجات و دیگری هلاکت است.

مصطفوی با اشاره به این امر اذعان می‌کند «فوز» وصول به خیر و نعمت و مرتبه‌ای بعد از فلاح است و مفاهیم نجات، ظفر و پیروزی، ذهاب، خلاص و سلامت از آثار و لوازم «فوز» است، اما مفهوم هلاکت و موت به ملاحظه‌ی نجات و رهایی از آن و رسیدن به خیر و سلامت است پس نجات یافتن و هلاکت یافتن متلازم‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۵).

«فوز» از جمله واژگانی است که خود قرآن با عبارت‌های «ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (دخان: ۵۷/۴۴) و عبارت‌های مشابه درباره‌ی آن توضیح داده است. بیشترین اشاره به فوز عظیم در سوره توبه صورت گرفته است. پسوند مبین، کبیر و عظیم پژوهشگران را به بررسی تفاوت آن‌ها واداشته است. مصطفی زرنگار در پژوهش خود کاربردهای سه‌گانه فوز را این چنین توضیح می‌دهد:

۱- فوز مبین: این مقام دارای دو مرحله است: دریافت رحمت (با صرف نظر کردن خداوند از تعذیب) و دخول در رحمت الهی

۲- فوز کبیر: متنعم شدن از نعمت‌های بهشتی است.

۳- فوز عظیم: بالاترین درجه‌ی فوز است و پنج محور معنایی دارد. رحمت الهی که بدون واسطه و به صورت محفوظ بودن مؤمنان از بدی‌ها توسط خداوند است، فضل ربوبی، بشارت نسبت به مؤمنان، خلوص در عبادت خداوند و رضایت و رضوان الهی (زرنگار، ۱۳۹۰، صص ۱۷۳-۱۸۴).

### ۲-۲. فلاح

فلاح از ماده «فلح» به معنای شکافتن گرفته شده است. فلاح را گشایش و خروج از موضع تنگ، باقی ماندن در خیر (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۳). فوز و نجات و بقا در نعمت‌ها و خیرات (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۴۷) معنی کرده‌اند. به گفته‌ی راغب، فلاح به معنای ظفر یافتن به مقصود است و آن دو قسم است: یکی دنیوی و دیگری اخروی. فلاح و رستگاری دنیوی عبارت است از؛ ظفر یافتن به سعادت‌هایی که با دستیابی به آن‌ها زندگی دنیایی آدمی خوش و خرم می‌شود مانند بقاء و توانگری و عزت. فلاح اخروی به داشتن چهار چیز است ۱- بقاء بدون فنا ۲- غنای بدون فقر

۳- عزتی که آمیخته و دستخوش ذلت نگردد ۴- علمی که جهل در آن راه نیابد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۸۵).

مصطفوی معتقد است «فلاح» دو اصل صحیح دارد: یکی از آنها بر شکافتن دلالت دارد و دیگری بر فوز و بقاء. معنای لغوی فلاح، نجات از شرور و ادراک خیر و صلاح است و به این دو قید است که از مفاهیم نجات، ظفر و صلاح ممتاز می‌شود و در فارسی از آن به پیروزی تعبیر می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۳۳). از آثار فلاح، بقاء در خیر و فوز است. شکافتن و سحر چون نجات و خروج از محیط ظلمت و روی آوردن نور و خیر و نعمت است و در شکافت زمین برای زراعت خلاص شدن از بُوار و شروع زراعت است از آن تعبیر به فلاح می‌شود.

مصطفوی همچنین از ترکیب آیات قرآن درباره فلاح و آیاتی درباره عدم فلاح ساحران، کافران و افترازنندگان به خداوند نتیجه می‌گیرد که هر کس خروج از محیط شر و فساد و درک خیر و صلاح را طلب کند ناچار است که از اموری که حق را می‌پوشاند و نور را زایل می‌کند و مانع نزول خیر و رحمت الهی می‌شود و مخالف صدق و خلوص در سیر است اجتناب کند. پس توجه کند به مقامات یاد خدا و تقوی و مجاهده و عمل صالح با توبه به سوی خداوند تا از مفلحین شمرده شود؛ بنابراین مقام فلاح بعد از مقامات توبه و عمل صالح است تا در طریق سلوک به سمت خداوند تعالی تثبیت شود «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ»<sup>۱</sup> (قصص: ۶۷/۲۸) (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۳۳).

الگوهای فلاح شامل دو دسته می‌باشد؛ نخست: اشخاص و گروه‌های خاص (حزب الله، مومنان، رسول خدا و مومنان، متقین و محسنین) و دوم: اشخاص و گروه‌های عام (اهل تقوا، اهل پیروی از رسول اکرم (ص) و دستورات قرآن و پرداختن حقوق شرعی در روابط انسانی و اهل دعوت کردن به خیر) می‌باشند (زرنگار، ۱۳۹۶، ص ۱۰۴). محور اصلی فلاح، تزکیه نفس است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۶).

عوامل و راه‌های رسیدن به مقام فلاح را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد که عبارتند از: تقوای الهی، ذکر و یاد خدا، توبه و بازگشت به سوی خدا، عبادت خدا و انجام خیر (زرنگار، ۱۳۹۰، ص ۱۳۴).

## ۲-۳. ارتباط فلاح با حیات طیبه

در آیه ۹۷ سوره نحل آمده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» «هر کس -از مرد یا زن- کاری شایسته کند و باایمان باشد، قطعاً او را به حیاتی پاک زنده خواهیم داشت و به چنین کسانی بر پایه بهترین کاری که انجام می‌دادند پاداش خواهیم داد». علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید: حیات به معنای جان بخشیدن به چیزی و افاضه‌ی حیات به آن است. پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر از آن حیاتی که به دیگران داده زنده

۱. «این است سرنوشت کسی که کفر ورزیده و به سوی خدا بازآمده است؛ اما آن کس که به سوی خدا بازآمده و ایمان آورده و کار شایسته کرده است امید است که از زمره سعادتمندان باشد»

می کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می دهد.

برای مثال حیات خبیث او را مبدل به حیات طیب می کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید «ما حیات او را طیب می کنیم» پس آیه شریفه نظیر آیه «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (انعام: ۱۲۲/۶) می باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، صص. ۴۹۳-۴۹۲).

بنابراین از دیدگاه علامه از ویژگی های حیات طیب، زندگی و حیات جدید متفاوت از حیات قبلی است که در این حیات، فرد از علم و ادراکی برخوردار است که دیگران آنها را ندارند. همچنین دارای موهبت قدرت بر احیای حق و ابطال باطل هستند. این ابزار علم و قدرت جدید، انسان مومن را آماده می سازد تا اشیا را همانگونه که هستند یعنی به دو نوع حق و باقی و نوع باطل و فانی مشاهده کند. لذا از صمیم قلب از باطل فانی که همان زندگی مادی دنیا و نقش و نگارهای فریبنده اش است اعراض نموده و از عزت خداوند، عزت می جوید. به همین دلیل، شیطان، نفس اماره و دنیا نمی تواند او را خوار و ذلیل کنند، زیرا چشم بصیرتی یافته است که ناپایداری متاع دنیا و فنای نعمت های آن را می بیند. چنین کسانی دلهایشان متعلق به پروردگار حقیقی است و در نفس خویش، فوز و کمال و قدرت و عزت و لذت و سروری درک می کنند که نمی توان اندازه اش را معین کرد؛ بنابراین از ویژگی های حیات طیب، پیدا کردن ابزارهای جدید از علم و قدرت و چشم بصیرت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، صص. ۴۹۳-۴۹۲).

از سویی با توجه به معنای لغوی فلاح و دیدگاه های علما و مفسران درباره ی این لغت می توان نتیجه گرفت که؛ «فلاح» همانا کنار زدن موانع و حجابها و خروج از دنیای تنگ و تاریک و ورود به حیات طیب است. انسانی که در این دنیا از قابلیت عظیمی برای رشد و صعود و حرکت به سمت خداوند برخوردار است با بهره گیری از رحمت، فضل، هدایت و لطف الهی و در سایه ایمان، تقوا، تزکیه و عمل صالح، حجابها و موانع را کنار زده و گونه ی جدیدی از حیات بر او عرضه می شود که به گفته ی علامه طباطبایی، اختلافش با حیات قبلی فقط در مراتب است؛ یعنی زندگی اش قوی تر، روشن تر و واجد آثار بیشتر است و از این آثار می توان به تکامل ابزارهای جدیدی از سمع و بصر و قلب اشاره کرد که به این حیات جدید اختصاص دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، صص. ۴۹۳-۴۹۲).

### ۳. روش پژوهش

به منظور دستیابی به دیدگاه قرآن و روانشناسی نسبت به موفقیت، شرایط حصول و پیامدهای آن از نظریه ی زمینه ای<sup>۱</sup> استفاده شد. در این روش نخست، داده ها از منابع مختلف نظیر؛ مصاحبه، مشاهده، اسناد و مدارک و فیلم حاصل می شوند (استراوس و کربین، ۱۳۹۷، ص ۳۳). در تحقیق فعلی داده ها از جنس داده های زبانی در شکل متن نوشتاری و حاصل تحلیل مطالب چاپ شده (قرآن و نظریات

روانشناسان) بوده اند.

سپس پژوهشگران برای تفسیر و سامان دادن به داده‌ها از گام‌هایی چون مفهوم‌سازی، فروگاهی، مقوله‌پردازی و ربطدهی استفاده می‌کنند که آن را اغلب کدگذاری می‌نامند (استراوس و کریبن، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

پس از استخراج داده‌ها سه نوع کدگذاری انجام می‌شود. کدهای اساسی در مرحله «کدگذاری باز»، مقولات مفهومی اولیه موجود در داده‌ها هستند. کدهای نظری در مرحله «کدگذاری محوری» مقولات مفهومی اولیه را به هم مرتبط می‌کنند و کدهای هسته‌ای در مرحله‌ی آخر از طریق «کدگذاری انتخابی» تهیه می‌شوند (ابوالمعالی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۴). در مرحله‌ی کدگذاری انتخابی، مقوله‌های عمده در قالب یک الگوی پارادایمی حول مقوله‌ی هسته‌ای به یکدیگر ارتباط داده می‌شوند (محمدپور، ۱۳۹۲، ص ۳۴۱). این مقوله نمایانگر مضمون اصلی پژوهش است و سایر مقوله‌های عمده را می‌توان به آن ربط داد (استراوس و کریبن، ۱۳۹۷، صص ۱۶۷-۱۶۸).

الگوی پارادایمی نظریه زمینه‌ای، اجزایی دارد شامل:

شرایط علی یا سبب ساز<sup>۱</sup>: شرایطی که علت ایجاد پدیده‌اند.

مقوله اصلی<sup>۲</sup>: حادثه یا اتفاقی که سلسله کنش متقابل به کنترل و اداره کردن آن معطوف می‌گردد.

شرایط مداخله گر<sup>۳</sup>: آن دسته شرایطی هستند که شرایط علی را تخفیف یا به شکلی، تغییر می‌دهند.

شرایط زمینه‌ای یا بستر ساز<sup>۴</sup>: مجموعه‌ی خاصی از شرایط هستند که در یک زمان و مکان خاص کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا مجموعه‌ی اوضاع یا احوال یا مسائلی را به وجود آورند تا اشخاص با عمل یا تعامل‌های خود به آن‌ها پاسخ دهند.

تاکتیک‌های راهبردی<sup>۵</sup>: کنش‌های بامنتور و عمدی هستند که برای حل یک مسئله صورت می‌گیرند.

پیامدها<sup>۶</sup>: هر زمان، انجام یا عدم انجام عمل یا تعامل معینی انتخاب شود، پیامدهایی خواسته یا ناخواسته پدید می‌آیند. (استراوس و کریبن، ۱۳۹۷، صص ۱۵۲-۱۵۶).

### ۳-۱. مراحل کاربست نظریه زمینه‌ای با استفاده از داده‌های قرآن

در پژوهش حاضر سه نوع کدگذاری (باز- محوری- انتخابی) بر روی داده‌های متنی قرآن اعمال شد. با توجه به حجم بالای آیات قرآن و گستردگی، کدگذاری باز با دشواری‌های زیادی روبرو بوده و چهار ماه به طول انجامید. در این مرحله پس از خواندن متن قرآن، آیات مرتبط با موضوع موفقیت، با فراوانی حدود هزار آیه استخراج گردید که این آیات بر اساس وجوه اشتراک و

1. Causal conditions
2. Corecategory
3. Mediator conditions
4. Contextual condition
5. Strategies
6. Consequences

شبهات‌هایی که با یکدیگر داشتند در دسته‌ها یا مقوله‌های جداگانه قرار گرفتند. دسته‌بندی‌ها به گونه‌ای صورت پذیرفت که اجزای تشکیل دهنده هر مقوله در حد امکان با یکدیگر هماهنگ باشند و تا جایی که به مفهوم آسیبی نمی‌رسید آیات تقطیع گردید و بخشی از آیه که متناسب با مقوله مورد نظر بود در آن قرار گرفت.

در این مرحله، ۶۸ کد باز به دست آمد که به صورت گزاره‌های مفهومی اولیه مشخص گردیدند. در مرحله‌ی کدگذاری محوری، مقوله‌های اولیه در کدگذاری باز با یکدیگر مقایسه شده، موارد مشابه ادغام و مقوله‌ها حول محور مشترکی تحت عناوین کلی تری قرار گرفتند. به عنوان مثال؛ «در جرگه‌ی صالحان» که در آیه «وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (نمل: ۱۶/۱۲۲) در آخرت محقق می‌گردد و بیانگر حضور مقام و جایگاهی خاص برای صالحان است که در مقوله «مقامات اخروی» قرار داده شده است. یا مقوله‌های «وفای به عهد الهی» و «پیروی از دستورات الهی» با یکدیگر ادغام شده و با «روی آوردن به دین خدا و خالص کردن دین» در مقوله کلی تر با عنوان «دینداری» قرار می‌گیرند. توانایی، قدرت، ثبات، صاحب علم، ایمان، تسلیم و اطمینان قلب، ترجیح خیر، ذکر خدا و عدم غفلت، توکل و پیروزی در امتحان الهی در مقوله کلی تر به نام «قدرت درونی» قرار گرفته و مقوله «هیجان مثبت» شامل؛ آرامش، شادی و نشاط از آنجا که از آثار ایمان و توکل محسوب می‌شود ذیل «قدرت درونی» قرار گرفته و ادغام شدند.

در مرحله کدگذاری محوری، ۱۶ کد محوری یا گزاره مقوله‌ای ایجاد شد شامل:

الف: مولفه‌های تشکیل موفقیت انسان؛ دستاوردهای دنیوی / دستاوردهای اخروی

ب: عوامل موثر بر موفقیت؛ فطرت خداجو، لطف خداوند، باور به آخرت، فلاح، خودسازی، عبودیت، دینداری، ولائتمداری، سرعت و سبقت، اخلاص، آزادی، قدرت درونی، روابط مثبت، ورود به صراط مستقیم.

در مرحله کدگذاری انتخابی، از بین واژه‌های مرتبط با موفقیت مثل؛ سعادت، فوز و فلاح، «فلاح» به عنوان مقوله اصلی انتخاب شد چرا که سعادت با توجه به استعمالات واژه «سعید» در قرآن بیشتر بیانگر پیامد موفقیت است (رک. زرنگار، ۱۳۹۰، ص ۳۳). فوز و فلاح رابطه تنگاتنگ و نزدیکی داشته و انتخاب مقوله اصلی از بین آن‌ها با دشواری‌هایی روبرو بود. فوز دایره‌ی معنایی بسیار وسیعی دارد. از آنجا که بخشی از معانی آن، قطعا از پیامدهای اخروی موفقیت هستند و در مواردی حتی مرحله‌ای بعد از فلاح شمرده شده است (رک. مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۵۵)، بنابراین از بین همه‌ی مقوله‌های حاصل از کدگذاری، «فلاح» بهترین مقوله بوده و با توجه به تعریف ارائه شده از فلاح که با رشد همه‌جانبه‌ی انسان و خروج از تنگی و حجاب‌ها و ورود به حیات طیبه مرتبط شده است؛ واژه‌های «رشد» و «حیات طیبه» جهت تبیین مقوله اصلی مورد استفاده قرار گرفتند. پس از تعیین مقوله اصلی، سایر مقوله‌ها در قالب ۵ جزء الگوی پارادایمی نظریه زمینه‌ای به آن ارتباط داده شدند.

بدین صورت که مقوله فطرت خداجو، لطف خداوند و باور به آخرت (به عنوان شرایط علی) مقوله آزادی و ورود به صراط مستقیم (به عنوان شرایط زمینه‌ای) مقوله قدرت درونی، هیجان مثبت و

روابط مناسب (به عنوان مقوله‌های واسطه‌ای) مقوله‌های خودسازی، عبودیت، دینداری، ولایت‌مداری، سرعت و سبقت (به عنوان راهبردها) و دستاوردهای دنیوی و اخروی (به عنوان پیامدها) در نظر گرفته شد که توضیح هریک از آنها خواهد آمد.

### ۳-۱-۱. شرایط علی

شرایط علی به شرایطی اطلاق می‌شود که مقدمه‌ی فلاح و علت اصلی به وجود آورنده آن است و بر حسب تعریف فلاح، مهم‌ترین شرایط علی رشد و شکوفایی انسان، وجود قابلیت رشد است یعنی فطرت خداجویی که قابلیت و میل حرکت به سمت خدا و فلاح را دارد. علت دیگر فضل الهی، رحمت و هدایت خداوند است که باعث شکوفایی و فلاح انسان می‌شود. از سویی فلاح و تحقق آثار و پیامدهای اخروی آن مستلزم وجود حیات و نشئه‌ی دیگر و باور انسان نسبت به وجود این نشئه است لذا مقوله‌ی باور به آخرت نیز در شرایط علی قرار گرفت.

### ۳-۱-۲. شرایط زمینه‌ای - محیطی

این شرایط بستری برای اجرای راهبردها هستند. از منظر قرآن و روایات دستور هجرت و جهاد مربوط به شرایطی است که محیط برای سیر و حرکت به سمت خداوند و شکوفایی انسان مساعد نیست. هجرت یعنی دوری گزیدن، حرکت کردن، کوچ کردن از وطن، برای نجات ایمان و جهاد یعنی درگیری با موانع و رفع آنها (مطهری، ۱۳۹۴، صص ۱۲۶ و ۱۵۸). هجرت و جهاد با ایجاد محیط مناسب‌تر زمینه را برای اجرای راهبردهای موفقیت تسهیل می‌کنند و دستیابی به دستاوردهای دنیوی و اخروی موفقیت را امکان پذیر می‌سازند. لذا هجرت و جهاد جزو شرایط زمینه‌ای - محیطی در نظر گرفته شد.

هجرت از گناهان و جهاد با نفس نیز در روایات ما مطرح شده‌اند چنانچه حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم در صفات اهل ایمان می‌فرماید: «الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السَّيِّئَاتِ فَتَرَكَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ؛ مهاجر کسی است که از گناهان هجرت نماید.» پس آنچه را که خداوند حرام فرموده ترک نماید (مجلسی، ج ۶۴، ص ۳۰۳) و در حدیث قدسی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در وصف نیکوکاران و آخرت‌گرایان روایت شده: «يُمُوتُ النَّاسُ مَرَّةً وَ يُمُوتُ أَحَدُهُمْ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً مِنْ مُجَاهَدَةِ أَنْفُسِهِمْ وَ مُخَالَفَةِ هَوَاهُمْ وَ الشَّيْطَانِ الَّذِي يَجْرِي فِي عُرُوقِهِمْ؛ مردم یک بار می‌میرند ولی آن‌ها در اثر مبارزه با نفس هایشان و مخالفت با خواهش هایشان و ستیز با شیطانی که در رگ و ریشه‌شان جریان دارد روزی هفتاد بار می‌میرند.» (مجلسی، ج ۷۴، ص ۲۴)؛ بنابراین هجرت از گناهان و جهاد با نفس که همراه با توبه و استغفار، محیط درونی انسان را پاک و آماده می‌کنند در این بخش قرار گرفتند.

از آنجا که به هر نسبتی که انسان در مسیر صراط مستقیم قرار گیرد راه و مسیر حرکت او هموارتر می‌شود مقوله‌ی دخول در صراط مستقیم نیز جزو شرایط زمینه‌ای - محیطی در نظر گرفته شد.



### ۳-۱-۳. شرایط واسطه‌ای یا مداخله‌گر

اموری مانند توانایی، قدرت، ثبات، ترجیح خیر، توکل، علم، ایمان، تسلیم، اطمینان قلب، ذکر خدا، عدم غفلت و پیروزی در امتحانات الهی تحت عنوان کلی‌تر «قدرت درونی» قرار گرفتند و بدیهی است که هرچه انسان از قدرت درونی بیشتری برخوردار باشد از توانمندی بیشتری برای اجرای راهبردها برخوردار خواهد بود؛ بنابراین این امر جزو مقوله‌های واسطه‌ای یا مداخله‌گر قرار گرفت. در کنار قدرت درونی، «برقراری روابط با اهل ایمان» از اهمیت بسزایی برخوردار است. چرا که آیه ۲۰۰ آل عمران به جایگاه خاص برقراری رابطه با اهل ایمان و ارتباط آن با فلاح اشاره می‌فرماید که علامه طباطبایی ذیل آن می‌فرماید: مراد از رابطه این است که جامعه به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد و اگر رابطه نباشد گو اینکه صبر من و تو، به تنهایی و علم من و تو به تنهایی و هر فضیلت دیگر افراد، به تنهایی سعادت آور هست، ولی بعضی از سعادت را تأمین می‌کند و بعضی از سعادت، سعادت حقیقی نیست، به همین جهت دنبال سه جمله: «اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا» اضافه کرد: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، که البته منظور از این فلاح هم فلاح تام حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۴)؛ بنابراین افزایش قدرت درونی سعادت آور و زمینه‌ساز فلاح انسان هست اما برقراری رابطه با اهل ایمان نیز برای بروز فلاح تام و حقیقی ضرورت دارد.

### ۳-۱-۴. راهبردها

راهبردها؛ عمل یا تعامل‌ها و استراتژی‌هایی هستند که برای کنترل و مدیریت موقعیت‌ها و حل مسائل به کار گرفته می‌شوند و با صورت گرفتن آن‌ها پدیده شکل می‌گیرد (استراوس و کریسن، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶). قطعاً انتخاب راهبردها از بین مقوله‌های حاصل از داده‌های متنی قرآنی با دشواری بسیار زیادی روبرو است اما از آنجا که راهبردها اموری هستند که جهت دستیابی انسان به فلاح مورد استفاده قرار می‌گیرند تلاش گردید مقوله‌هایی انتخاب گردند که توسط انسان قابل برنامه‌ریزی، کنترل و اجرا باشند. قطعاً انسانی که می‌خواهد به سمت فلاح حرکت کند بایسته است پیوسته به تزکیه نفس خویش همت گمارده و در مقابل معاصی و گناهان، تقوا پیشه کند، کار خود را برای خداوند خالص کند. لذا تقوا و تزکیه و اخلاص تحت عنوان کلی «خودسازی» به عنوان یک استراتژی و راهبرد مطرح گردید.

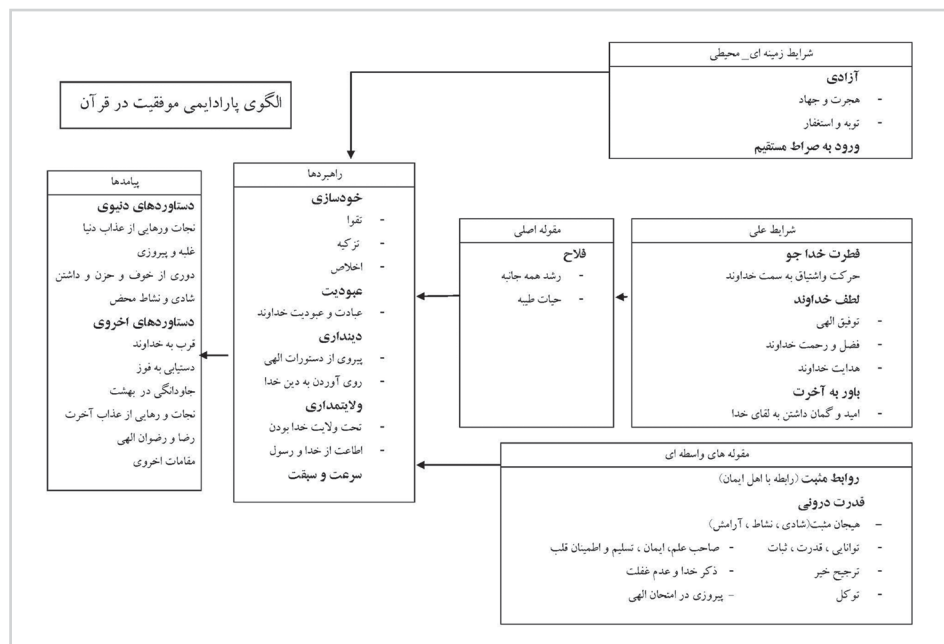
علت انتخاب این عنوان برای مقوله‌های تقوا و تزکیه و اخلاص، هم‌آیندی کلمه تقوا و تزکیه از سویی و هم‌آیندی تزکیه و تهذیب نفس و خودسازی از سوی دیگر در سخنان علما و مفسران است (نک. جوادی آملی، ج ۴، ص ۹۰ و ج ۷، ص ۴۸؛ مکارم شیرازی، ج ۹، ص ۳۵۹ و ج ۱۷، ص ۳۸). همچنین شاخصه‌ی اخلاص در خودسازی حائز اهمیت است چنانچه مصباح یزدی «ره» خودسازی را، تصحیح انگیزه‌ها و سوگیری فعالیت‌ها را برای خداوند می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۱). افزون بر این موارد، عبودیت، دینداری، ولایت‌مداری و سرعت و سبقت به عنوان راهبرد در نظر گرفته شدند. قطعاً اجرای راهبردها علاوه بر پیامدهای خواسته و ناخواسته، باعث بهبود شرایط محیطی و زمینه‌ای و



شرایط مداخله‌گر انسان می‌شود؛ مثلاً به تبع اجرای راهبردهایی چون خودسازی و دینداری، محیط درونی انسان تغییر کرده و با افزایش ایمان، تسلیم، اطمینان قلب، ذکر خدا و عدم غفلت، قدرت درونی اش افزایش می‌یابد و این امر (بهبود شرایط محیطی-زمینه‌ای و مداخله‌گر) متقابلاً اجرای راهبردها را با موفقیت بیشتری همراه می‌سازد. درک درهم‌بافتگی پیچیده‌ی رویدادها و شرایط از دیدگاه استراوس از شناسایی و لیست کردن شرایط علی و مداخله‌گر زمینه‌ای اهمیت بیشتری دارد (استراوس و کورین، ۱۳۹۷، ص ۱۵۴).

### ۳-۱-۵. پیامدها

از سویی، نجات و رهایی از عذاب دنیا، غلبه و پیروزی، دوری از خوف و حزن و شادی و نشاط محض به عنوان دستاوردهای دنیوی از اجرای راهبردها حاصل می‌گردند و از سویی دیگر، قرب خداوند، فوز، جاودانگی در بهشت، نجات و رهایی از عذاب آخرت، رضا و رضوان الهی و مقامات اخروی به عنوان دستاوردهای اخروی مطرح و از پیامدهای اجرای راهبردها هستند در این بخش قرار گرفتند. نمودار ۳-۱ بیانگر الگوی موفقیت انسان از دیدگاه قرآن براساس الگوی پارادایمی نظریه‌ی زمینه‌ای است.



۳-۲. نمودار الگوی پارادایمی موفقیت در قرآن

#### ۴. تعریف موفقیت از دیدگاه قرآن با استفاده از نظریه‌ی زمینه‌ای

با استفاده از مقوله اصلی و پیامدها تعریف زیر برای موفقیت از دیدگاه قرآن ارائه شد: موفقیت عبارت است از رشد همه جانبه‌ی انسان که باعث فلاح و ورود به حیات طیبه می‌شود و به شرط حفظ این موقعیت تا زمان مرگ منتهی به قرب و فوز الهی در آخرت می‌گردد.

قید «حفظ این موقعیت تا زمان مرگ» با توجه به احتمال سقوط انسان حتی با وجود فلاح و فوز اضافه شد و شاهد آن آیات ۱۷۵ و ۱۷۶ سوره مبارکه اعراف است. «وَأَنْتَلَّ عَلَيْهِمْ بَأْسَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ. وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ أَوْ تَنْزُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ و برای بنی اسرائیل بخوان خبر آن کس را که ما نشانه‌های خود را به او دادیم و راه معرفت حق برای او آشکار شد ولی او خود را از آنها به در آورد و شیطان از پی او روان گردید و در نتیجه او از گمراهان گشت؛ و اگر می‌خواستیم، با نشانه‌هایی که به او نمایان‌دیم وی را به جایگاهی رفیع بالا می‌بردیم و به قرب خویش می‌رساندیم، ولی نخواستیم، زیرا او به زمین چسبید و به لذت‌های دنیا گرایش یافت و از هوای نفس خود پیروی کرد. پس حکایت او مانند حکایت سگ تشنه است که اگر بر او هجوم بری له‌له می‌زند و اگر رهاش کنی باز هم له‌له می‌زند. این حکایت مردمی است که آیات ما را دروغ انگاشتند. پس این داستان را برای آنان بخوان، باشد که بیندیشند.»

در آیات فوق، اسم کسی برده نشده بلکه سخن از یک عالم و دانشمند است که نخست در مسیر حق بود، اما سرانجام دنیا پرستی و پیروی از هوای نفس چنان به سقوطش کشانید که در صف گمراهان و پیروان شیطان قرار گرفت. از بسیاری از روایات و کلمات مفسران استفاده می‌شود که منظور از این شخص مردی به نام «ابلعلم باعورا» است که حضرت موسی علیه السلام از وجود او به عنوان یک مبلغ نیرومند استفاده می‌کرد و کارش در این راه آن قدر بالا گرفت که دعایش در پیشگاه خدا به اجابت می‌رسید، ولی بر اثر تمایل به فرعون و وعده و وعیدهای او از راه حق منحرف شد و همه مقامات خود را از دست داد تا آنجا که در صف مخالفان موسی علیه السلام قرار گرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۵).

#### ۵. مراحل کاربست نظریه زمینه‌ای با استفاده از آراء روانشناسان درباره کمال و موفقیت انسان

برای بررسی موفقیت از دیدگاه روانشناسی با استفاده از نظریه‌ی زمینه‌ای، آراء مهمترین نظریه‌پردازان درباره انسان و راهکارهای رسیدن او به کمال و موفقیت ذکر گردید. از آنجایی که جمع‌بندی همه‌ی زوایای نظریات ممکن نبود کتاب «روانشناسی کمال» دو آن شولتز محور قرار گرفت و هم‌زمان با جمع‌آوری آراء روانشناسان، «کدگذاری باز» بر روی اصلی‌ترین بخش‌های هر نظریه صورت گرفت. لازم به ذکر است که نام برخی از روانشناسان و نظریه‌پردازان همچون آدلر، بندورا و سلیگمن در کتاب روانشناسی کمال وجود ندارد؛ و نظریات آن‌ها از سایر منابع، کدگذاری گردید و در مقام بیان دیدگاه‌های آنها در مورد موفقیت، آن منابع ذکر گردید.

## ۵-۱. کدگذاری باز ۵-۱-۱. دیدگاه یونگ

یونگ معتقد است که نفس و روان انسانی دارای سه رکن اساسی است؛ «من»، «ناخود آگاه شخصی» و «ناخود آگاه جمعی». «خود/من» تلاش می‌کند که تنش‌های مختلف شخصیت را به یکپارچگی کامل برساند و یونگ آن را به کشش یا نیرویی در جهت تحقق خود یا خودشکوفایی تعبیر می‌کند (شولتز، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶). مراد یونگ از خود شکوفایی عبارت است از؛ توازن و رشد کامل یا کمال همه جانبه‌ی شخصیت و به عبارت دیگر یعنی تمامیتی که کاملاً تحقق یافته است. یونگ به تکامل شخصیت در سراسر زندگی انسان اعتقاد دارد و می‌پندارد موفقیت در فردیت یافتن است (شولتز، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷). فردیت یافتن، زمانی میسر است که خود بتواند از تمام هدف‌ها، قصدها و آرزوها رها شود و بکوشد تا به شکل عمیق‌تر و اساسی‌تر وجود دست یابد (یونگ، ۱۳۸۷، صص ۲۵۰-۲۵۲).

او معتقد بود خودشکوفایی تا پیش از میانسالی به وقوع نمی‌پیوندد و مهمترین مرحله رشد شخصیت، میانسالی است که باید علائق شخص از امور جسمانی و مادی متوجه امور معنوی، فلسفی و شهودی گردد. از نظر یونگ تنها بر اساس اصولی عقلی زیستن، ما را از انسان کامل شدن باز می‌دارد. انسان کامل یونگ از تمامی جنبه‌های وجود خود آگاه است و هیچ یک از وجوه شخصیتش بر او تسلط ندارد بلکه همه‌ی ابعاد شخصیت او به توافقی هماهنگ رسیده‌اند (اتکینسون، ریتال و همکاران، ۱۳۹۰، صص ۱۴۱ و ۴۶۴). با توجه به دیدگاه یونگ موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد:

شناخت عینی درباره خود؛ نظم، شکیبایی، پشتکار و سخت کوشی برای شناخت خود؛ فعلیت یا تحقق کامل خود و فردیت یافتن (یکپارچه کردن همه‌ی قطب‌های شخصیت)؛ پذیرش همه‌ی ابعاد شخصیت (ماسک، سایه، آنیما و آنیموس)؛ سازش با دوگانگی جنسی - روانی (مرد با آنیما و زن با آنیموس)؛ برافتادن صورتک‌های چهره و نقش‌های اجتماعی و خودمان شدن؛ تعدیل و تنظیم نیروهای سایه توسط من؛ رام کردن نیروهای شر، گناه و غیر اخلاقی نه کوباندن کامل آن‌ها؛ درونگرایی و توجه به جهان درونی ذهنی مورد غفلت تا میانسالی با قطع توجه از امور جسمانی و مادی و رها کردن هدف‌های جوانی؛ توجه به امور معنوی، فلسفی و شهودی؛ تأکید بر جنبه‌های ناهشیار (ندای ناهشیار را به آگاهی آوردن)؛ توجه به رؤیاهای و تخیلات آفریننده.

## ۵-۱-۲. دیدگاه آدلر

در روان‌شناسی فردی آدلر، این اهداف و مقاصد هستند که به مردم انگیزه می‌دهند. مردم، خالق زندگی خود هستند. آدلر معتقد بود؛ همه به دنبال برتری، انطباق، بهبود یافتن و تسلط بر محیط هستند. برتری جویی در واقع همان پاسخ ما به احساس ناخوشایند است که در تعاملات دوران طفولیت و کودکی مان با بزرگترها و اشخاص قدرتمند حس کرده‌ایم. آدلر در اشاره به تلاش انسان‌ها برای غلبه کردن بر حقارت‌های خیالی و واقعی یا ضعف‌هایشان اصطلاح «جبران» را به کار می‌برد که یک عمل عادی و بهنجار است و تقویت یک توانایی را جایگزین تضعیف یک توانایی دیگر می‌کند (سانتراک، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵).



منظور آدلر از تلاش برای برتری این نیست که همه‌ی انسان‌ها به دنبال وجهه و موقعیتی بالاتر از دیگرانند یا گرایش به تکبر و سلطه‌جویی یا تصویری اغراق‌آمیز از توانایی‌ها و پیشرفت‌هایشان دارند بلکه منظور او «کمال» است. نوعی چیرگی، تکاپویی رو به بالا، یک افزایش انگیزش از پایین به بالا یا نیروی محرکه‌ای از کاهش به سوی افزایش است (سیاسی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۲). به اعتقاد آدلر آخرین شکلی که سؤالات زندگی یک نفر فرد بالغ به خود می‌گیرد در کار، عشق و گرایش به هم نوع تجلی می‌یابد (آدلر، ۱۳۶۱، ص ۷۵). با توجه به دیدگاه آدلر موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: صاحب نیروی خلاق، توانایی هر فرد برای خلق بخشی از شخصیت خود؛ برتری، انطباق، بهبود یافتن و تسلط بر محیط؛ مقاومت در برابر نیروهای بیرونی شکل دهنده‌ی شخصیت؛ مسئول سرنوشت خود؛ شناخت خود؛ انجام وظایف کار؛ عشق ورزی؛ گرایش به هم‌نوع، تکامل خلاقانه و علاقه اجتماعی (رفتار محبت‌آمیز دوستانه)؛ افزایش تنش، صرف تلاش و انرژی بسیار.

### ۵-۱-۳. دیدگاه آلپورت

گوردن آلپورت در نظریه‌ی شخصیت خود هفت معیار بلوغ در شخصیت سالم ارائه می‌دهد که عبارتند از:

- ۱- گسترش مفهوم خود ۲- ارتباط صمیمانه‌ی خود با دیگران ۳- امنیت عاطفی ۴- ادراک واقع‌بینانه ۵- مهارت و وظایف ۶- عینیت بخشیدن به خود ۷- فلسفه یگانه ساز زندگی (شولتز، ۱۳۸۵، صص ۲۷-۳۳).

با توجه به دیدگاه آلپورت موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: پیوسته انگیزه داشتن و تلاش برای آینده؛ افزایش تنش، تنوع و درگیری برای کسب تجربیات تازه؛ انجام کار در عالی‌ترین سطوح مهارت و شایستگی؛ حسن تعهد به کار و وظیفه؛ مفهوم وسعت خود شامل: توجه به بیرون از خود و فعالیت‌های پر معنا، توجه به ارزش‌های مجرد و آرمان‌ها، مشارکت در قلمروهای مهم از تلاش‌های انسانی؛ خودشناسی شامل نزدیکی خود پنداره به خود واقعی، عدم فرافکنی صفات منفی خود به دیگران، هوشمندی و پذیرش بهتر توسط مردم، شوخ طبعی ناشی از تشخیص ناسازگاری‌ها و بیهودگی‌ها؛ عنوان داوری دقیق درباره دیگران که شامل؛ ارتباط صمیمانه با دیگران و ارتباط واقع‌بینانه نسبت به جهان؛ عنوان جهت داشتن شامل؛ داشتن هدف‌ها و برنامه‌های دراز مدت دست نیافتنی، تعقیب پی در پی هدف‌ها و جانشین کردن هدف‌های جدید، داشتن ارزش‌های استوار شخصی (مثل رضایت از کار)، داشتن ارزش‌های استوار وسیع (مثل میهن‌پرستی)، وجدان اخلاقی به شکل تأکید بر «بهتر است» به جای «باید»، حس وظیفه‌شناسی نسبت به دیگران ناشی از ارزش‌های دینی یا اخلاقی.

### ۵-۱-۴. دیدگاه فرانکل

از دیدگاه ویکتور فرانکل انسان سالم، انسانی است که احساس خوشبختی و رضایتمندی از زندگی دارد؛ اما هدف او رسیدن به خوشبختی نیست. فرانکل خوشبختی را لذت بردن از زندگی تعریف نمی‌کند و بر این باور است که؛ فقدان و حرمان، لذت زندگی را از معنا تهی نمی‌کنند. انسان آفریده‌ای مسئول است که باید. با انجام کاری ارزشمند و یا تجربه ارزش والا و یا با تحمل درد و رنج

به معنی بالقوه‌ی زندگی خود تحقق ببخشد (فرانکل، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱ و ۱۷۲).  
با توجه به دیدگاه فرانکل موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد:  
آزاد، مختار و گزینش‌گر: غلبه بر سرنوشت زیست‌شناختی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی؛ خودآگاه  
و مسئولیت‌پذیر؛ ارزش‌مدار؛ خلاق؛ داشتن تعهد و غرقه‌گی در کار؛ یافتن معنایی بیش از وظایف  
شغلی در کار و مایه گذاشتن از خود، دریافت و ایثار عشق؛ مجذوب شدن در عالم و شدت و عمق  
تجربه‌های خود؛ تحمل خردمندانه رنج شامل: تغییر خود (شیوه نگرش و نحوه برخورد با مشکلات)  
و پذیرفتن شرایط تغییرناپذیر سرنوشت؛ معناجویی: غنیمت داشتن لحظه‌ها و فرصت‌ها، پیدا کردن  
راه و معنای زندگی در شرایط مختلف، انجام بهترین کار در هر موقعیت و ماندگار کردن آن موقعیت؛  
یکتایی و بی‌همتایی (تفرد و جایگزین‌ناپذیری): یگانگی مسئولیت و وظیفه، توجه به فرجام‌پذیر  
بودن زندگی، پاسخ‌گویی به ندای وجدان؛ نفی اصل تحقق‌خود: توانایی از خود فاصله گرفتن  
(عبور از خود)، پیوستن به چیزی فراسوی خود؛ آینده‌نگری.

#### ۵-۱-۵. دیدگاه فروم

فروم خوشبختی را دلیل موفقیت شخص در هر زیستن و بزرگترین توفیق آدمی می‌داند اما  
خوشبختی تنها یک احساس یا حالت خوشایند نیست؛ بلکه شرط اعتلای تمام وجود است و از  
دیدگاه وی، انسان‌های بارور افرادی خوشبخت‌اند. به عقیده فروم باروری منبع نیرو، قدرت، آزادی  
و شادکامی است (فروم، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

فروم وجود شش‌نیاز (مربوط بودن، تعالی، ریشه دار بودن، هویت، نیاز به یک چارچوب جهت‌گری  
در شیء مورد تقدیس و نیاز به تهیج و تحریک) را مطرح کرده است (شولتز، ۱۳۸۹، صص ۲۰۸-۲۰۹).  
با توجه به دیدگاه فروم موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد:  
آگاهی و شناخت نسبت به خود و نیازها: (توجه، احساس مسئولیت، احترام و شناخت)؛ عشق بارور؛  
آفرینندگی؛ وابستگی بارور شامل همبستگی با دیگران و حس برادری به هموعان؛ تفکر بارور شامل  
تصویری واقع‌گرایانه عقلی و عینی از جهان، حس هویت پایدار و آزادی از علائق مصیبت‌بار و  
رهایی از بندهای درونی و بیرونی؛ جهت‌گیری بارور یا تحقق استعداد بالقوه‌ی انسان شامل: به بار  
آوردن «خود» (فعلیت بینش عقلی و استعدادهای هیجانی و وجدان اخلاقی انسان‌گرا نه قدرنگرا) و  
پاسخ مثبت به میل به کمال و حرکت فعالانه و خلاقانه در این مسیر.

#### ۵-۱-۶. دیدگاه پرلز

پرلز روانکاوی است که انگیزه انسان را وضعیت‌های ناتمام یا گشتالت‌های ناقص می‌داند (مانند  
آرزوهای برنیامده). انسان‌ها به ترتیب میزان اهمیت آن‌ها برای خود، به دنبال تکمیلشان هستند.  
اضطراری‌ترین وضعیت تا ارضا نشود حاکم چیره‌گر و هدایت‌کننده‌ی افکار و رفتار است. یک  
جنبه‌ی مهم مقابله با وضعیت‌های ناتمام، تنظیم خود در برابر تنظیم بیرون از خود است. اشخاص

سالم بدون مداخله‌ی نیروهای بیرونی - خواه نیازها و توقعات دیگران و خواه محدودیت‌های یک آینده اجتماعی - قادر به تنظیم خود هستند (شولتز، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

با توجه به دیدگاه پرلز موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: کامل کردن وضعیت‌های ناتمام یا گشتالت‌های ناقص؛ تنظیم درونی رفتار خود در برابر تنظیم بیرون از خود؛ حمایت خود به جای حمایت محیطی؛ آگاهی از خود شامل؛ شناخت جوشش‌ها، آرزوها و کامل کردن آن‌ها، عدم فرافکنی جوشش‌های خود به دیگران، بیان خشم و رهایی از احساس گناه؛ تأکید بر در مکان و در زمان بودن و لذت از زمان حال؛ پذیرش مسئولیت زندگی خویش و نپذیرفتن مسئولیت دیگران؛ برنامه‌ریزی برای آینده بدون اضطراب؛ آگاهی از جهان و ارتباط کامل با جهان؛ عدم تعصب و پیش‌داوری؛ تحقق خود راستین و پرورش استعدادهای بالقوه.

### ۵-۱-۷. دیدگاه مزلو

به عقیده مزلو تعدادی نیازهای ذاتی در انسان وجود دارند که رفتار هر فرد را هدایت می‌کنند. همه انسان‌ها به آب و غذا، ایمنی، محبت و احترام نیازمندند و هنگامی که این نیازها برآورده شوند انسان می‌تواند به سمت رشد منحصر به فرد خویش حرکت کند. (مزلو، ۱۳۶۷، ص ۷۲). در سلسله مراتب نیازهای مازلو، علاوه بر نیازهای پست، نیازهای عالی نیز وجود دارند. خودشکوفایی در رأس این نیازها قرار دارد. نیاز به اینکه فرد هر آنچه می‌خواهد و می‌تواند گردد بشود. ارضای نیازهای عالی نتایج مطلوب‌تری به وجود می‌آورند که عبارتند از؛ شادی عمیق‌تر، آرامش و غنای حیات درونی (مزلو، ۱۳۶۷، ص ۸۳ و صص. ۱۵۰-۱۵۳). خودشکوفایان در ویژگی‌هایی مشترکند که از آنها می‌توان به؛ ادراک کامل از واقعیت، پذیرش خود و دیگران و خودانگیختگی اشاره نمود. همچنین داشتن تجارب اوج یعنی لحظاتی که طی آن خودشکوفایی به واضح‌ترین وجهی اتفاق می‌افتد و افراد طی آن و بعد از آن خصلتا احساس خوشی، خوشبختی و فضیلت می‌کنند (مزلو، ۱۳۷۱، صص ۱۰۸-۱۳۴).

با توجه به دیدگاه مزلو موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: خودشناسی و تحقق خود؛ ارضای نیازهای رده پایین جسمانی مانند؛ ایمنی، تعلق، محبت و احترام؛ دانستن اینکه چیستند، کیستند و به کجا می‌روند؛ محقق کردن تمام خصایص و قابلیت‌های خود؛ نداشتن اختلال‌های آسیب‌شناختی؛ سن پختگی و بلوغ میانسالی یا سال‌خوردگی؛ ادراک صحیح از واقعیت؛ شناخت هستی و ادراک عاری از تعصب و پیش‌داوری؛ پذیرش کلی طبیعت، دیگران و خویشتن؛ پذیرش نقاط قوت و ضعف خویش، شکیبیا در برابر نقاط ضعف نوع بشر، احساس گناه و شرمساری (به اندازه، نه افراطی) از تفاوت میان آنچه هستند و آنچه می‌خواهند باشند؛ خودانگیختگی، سادگی و طبیعی بودن؛ بدون تعصب و تظاهر، نشان دادن معقول هیجان‌ها؛ توجه به مسائل بیرون از خویشتن؛ وظیفه‌شناسی، ایثار و تعهد به کار، غرقه شدن در کار و لذت از آن برای بروز استعدادها، نه برای پول و شهرت و قدرت؛ نیاز به خلوت و استقلال؛ کنش مستقل؛ رشد و تکامل وابسته به استعدادها و منابع درونی، خودکفا، مقاوم و آسیب‌ناپذیر در مقابل بحران‌ها و محرومیت‌ها؛ تازگی مداوم تجربه‌های زندگی؛ لذت از تجربه‌های تکراری و احساس

تازگی به آن، تفاوت در نوع تجربه‌های لذت بخش، لذت از فعالیت‌های کوچک و جزئی مثل تماشای طبیعت، عدم لذت از رفتن به مهمانی یا دستیابی به پول فراوان؛ تجربه‌های عارفانه یا تجربه‌های اوج: وجد و سرور و حیرت عمیق: احساس قدرت، اعتماد به نفس و قاطعیت به دنبال تجربه‌های اوج، اهل عمل: ارتباط با دنیای واقعی، رهبری، واقع‌گرا بصیرت روشنگرانه، عارفانه، شاعرانه، ارتباط با هستی، حساس در برابر زیبایی؛ نوع دوستی، ارتباط، همدلی و محبت به بشریت، خشونت با انسان‌های عیب‌جو و پرنخوت، عدم فخرفروشی، بردباری، داشتن معیارهای اخلاقی و تشخیص خیر و شر؛ تمایز میان وسیله و هدف: اهمیت بیش‌تر هدف‌ها نسبت به وسیله‌ها، لذت از راه به اندازه رسیدن به مقصد، شوخ طبعی، آفرینندگی؛ مقاومت در برابر فرهنگ پذیری و فشارهای اجتماعی، همسویی با فرهنگ تا جایی که به موضوعی با اهمیت بالا برسند که تا به مبارزه آشکار آن‌ها با قواعد و هنجارهای جامعه منتهی شود.

### ۵-۱-۸. دیدگاه راجرز

به نظر راجرز درون هر کس انگیزه‌ای به نام انگیزه‌ی خودشکوفایی وجود دارد یعنی شخص گرایش دارد ظرفیت‌های بالقوه خود را بالفعل کند تا خود را حفظ نماید و ارتقا بخشد. گرایش به خودشکوفایی جنبه‌ی زیست‌شناختی و روانشناختی دارد. جنبه‌ی زیست‌شناختی همان سابق‌هایی هستند که هدف‌شان ارضای نیازهای اساسی مربوط به بقا است مثل؛ نیاز به آب، هوا، غذا. جنبه‌ی روانشناختی نیز همان ظرفیت‌هایی هستند که از ما انسان‌هایی ارزشمندتر می‌سازند (رایکمن، ۱۳۸۷، صص ۴۷۸-۴۸۰). انسان‌ها به کنش کامل گرایش دارند تا از خود پنهان کردن و از مطابق انتظار دیگران رفتار کردن، دوری جویند. گرایش زیادی به زندگی در لحظه دارند. به ارگانسیم خود اعتماد می‌کنند تا به رضایت‌بخش‌ترین رفتار دست پیدا کنند (راجرز، ۱۳۶۹، صص ۱۸۴-۲۰۶). با توجه به دیدگاه راجرز موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: داشتن نیروی انگیزشی اساسی برای از قوه به فعل در آوردن خود؛ آزمودن پیوسته و پرورش ویژگی‌ها و استعدادها؛ بکتای فرد؛ آفریدن خود و آفرینندگی؛ دریافت توجه مثبت نامشروط؛ نداشتن نقاب و صورتک و زندگی بدون تحمیل‌ها و توقعات و محدودیت‌های اطرافیان اما در چارچوب خط مشی جامعه؛ کسب تجربه آزادانه و بدون حالت تدافعی؛ داشتن عواطف وسیع؛ زندگی در همه‌ی لحظه‌های هستی با کسب تجربیات تازه، هیجانی و پیش‌بینی‌ناپذیر، انطباق‌پذیری؛ اعتماد به ارگانسیم خود و عملکرد آزادانه و انتخاب‌گر، خلاقانه، رفتار درست و غیر تدافعی و تسلط بر زندگی و قدرت نسبت به آینده، سازش خلاقانه با دگرگونی‌های محیطی و عدم سازش با محدودیت‌ها.

### ۵-۱-۹. دیدگاه آلبرت بندورا

روانشناسان شناختی-اجتماعی معتقدند که شخصیت آموختنی و به شدت تحت تأثیر تجارب محیطی است. بندورا در نظریه خود انسان را موجودی عامل دارای ویژگی‌هایی همچون؛ قصدمندی<sup>۱</sup>

قصداً انجام اعمال و برنامه‌ریزی، دوراندیشی<sup>۱</sup> (پیش‌بینی پیامدهای احتمالی اعمال برای تعیین هدف ها)، واکنش‌پذیری نسبت به خود (در نظر گرفتن میزان پیشرفت و تحقق انتخاب‌ها)، ژرف‌اندیشی<sup>۲</sup> (شامل؛ اندیشه در کفایت تفکر؛ ارزیابی انگیزه‌ها، ارزش‌ها و معنی هدف‌های خود و تأثیر اعمال دیگران بر خودشان) معرفی می‌کند. مهم‌ترین مکانیزم ژرف‌اندیشی افراد، کارایی شخصی<sup>۴</sup> است؛ یعنی عقیده آنها به اینکه تا حدودی توانایی اعمال کردن کنترل بر عملکرد خودشان و بر رویدادهای محیطشان را دارند (فیست و فیست، ۱۳۸۹، ص ۳۶۵).

از نظر بندورا و نظریه پردازان شناختی اجتماعی، سلامت روانی - سازگاری به این بستگی دارد که مردم چقدر تصور می‌کنند روی کارکردهای خود و اتفاقات محیط اطرافشان کنترل دارند. سه جنبه کنترل شخصیت عبارتند از: تأخیر کامروایی (به تأخیر انداختن ارضای آنی برای رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب)، خود اثرگذاری (اعتقاد به توانایی غلبه بر شرایط و گرفتن نتایج مثبت) و محل کنترل (به این معنی که آیا شخص نتایج را حاصل عملکرد خودش [کنترل درونی] می‌داند یا حاصل وقایع خارج از کنترل خودش [کنترل بیرونی]). انگیزش درونی، خود مختاری و مسئولیت‌پذیری ناشی از محل کنترل است. کسانی که کنترل بیرونی دارند خود را اسیر سرنوشت، شانس و دیگران می‌دانند. بیشتر هم‌رنگی می‌کنند و کمتر آدم‌های قدرتمند را زیر سؤال می‌برند. در حل مسائل به راهبردهای دفاعی متوسل می‌شوند و معمولاً شکست می‌خورند (سانتراک، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

با توجه به دیدگاه بندورا موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: تعیین اهداف روشن و دست‌یافتنی؛ پیش‌بینی پیامدهای اعمال؛ بررسی عملکرد خود، خودسنجی و خودگردانی؛ تأخیر کامروایی و صبر و تلاش در جهت رسیدن به نتایج دراز مدت؛ خود اثرگذاری؛ غلبه بر موانع بیرونی، ایجاد عادات سالم، خوش‌بینی و دنبال کردن اهداف و عملکرد موفقیت‌آمیز؛ محل کنترل درونی: ربط دادن نتایج به عملکرد خود، انگیزش درونی، اختیار و اراده، مسئولیت‌پذیری، قابل‌دستیابی دیدن اهداف و ارزش‌ها

## ۵-۱-۱۰. دیدگاه سلیگمن و روانشناسی مثبت‌گرا

روانشناسی مثبت‌گرا مطالعه علمی عملکرد بهینه انسان بوده و هدف از آن، کشف و ارتقاء عواملی است که به افراد، خانواده‌ها و جوامع کمک می‌کند تا پیشرفت کرده و شکوفا شوند. داینر<sup>۵</sup>، زندگی مطلوب و سازنده و مثبت را در روانشناسی مثبت‌نگر، برتری و تفوق شادی (یعنی تجربه ذهنی بهروزی و سعادت‌مندی یا سلامت یا عاطفه خوشایند یا مثبت) بر تجارب عاطفی ناخوشایند و منفی (مثل اضطراب، افسردگی، خشم) در تجربه آگاهانه‌ی افراد تعریف می‌کند (فریش، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

1. forethought
2. Self-reactiveness
3. Self-reflectiveness
4. Self-efficacy
5. Diner



مکتب روانشناسی مثبت گرا بر سه موضوع کلی تأکید زیادتری دارد: تجاری که مردم برای آن‌ها ارزش قائلند مثل؛ امید، خوش بینی و شادی. صفات فردی مثبتی مثل؛ ظرفیت عشق، کار و فعالیت، قریحه و مهارت‌های میان فردی. ارزش‌های مثبت گروهی و شهروندی مثل؛ مسئولیت‌پذیری، دلگرمی دادن و شکیبایی. (سانتراک، ۱۳۸۳، ص ۵۲، به نقل از سلینگمن<sup>۱</sup> و سیکزنت میهالی<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰).

به عقیده مارتین سلینگمن (پدر روانشناسی مثبت گرا) برداشت سنتی از موفقیت و اینکه ناشی از ترکیب استعداد و علاقه است اشتباه بوده و عامل سومی تحت عنوان خوش بینی و بدبینی وجود دارد که به اندازه استعداد و علاقه، مهم است (سلینگمن، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). افراد خوش‌بین در تصمیم‌گیری‌های شغلی استوارترند و بیشترین ایمنی را در مقابل در ماندگی از خودشان نشان می‌دهند (سلینگمن، ۱۳۸۸، ص ۷۴) و بعد از مواجهه با ناکامی به حالت عادی در می‌آیند (سلینگمن، ۱۳۸۸، ص ۱۳). سلینگمن علت خوش بینی افراد را سبک تبیین و نحوه‌ی فکر کردن آن‌ها درباره علت اتفاقات می‌داند. آدم‌های خوش‌بین، اتفاقات بد را معلول عوامل بیرونی، بی‌ثبات و مشخص می‌دانند. در حالی که بدبین‌ها به علل درونی و کلی استناد می‌کنند و وقایع را مداوم، فراگیر و فاجعه‌آمیز می‌دانند (سلینگمن، ۱۳۸۳، ص ۷۲، سانتراک، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

سلینگمن زندگی خوب را دارای چهار مرحله می‌داند که عبارتند از: زندگی لذت بخش<sup>۳</sup>، زندگی درگیرانه<sup>۴</sup>، زندگی با معنا<sup>۵</sup> و زندگی کامل<sup>۶</sup>. زندگی لذت بخش: داشتن عواطف مثبت در مورد گذشته (رضایت و آرامش)، حال (داشتن لذت‌های آنی و لذت‌های پیچیده که نیازمند یادگیری هستند) و آینده (خوشبینی، امید و ایمان) است.

زندگی درگیرانه: بیانگر به کارگیری عاقلانه ویژگی‌های مثبت فردی، نقاط قوت شخصیت و استعدادهای است که منجر به مشارکت، جریان و رضامندی می‌شود (Duckworth, Steen, Seligman, 2005, p. 636). رضامندی، حالت‌های شیفستگی یا جذب را شامل می‌شود و حاصل فعالیت‌هایی است که به کارگیری نیرومندی‌های یکتا را می‌طلبند و با لذت‌ها فرق دارند. قایقرانی، تدریس، کمک کردن به دیگران، مصداق چنین فعالیت‌هایی هستند (کار، ۱۳۸۵، ص ۳۳). زندگی درگیرانه در جهت استفاده از توانایی‌های شخصی بر فضیلت‌هایی چون: خرد و دانش، شجاعت، عدالت، میانه روی و اعتدال، معنویت و تعالی، رافت و عشق تأکید می‌کند (سلینگمن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲).  
زندگی با معنا: به گونه‌ای است که توانمندی‌های انسان در خدمت معنا یا هدفی بزرگتر از خود قرار می‌گیرد و مستلزم تعلق و خدمت به نهادهای مثبت از جمله مذهب، خانواده، اجتماع، ملت و...

1. Seligman
2. Csikszentmihalyi
3. Pleasant life
4. Engagement life
5. Meaningful life
6. Full life



است. سلیگمن معتقد است احساسات مثبت در بستر نهادهای مثبت به بهترین وجه شکوفا می‌شود (Duckworth, Steen, Seligman, ۲۰۰۵, p. ۶۳۶).

زندگی کامل: به اعتقاد سلیگمن سرانجام یک زندگی کامل شامل هر سه نوع زندگی لذت‌بخش، درگیرانه و بامعنا بوده و عبارت است از؛ تجربه کردن هیجان‌های مثبت، به دست آوردن شادمانی از شکوفایی توانمندی‌های ذاتی که از آنها در خدمت هدف یا اهدافی بالاتر و فراتر از خویش استفاده کردند. دو مفهوم اساسی که در روانشناسی مثبت گرامطرح می‌شوند و با زندگی کامل همپوشانی دارند، مفهوم شادکامی و شکوفایی است. شادکامی را حالت روانی مثبتی می‌دانند که با سطح بالای رضامندی کلی از زندگی و عاطفه مثبت و سطح پایین عاطفه منفی مشخص می‌شود. به عقیده داینر و شاو<sup>۱</sup>، اکثریت قاطع ساکنان کشور آمریکا، شادکامی را یکی از اهداف اصلی زندگی خود می‌دانند. گرچه درباره اینکه چه چیزی آنان را به شادکامی می‌رساند اختلاف فراوان دارند. لیبومیرسکی<sup>۲</sup>، کینگ<sup>۳</sup> و داینر پیشنهاد می‌کنند که ارتباط بین شادکامی و موفقیت به این دلیل به وجود می‌آید که همانگونه که موفقیت باعث شادی افراد می‌شود هیجان مثبت نیز موجبات موفقیت افراد را فراهم می‌آورد (هژبریان و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶).

شکوفایی در نظریه جدید بهزیستی سلیگمن (۲۰۱۱) به عنوان هدف اصلی مطرح گردیده است. از دیدگاه سلیگمن پنج عنصر قابل اندازه‌گیری (PREMA) در بهزیستی موثرند. این عناصر شامل هیجان مثبت (که شادکامی و رضایت از زندگی تمام جنبه‌های آن هستند)، مجذوبیت، روابط مثبت، معنا و دستاورد هستند (سلیگمن، ۱۳۹۷، ص ۲۸).

یکی از بحث‌های عمده در روانشناسی مثبت گرا، معطوف به تمایز بین سنت‌های لذت‌گرا<sup>۴</sup> و سعادت‌گرا<sup>۵</sup> است. رویکرد لذت‌گرا، شادمانی در زندگی خوب را براساس جستجوی لذت و پرهیز از درد تعریف می‌کند، بخلاف سنت سعادت‌گرا که شادمانی و زندگی خوب را بر اساس دستیابی به توان بالقوه کامل فرد تعریف می‌کند (کار، ۱۳۸۵، ص ۹۸). البته سنت لذت‌گرایی امروزه با چالش‌هایی روبرو است. دانیل کاهنمن<sup>۶</sup> استاد صاحب‌نظر حوزه لذت‌گرایی، موارد متعددی نقض نظریه‌ی ساده لذت‌گرایی را نشان داده است (سلیگمن، ۱۳۸۹، ص ۱۶). برخی دانشمندان غربی با توجه به اینکه زندگی لذت‌بخش و خالی از درد و رنج وجود ندارد و در تبیین غایت برای انسان، سردرگم شده‌اند اما از دید قرآن برخورداری از لذت پایدار نه هرگونه لذتی دارای اهمیت است. از آنجا که در بینش قرآن زندگی دنیایی نسبت به زندگی آخرتی همانند چشم بر هم زدن است، دنیای انسان پر از درد و رنج باشد باز هم چیزی به حساب نمی‌آید و هرگاه کسی بتواند آسایش ابدی را به

1. Shao
2. Lyubomirsky
3. King
4. Hedonic
5. Eudaimonic
6. Daniel Kahneman

دست آورد موفق خواهد بود و برعکس اگر زندگی دنیایی‌اش غرق در لذت باشد ولی به قیمت بدبختی و عذاب آن جهان او تمام شود به هیچ وجه نمی‌توان وی را موفق نامید. با توجه به دیدگاه سلیگمن و جنبش روانشناسی مثبت گرا موارد زیر به عنوان کدگذاری شخصیت سالم و موفق ذکر می‌گردد: داشتن هیجان‌ات مثبت در گذشته، حال و آینده؛ شادمانی؛ استفاده از توانایی‌های شخصی برای دستیابی به رضامندی؛ برخورداری از فضیلت‌های خرد و دانش، شجاعت، اعتدال، تعالی و معنویت، انسانیت، رأفت و عشق؛ سطح تبیین مناسب در برابر رویدادهای خوب و بد؛ فراتر از خود رفتن؛ آفرینندگی (افزودن یک چیز منحصر به فرد به جهان)؛ یافتن معنای زندگی؛ لذت بردن؛ تعهد و مجذوبیت (درگیری با تکالیف و احساس سیالی و حرکت)؛ روابط مثبت؛ موفقیت و پیشرفت در رسیدن به یک هدف معنادار؛ داشتن هیجان‌ها و عواطف مثبت مثل؛ آرامش، قدردانی، رضایت، مطلوب بودن، امیدواری، عشق ورزیدن؛ دستیابی به توانایی بالقوه انسان؛ رضامندی؛ شیفتگی یا جذب؛ بهزیستی.

## ۵-۲. کدگذاری محوری

چنانچه ملاحظه شد جهت بررسی دیدگاه روانشناسی در خصوص موفقیت بر اساس نظریه زمینه‌ای، بایستی سه نوع کدگذاری باز، محوری و انتخابی بر داده‌های حاصل از دیدگاه روانشناسان اعمال نمود.

برای کدگذاری باز، گزاره‌های موفقیت از دیدگاه دانشمندانی که ذکر گردید استخراج شد. بعد از آن آرای دانشمندان تحت مفاهیم کلی دسته بندی و کدگذاری محوری صورت گرفت. مثلاً عبور از خود و پیوستن به چیزی فراسوی خود (فرانکل)؛ احساس قدرت، اعتماد به نفس و قاطعیت به دنبال تجربه‌های اوج (مزلو)؛ ترقی در سطحی بالاتر از حالات منفعل حیوانی (فروم)؛ تسلیم شدن در برابر کسی یا چیزی بزرگتر از خود و نیاز به یک چارچوب جهت گیری یا یک شیء مورد تقدیس (فروم)؛ فراتر از خود رفتن و برخورداری از فضیلت، تعالی و معنویت (مثبت گرا)؛ توجه به امور معنوی، فلسفی و شهودی (یونگ)؛ همگی تحت عنوان مقوله «تعالی و فراتر از خود رفتن» دسته بندی شد. سپس برخی مقوله‌ها تحت عناوین کلی تر قرار گرفت. مثلاً مقوله‌هایی چون محبوبیت، سن، شوخ طبعی، برخورداری از فضایل، عزت نفس، مسئولیت پذیری و خلوت داشتن تحت عنوان «ویژگی‌های شخصیتی» قرار گرفت. در این مرحله، ۱۶ کد محوری یا گزاره مقوله‌ای ایجاد شد شامل:

الف: عوامل موثر بر موفقیت شامل؛ خودشناسی، غایت‌گرایی (شامل معناگرایی و هدفمندی)، محیط مناسب (آزادی، انگیزش)، شکوفایی (شامل تحقق خود و رشد)، خودکفایی و خودمدیریتی، کار و تلاش، تفکر و سبک تبیین مناسب، تأخیر کامروایی-لذت‌جویی، هیجان‌ها و عواطف مثبت، روابط مثبت، ویژگی‌های شخصیتی موثر.

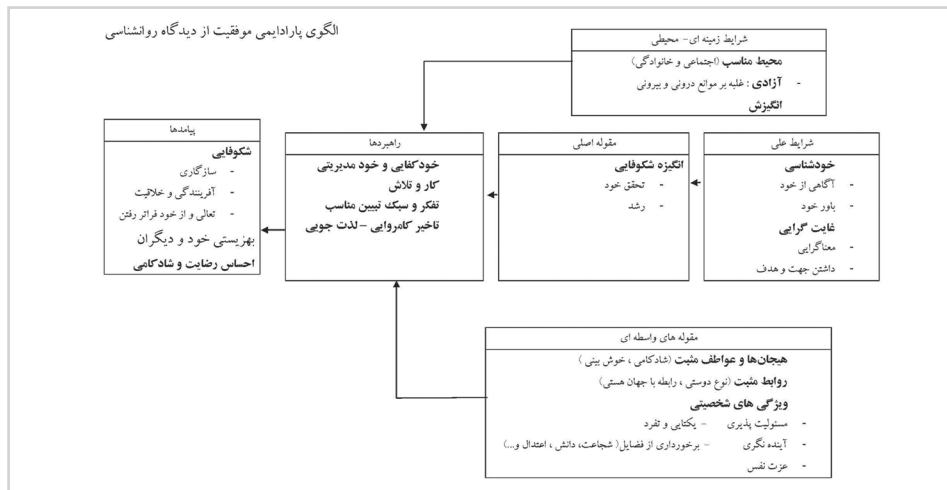
ب: دستاوردها شامل؛ تعالی، سازگاری، آفرینندگی، بهزیستی، احساس رضایت و شادکامی

### ۳-۵. کدگذاری انتخابی

در مرحله کدگذاری انتخابی، از بین واژه‌های مرتبط با موفقیت، انگیزه شکوفایی به عنوان مقوله اصلی انتخاب شد و در مرحله بعدی بر اساس نظریه زمینه‌ای، سایر مقوله‌ها در عناوین شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، مقوله‌های واسطه‌ای، راهبردها و پیامدها قرار گرفت. شرایط علی: خودشناسی و غایت‌گرایی به عنوان علت بروز پدیده‌ی شکوفایی مطرح شدند. شرایط زمینه‌ای- محیطی: محیط مناسب، آزادی، انگیزش عواملی هستند که زمینه را برای بروز موفقیت فراهم می‌سازند. شرایط واسطه‌ای یا مداخله‌گر: هیجان‌ها و عواطف مثبت، روابط مثبت، ویژگی‌های شخصیتی در موقعیت‌های مختلف در موفقیت افراد اثر می‌گذارند. راهبردها: خودکفایی و خودمدیریتی، کار و تلاش، سبک تبیین مناسب، تأخیر کامروایی - لذت‌جویی از راهبردهای مطرح در روانشناسی هستند. پیامدها: شکوفایی شامل: سازگاری، آفرینندگی و خلاقیت، تعالی و از خود فراتر رفتن، بهزیستی خود و دیگران، احساس رضایت و شادکامی از پیامدهای موفقیت در روانشناسی هستند.

### ۶. تعریف موفقیت از دیدگاه روانشناسی

موفقیت: عبارت است از رشد و تحقق انسان که به منظور نیل به شکوفایی، تعالی، بهزیستی و شادکامی صورت می‌پذیرد.



### نمودار ۳-۱-۵: الگوی پارادایمی موفقیت از دیدگاه روانشناسی

## ۷. بررسی اعتبار در پژوهش کیفی

یکی از مسایل مهم در پژوهش‌های کیفی میزان اعتبار نتایج حاصل از این پژوهش‌ها است. به گفته‌ی کرسول و میلر رویه‌های متفاوتی برای بررسی اعتبار مفروضات پارادایم وجود دارد. بررسی خاص محقق درباره اشباع داده‌ها، نحوه دست‌بندی‌ها و نحوه‌ی عملکرد خودش، بررسی درستی مفروضات توسط افراد خارج از مطالعه و بررسی شرکت کنندگان در مطالعه از میزان سازگاری نتایج با دیدگاه‌های آنان از جمله این رویه‌هاست (Creswell & Miller, 2000, p. 126-128). در این پژوهش با توجه به متنی بودن داده‌ها از روش خودبازبینی محقق استفاده شد. این روش که محقق در فرآیند جمع‌آوری و تحلیل داده پیوسته داده‌ها را مورد بازبینی قرار دهد یکی از روش‌های افزایش قابلیت اعتبار است (عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۲۴). همچنین چند متخصص بر مراحل مختلف کدگذاری، مفهوم‌سازی و استخراج مقوله‌ها نظارت داشتند که این امر نیز بر افزایش قابلیت اعتبار پژوهش اثر بسزایی دارد.

## ۸. مقایسه‌ی تعریف قرآن و روانشناسی از موفقیت

در این تعاریف، تکیه بر «شکوفایی همه‌ی استعدادهای انسانی» و «رشد پیوسته‌ی انسان» مشترک است اما از دیدگاه قرآن شکوفایی وجود انسانی متشکل از روح و جسم، با تکیه بر اصالت و ارزش روح مطرح است اما در شکوفایی از منظر روانشناسی مسئله‌ی روح و استعدادها و توانمندی‌های خاص آن در نظر گرفته نشده و بیشتر بر استعدادهای جسمی و روانی و ظرفیت‌ها و قابلیت‌های مغز انسان تأکید گردیده است. البته از آن‌جا که مسئله‌ی تعالی و معنویت و از خود فراتر رفتن در پیامدهای موفقیت روانشناسی ذکر شده می‌توان گفت بنا بر نظر پروفیسور ال‌کینز<sup>۱</sup> که معنویت از دیدگاه انسان‌گرایی را بررسی کرده است؛ این امر بیانگر آگاهی یافتن از یک بعد غیرمادی است (ال‌کینز و دیگران، ۱۹۸۸، به نقل از وست، ۱۹۹۹).

به هر صورت در هر دو نوع شکوفایی، با مسأله‌ی مقابله با موانع رشدی و کنار گذاشتن آن‌ها روبرو هستیم اما شکوفایی قرآن بیشتر بر رفع موانع و حجاب‌های روحی و درونی تأکید دارد. به عبارتی می‌توان گفت:

### ۸-۱. شکوفایی قرآن:

شکوفایی قرآن، ظهور و بروز استعدادهای فطری و روحی است. رشد انسان، معنوی است. موانع و حجاب‌ها روحی و درونی و مربوط به جهان غیب است و کنار رفتن آن‌ها باعث درک جدیدی از جهان بزرگ معنوی خلق شده توسط خداوند می‌شود و حیات جدیدی که از شکوفایی قرآن حاصل می‌شود حیات‌ی ماوراء حیات مادی این جهان است و هرکسی می‌تواند به فراخور وضعیت خود از این حیات بهره‌بردارد اما متأسفانه عده‌ی زیادی از حضور در این نشئه حیات محرومند.

## ۸-۲. شکوفایی روانشناسی:

ظهور و بروز استعداد‌های جسمی و روانی است. رشد انسان، روانی-اجتماعی است و اگرچه گاه‌ها از رشد معنوی سخن گفته شود اما این امر همزمان با انکار یا اظهار بی‌اطلاعی از وجود روح توسط روانشناسان صورت می‌پذیرد.

موانع درونی مثل؛ افکار و سبک تبیین نامناسب، هیجان‌ها و عواطف منفی و موانع بیرونی همگی موانعی مربوط به دنیای مادی و سازوکارهای روانی و اجتماعی انسان هستند و موانعی که برای شکوفایی انسان طرح می‌شوند هیچ کدام مربوط به روح انسان، جهان معنوی و غیب نیستند. در مورد مقایسه‌ی پیامدهای حاصل از رشد و شکوفایی نیز تأکید قرآن بر وجود جهان آخرت باعث ایجاد تمایزات عمده‌ای می‌شود به گونه‌ای که پیامدهای موفقیت از دیدگاه روانشناسی در این جهان کاملاً قابل حصول هستند (اگرچه برای عده‌ی معدودی) اما از دیدگاه قرآن قطعاً بخش مهمی از پیامدهای موفقیت مربوط به بهره‌مندی از نعمت‌های جهان اخروی است؛ بنابراین می‌توان گفت: که موفقیت از دیدگاه روانشناسی برای انسانی با میانگین عمر هفتاد تا صد سال تعریف شده است. در حالیکه موفقیت از دیدگاه قرآن برای انسانی تعریف شده که علاوه بر زندگی دنیوی از حیات ابدی و جاودانه‌ی اخروی برخوردار است؛ بنابراین اگرچه ظاهراً همه‌ی پیامدهای موفقیت از دیدگاه روانشناسی برای انسان موفق از دیدگاه قرآن قابل دستیابی است و بالعکس آن «قرب و فوز الهی» برای انسان موفق از دید روانشناسی اساساً مطرح نیست اما در واقع، مسئله‌ی امکان وصول به همه‌ی جوانب پیامدهای موفقیت روانشناسی هم برای انسان موفق در قرآن با دشواری‌هایی روبرو است. مثلاً چنانچه پیامد «بهبودی و شادکامی» شامل بهره‌مندی از امکانات مادی دنیا باشد به گونه‌ای که هرچه رفاه بیشتر گردد تلقی از موفقیت بیشتر شود این امر با زهد و عدم وابستگی به دنیا و عدم دنیاطلبی انسان موفق قرآن سازگار نیست؛ و یا چنانچه «سازگاری» سازش با جامعه و محیط تحت هر شرایطی باشد با ظلم‌ستیزی، استکبارستیزی و حکم جهاد و رفع موانع موفقیت در قرآن متناسب نمی‌شود. چنانچه آبراهام مزلو نیز در بیان ویژگی‌های افراد خودشکوفای ذکر می‌کند که آن‌ها بسیار سازگارند اما تا آنجایی که به موضوعی با اهمیت بالا برخورد نداشته باشند که باعث مبارزه‌ی آشکار آن‌ها با قواعد و هنجارهای جامعه شود و یا در جایی دیگر به خشن و بی‌رحم بودن آن‌ها با انسان‌های عیب‌جو و متظاهر و پرنخوت در عین نوع دوستی اشاره می‌کند که شباهت به «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» بودن انسان موفق قرآنی دارد.

درباره‌ی پیامد شادکامی در روانشناسی، می‌توان گفت که از دیدگاه قرآن، شادکامی امری درونی و مربوط به روح انسان است به گونه‌ای که فرد موفق از دیدگاه قرآن در اوج سختی و رنج، از حس رضایت، نشاط درونی و آرامش سرشار است. چرا که باور انسان به جهان پس از مرگ و وعده‌ی پاداش خداوند برای صابران، تحمل سختی‌ها و مصائب را برای انسان آسان نموده و اینچنین انسان‌هایی سختی‌ها را پله‌های صعود خود تلقی می‌کنند و لذا در بلا هم لذت‌های پروردگار را می‌چشند؛ بنابراین نقطه‌ی پایه‌ی شادکامی این افراد در سطح بالایی قرار دارد. نقطه‌ی پایه‌ی شادکامی

یعنی نقطه‌ای که سطح شادکامی شخص در آنجا قرار دارد یا استوار شده است (لیبومیرسکی و ال کورتز، ۱۳۹۴، ص ۲۳). البته از بین روانشناسان نیز فرانکل با تأکید بر یافتن معنا در زندگی به دنبال امکان نیل به موفقیت در سختی، رنج و مصایب زندگی است.

## ۹. نتیجه‌گیری

قرآن کتاب ذکر است و دائماً به انسان راه موفقیتش را یادآوری می‌نماید تا دچار اشتباه نگردد. در تمام شجره‌ی طیبه‌ی موفقیت قرآن، خداوند حضور دارد و معنای قاطع و برتر است. در شرایط علی «لطف خداوند» نیروی محرکه‌ی فطرت خداجوی انسان است. در شرایط زمینه‌ای و واسطه‌ای، هجرت و جهاد درونی و بیرونی، «فی سبیل الله» است. تعبیه‌ی خداگرایی و حرکت به سمت خداوند در کاربست راهبردهایی چون دینداری، عبودیت و ولایت‌مداری مشهود است. در گام‌های فلاح و ورود به حیات طیبه دست خداوند است که انسان را شکوفا و زنده به حیات جدیدی می‌کند (فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰٓةً طَيِّبَةً) و حتی در وصول پیامدها آنجا که بحث رضایت است رضایت طرفینی خداوند و عید مطرح می‌شود و قرب و فوز، تماماً حضور خداوند است. گویا تمام موفقیت انسان، خداوند است؛ و این وحدت و پیوستگی در تمام اجزا و ارکان موفقیت قرآن به خاطر معنایی واحد، مشخص و تعریف شده است که الگوی پارادایمی موفقیت را حول محور خداوند ترسیم می‌کند.

محور بودن خداوند در تمام اجزای الگوی پارادایمی، تفاوت عظیمی میان دو دیدگاه ایجاد می‌کند. چرا که طراح و برنامه‌ریز موفقیت انسان از دیدگاه قرآن «خداوند» است که با ربوبیت خود مقدرات انسان را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که حداکثر رشد را برای او به ارمغان بیاورد (فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ يُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ)<sup>۱</sup> و انسان موفق قرآن با این نگرش که فرصت‌های ناب رشد و صعود در هر زمان و مکانی به او اعطا شده است و شرایط زمینه‌ای و محیطی را بر اساس خواست خداوند تنظیم می‌کند؛ از مقوله‌های واسطه‌ای بهره می‌گیرد و راهبردها را پیوسته به کار می‌بندد و تلاش می‌کند که طبق برنامه خداوند حرکت نماید و در هر حرکتی از لذت‌های جدیدی سرشار می‌شود و طعم پیامدهای موفقیت در کامش می‌نشیند. طعم دوری از خوف و حزن، طعم رضا و رضوان الهی، طعم قرب و شادی و نشاط محض.

البته خوف از دست دادن فرصت‌ها و رجاء و امید به کسب موفقیت‌های بیشتر پیوسته با او است و اگر موقعیتی را که در آن «یک نیت یا رفتار خاص» باعث قرب و رشد او می‌شد از دست بدهد به شدت انابه می‌کند و با رجوع به سوی خداوند در صدد جبران‌ش بر می‌آید. قدرت، علم و حکمت خداوند برنامه‌پی‌نظیری را رقم می‌زند؛ برای موفقیت یک انسان و صعود به قله‌های لذت‌بخش قرب (وَ اِنْ لَّهٗ عِنْدَنَا لَازْلَفٰی وَ حَسَنَ مَّآبٍ)<sup>۲</sup> که اگر انسان موفق روانشناسی با تمام استعدادها و توانمندی‌ها برای موفقیت خود برنامه بریزد، شرایط را مهیا کند و راهبردها را به کار ببندد افق‌های

۱. (بقره: ۱۸۶)

۲. (ص: ۴۰)



پیش روی او و پیامدهایی که به آن دست پیدا می‌کند با آنچه به دست خداوند برای فرد انسان ساخته شده، تفاوتی به وسعت تفاوت «خدا» و «انسان» تفاوت شگرفی دارد.

در الگوی پارادایمی روانشناسی در شرایط علی، «انسان» هر معنایی را که برای خود انگیزه بخش متعالی و جهت آفرین تشخیص دهد انتخاب می‌کند و الزامی وجود ندارد که آن معنا حتما خداوند باشد. در شرایط زمینه‌ای و واسطه‌ای به دنبال محیط مناسب درونی و بیرونی برای رشد خود و دیگران است و در راهبردها، انسان کار و تلاش و خودمدیریتی و خودکفایی و سبک تبیین مناسب دارد. در پیامدها شکوفایی، تعالی و رضایت خود و دیگران را کسب می‌کند و در مجموع در روابط الگوی پارادایمی موفقیت در روانشناسی محور غالب، انسان و شایستگی‌ها و تلاش او است. البته در میدان عمل، معنایی که انسان برای خود تعریف می‌کند؛ در تمام مراحل انگیزه‌بخش است و آنجا که «معنا»، در هر فردی مقدم بر «انسان» می‌شود؛ تجربه‌های اوج و زندگی اصولی مبتنی بر فضایل، توحید عملی را در زندگی انسان‌های موفق به نمایش می‌گذارد و قطعاً وقتی نظریات روانشناسی بتواند «خداوند» را به عنوان «غایت» به روشنی و وضوح جایگزین «انسان» شکوفا کند موفقیت روانشناسی به معنای عظیم موفقیت قرآن نزدیک می‌شود.

## منابع

- قرآن کریم: ترجمه قرآن بر اساس تفسیر المیزان (۱۳۸۸). محمدرضا صفوی (مترجم)، قم: دفتر نشر معارف.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۲۸ق). *جمهره اللغة*. عبدالرحمن بدری عادل (مصحح)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابوالمعالی، خدیجه (۱۳۹۱). پژوهش کیفی: از نظریه تا عمل. تهران: نشر علم.
- اتکینسون، ریتال و همکاران (۱۳۹۰). زمینه روانشناسی هیلگارد. محمدنقی براهنی و دیگران، تهران: رشد.
- آدلر، آلفرد (۱۳۶۱). روانشناسی فردی. حسن زمانی شرفشاهی، مهین بهرامی، تهران: پیشگام.
- استراوس، انسلم؛ کرین، جولیت (۱۳۹۷). مبانی پژوهش کیفی: فنون و مراحل تولید نظریه‌ی زمینه‌ای. ابراهیم افشار، تهران: نشر نی.
- انوری، حسن (۱۳۸۶). فرهنگ بزرگ سخن. چاپ چهارم، تهران: نشر سخن.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.
- خوش منش، ابوالفضل (۱۳۹۰). حمل قرآن: پژوهشی در روش‌شناسی تعلیم و تحفیظ قرآن مجید. چاپ سوم، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راغب اصفهانی، حسین (۱۳۷۴). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن. غلامرضا خسروی، چاپ دوم، تهران: نشر مرتضوی.
- رایکمن، ریچارد. ام (۱۳۸۷). نظریه‌های شخصیت. مهرداد فیروزبخت، تهران: ارسباران.
- زرنگار، مصطفی (۱۳۹۰). فوز و فلاح در بیان قرآن و سعادت در اخلاق نظری. قم: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.



- سانتراک، جان. دلبلیو (۱۳۸۳). زمینه روانشناسی ساتتراک. مهرداد فیروزبخت، تهران: رسا.
- سلیگمن، مارتین (۱۳۸۳). کودک خوش‌بین: برنامه‌ای آزموده شده برای ایمن ساختن همواری کودکان در برابر افسردگی. فروزنده داورپناه، تهران: رشد.
- سلیگمن، مارتین (۱۳۸۸). خوشبینی آموخته شده. رامین کریمی، الهام سادات افراز، تهران: بهار سبز.
- سلیگمن، مارتین (۱۳۹۷). شکوفایی روانشناسی مثبت‌گرا. امیر کامکار، سکینه هژبریان، تهران: نشر روان.
- سلیگمن، مارتین (۱۳۸۹). شادمانی درونی روانشناسی مثبت‌گرا در خدمت خوشنودی پایدار. مصطفی تبریزی، رامین کریمی، علی نیلوفری، تهران: دانژه.
- سیاسی، علی اکبر (۱۳۷۰). نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روانشناسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شولتز، دوآن (۱۳۸۵). روان‌شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم. گیتی خوشدل، تهران: پیکان.
- شولتز، دوآن (۱۳۸۹). نظریه‌های شخصیت. یوسف کریمی و همکاران، تهران: ارسباران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ۲۰ جلد، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عباس‌زاده، محمد (۱۳۹۱). تأملی بر اعتبار و پایایی در تحقیق کیفی. جامعه‌شناسی کاربردی، (شماره ۴۵)، صص ۱۹-۳۴.
- فرانکل، ویکتور امیل (۱۳۹۰). انسان در جستجوی معنی. مهین میلانی، نهضت صالحیان، چاپ ۲۷، تهران: درسا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین. ۹ ج، قم: نشر هجرت.
- فروم، اریک (۱۳۸۵). انسان برای خویشتن. اکبر تبریزی، تهران: بهجت.
- فریش، مایکل. بی (۱۳۸۹). روان‌درمانی مبتنی بر بهبود کیفیت زندگی: کاربرد رویکرد رضایتمندی از زندگی در روانشناسی مثبت‌نگر و شناخت‌درمانی. کرم خمسه، تهران: ارجمند.
- فیست، جس؛ فیست، گریگوری. جی (۱۳۸۸). نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان.
- کار، آلن (۱۳۸۵). روانشناسی مثبت: علم شادمانی و نیرومندی‌های انسان. حسن پاشا شریفی، جعفر نجفی زند، تهران: سخن.
- لیبومیرسکی، سونیا؛ ال کورتز، جیم (۱۳۹۴). به سوی شادکامی ماندگار. علی کلانی طهرانی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال دهم، (شماره ۸)، صص ۲۱-۲۶.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۲). روش تحقیق کیفی: ضد روش. تهران: جامعه‌شناسان.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. به تحقیق جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مزلو، آبراهام. اچ (۱۳۶۷). انگیزش و شخصیت. احمد رضوانی، مشهد: نشر معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- مزلو، آبراهام. اچ (۱۳۷۱). به سوی روانشناسی بودن. احمد رضوانی، مشهد: نشر معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). به سوی خودسازی. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات قرآن کریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). آزادی بندگی: هدف زندگی. تهران: انتشارات بینش مطهر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
- وست، ویلیام (۱۳۸۷)، روان‌درمانی و معنویت. شهریار شهیدی، سلطانعلی شیرافکن، تهران: رشد.
- هزیریان، هانیه؛ بیگدلی، ایمان‌اله؛ نجفی، محمود؛ رضایی، علی محمد (۱۳۹۳). ارائه الگوی روانشناختی شکوفایی انسان بر اساس نظریه زمینه‌ای: یک پژوهش کیفی. فصلنامه روانشناسی تربیتی، (شماره ۳۴)، صص ۲۰۷-۲۳۲.
- یونگ، کارل. گوستاو (۱۳۸۷). انسان و سمبل‌هایش. محمود سلطانیه، چاپ ششم، تهران: نشر حاجی.
- Corsini, Raymond.J (2001). The dictionary of psychology, tamadon novin, Tehran.
- Creswell, John W & Miller Dana.L (2000), Determining Validity in Qualitative Inquiry, Theory Into Practice, 124-130.
- Duckworth, Angela Lee, Steen Tracy A, Seligman, Martin E.P (2005). Positive Psychology In Clinical Practice. researchgate.net, P. 629-651

## سلامت معنوی در پرستاران ایرانی؛ یک مطالعه متاآنالیز

پروانه اصفهانی: استادیار، گروه مدیریت خدمات بهداشتی و درمانی، دانشکده بهداشت، دانشگاه علوم پزشکی زابل.  
محمدعلی خمر<sup>۱</sup>: کارشناس، گروه مدیریت خدمات بهداشتی و درمانی، دانشکده بهداشت، دانشگاه علوم پزشکی زابل.  
حجت آقایی: کارشناس، گروه مدیریت خدمات بهداشتی و درمانی، دانشکده بهداشت، دانشگاه علوم پزشکی زابل.  
یاسر شهنوازی: کارشناس، گروه مدیریت خدمات بهداشتی و درمانی، دانشکده بهداشت، دانشگاه علوم پزشکی زابل.  
مریم خرم‌روز: استادیار اقتصاد سلامت، مرکز تحقیقات علوم رفتاری و اجتماعی در سلامت، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم

سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۳۵-۵۰

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۱۹

### چکیده

سلامت معنوی یکی از ابعاد مهم سلامت در انسان و رویکردی مهم در ارتقای سلامت عمومی محسوب می‌شود؛ بنابراین، مطالعه حاضر با هدف تعیین میزان سلامت معنوی در پرستاران ایرانی انجام شد. این پژوهش به روش متاآنالیز انجام شد. تمامی مطالعات مرتبط سلامت معنوی در پرستاران در پایگاه‌های اطلاعاتی «Magiran»، «Scopus»، «Web of Science»، «PubMed» و «SID» و موتور جستجوی «Google scholar» پایان تیر ۱۴۰۰ با کلیدواژه‌های مناسب جستجو شد. در این مطالعه، ناهمگونی مطالعات با استفاده از شاخص  $I^2$  و احتمال سوگیری در انتشار توسط آزمون Egger و مدل متارگرسیون برای ارزیابی متغیرهای مظنون به ناهمگونی در سطح معناداری ۰/۰۵ بررسی شد. تعداد ۱۶ مقاله با استفاده از نرم‌افزار Comprehensive Meta-Analysis مورد تحلیل قرار گرفتند. بر مبنای مدل تصادفی، میزان سلامت معنوی در پرستاران ایرانی برابر با  $۸۲/۵۳ \pm ۲/۸۱$  (۷۷/۰۲-۸۸/۰۴)؛ حدود اطمینان ۹۵٪ به دست آمد. میانگین و انحراف معیار سلامت مذهبی و وجودی به ترتیب  $۳۷/۳۰ \pm ۷/۶۰$  و  $۳۷/۷۵ \pm ۷/۳۸$  بود. بین حجم نمونه، سال انجام، میانگین سنی و میزان سلامت معنوی رابطه معناداری وجود داشت ( $P < ۰/۰۵$ ). با توجه به یافته‌های پژوهش، میزان سلامت معنوی در حد مطلوب بود؛ بنابراین، با توجه به پایداری کشور به ارزش‌های اخلاقی دستیابی به چنین نتیجه‌ای دور از انتظار نیست.

**کلیدواژه‌ها:** سلامت معنوی، پرستاران، متاآنالیز



## ۱. مقدمه

سازمان بهداشت جهانی، در سال ۱۹۴۷ سلامت را برخورداری از آسایش کامل جسمی، روانی و اجتماعی و نه فقط نداشتن بیماری و نقص عضو تعریف نمود. پس از آن، در سال ۱۹۷۹ به دلیل خلأ معنا و نبود غایت نهائی، در مفهوم رفاه تعریف شده در باره زندگی مادی انسان، بحثی را عنوان کرد که آیا جنبه‌های معنوی را باید در تعریف سلامت وارد نمود؟ (نقل از واشیان، ۱۴۰۰) چند سال بعد، افزودن سلامت معنوی به ابعاد جسمی، روانی و عوامل اجتماعی سلامت پیشنهاد شد (عباسی، عزیز، شمس‌گوشکی، ناصری راد، اکبری لاکه، ۱۳۹۱). در اواخر قرن بیستم دولت‌های کشورهای اروپایی در معاهده کپنهاک برای توسعه اجتماعی متعهد شدند که به نیاز روحی و معنوی جوامع خود در سطح فردی، خانوادگی و جامعه توجه نمایند و سیاست‌های خود را با دید اخلاقی و معنوی برای توسعه اجتماعی متمرکز نمایند (عبدالملکی، زارعی، کنعانی، زارعی، ۱۳۹۹).

این تعریف از سلامت، بیشتر بر این موضوع تاکید دارد که سلامتی، مفهومی کلی و مستلزم تعامل و درون‌وابستگی میان اجزای مختلف است. جهت درک کامل معنی سلامت، دانستن هر یک از ابعاد سلامت از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. برخی با یک مرور مطالعاتی گسترده ابعاد سلامتی را این‌گونه توصیف کردند: آنان سلامت جسمانی را فقدان بیماری و ناتوانی و عملکرد مناسب جسمی و فیزیولوژیک بیان کردند، سلامت روانی را سلامت روان‌شناسانه نامیدند که شامل؛ عواطف و منبعی برای قابلیت‌های عقلانی و درک ذهنی است و سلامت اجتماعی را توانایی تعامل مؤثر با افراد دیگر و محیط اجتماعی، رضایتمندی از روابط بین فردی و ایفای نقش می‌دانند. آنان بُعد سلامت روحی یا سلامت معنوی را سلامت شخصی می‌نامند و آن را با مفهوم تعالی نفس مرتبط می‌دانند که منعکس‌کننده‌ی دستگاه ارزشی فرد است و ممکن است مربوط به عقیده‌ای در مورد پدیده‌های ماورایی یا طبیعی و یا قانون عملی و منبع مذهبی باشد (آقاخانی، اکبری، عباسی، نادری، چراغی، آیرملو، عسگرلو، ۱۳۹۵).

اگرچه تعریف سازمان جهانی بهداشت برای سلامت، تنها تعریف مورد توافق نسبی از سوی جامعه بین‌الملل است، اما تحقق حداکثری رسالت این تعریف، یعنی ارتقای سلامت، مستلزم توجه به زمینه‌های فکری، ارزشی و ایدئولوژیک هر کشور است (نقل از واشیان، ۱۴۰۰). از آنجا که کشورهای

مختلف دارای مذاهب متفاوت هستند و حتی بعضی از کشورها دین را جدا از کلیه برنامه‌های خود در نظر می‌گیرند، این سازمان، تصمیم گرفت هر کشوری با توجه به فرهنگ مردم خود و دین رایج در آن کشور به بُعد سلامت معنوی پردازد (عزیزی، ۱۳۹۳).

مفهوم سلامت معنوی برای نخستین بار در سال ۱۹۷۱ توسط مویرگک تحت عنوان «بهزیستی معنوی» مطرح گردید (بالدوچی<sup>۱</sup>، ۲۰۱۹). سلامت معنوی به معنای سلامت در باورها، عقاید، ارزش‌های اخلاقی و اعمال مناسبی که لازمه این باورها و التزام به این ارزش‌ها است (بلبر<sup>۲</sup>، جون<sup>۳</sup>، ویلیس<sup>۴</sup>، ۲۰۱۵).

تعریف دقیق سلامت معنوی بسیار چالش‌برانگیز و پیچیده است؛ زیرا سلامت معنوی در هر فرهنگ، مطابق موازین شناخته شده آن فرهنگ تعریف می‌شود. به همین دلیل، نویسندگان مختلف با توجه به زوایای متعدد، تعاریفی متفاوت از سلامت معنوی ارائه کردند. سلامت معنوی، تجربه انسان در دو چشم‌انداز مختلف سلامت مذهبی و سلامت وجودی است که بر درک افراد از ارتباط با خداوند تأکید دارد. در مقابل، سلامت وجودی احساس فرد است نسبت به اینکه کیست، چه کاری را، چرا انجام می‌دهد و به کجا تعلق دارد (بویوین<sup>۵</sup>، کربی<sup>۶</sup>، آندروود<sup>۷</sup>، سیلوا<sup>۸</sup>، ۱۹۹۹). به عبارتی دیگر، سلامت معنوی شامل حفظ و شکوفایی فطرت توحیدی از طریق برقراری روابط مستحکم با خدا، ایجاد نظام ارزشی شخصی قدرتمند، داشتن زندگی هدفمند و روابط سالم و سازنده با خود و دیگران است. سلامت معنوی هسته مرکزی سلامتی در انسان بوده است. ایجاد و پیشرفت احساس سلامت معنوی، می‌تواند یکی از راه‌های مناسب سازگاری با بیماری باشد. در واقع، سلامت معنوی، فرایندی مهم و پیچیده از تکامل انسان بوده و ایجاد و پیشرفت احساس سلامت معنوی می‌تواند یکی از راه‌های مناسب سازگار با بیماری باشد (چیانگ<sup>۹</sup>، لی<sup>۱۰</sup>، چو<sup>۱۱</sup>، هان<sup>۱۲</sup>، هسیائو<sup>۱۳</sup>، ۲۰۱۶).

سلامت معنوی با تحمل بیشتر کمبودهای عاطفی و جسمانی ناشی از بیماری (کلارک<sup>۱۴</sup>، درین<sup>۱۵</sup>، مالون<sup>۱۶</sup>،

- 1.2. Balducci
2. Blaber
3. Jone
4. Willis
5. Boivin
6. Kirby
7. Underwood
8. Silva
9. Chiang
10. Lee
11. Chu
12. Han
13. Hsiao
14. Clark
15. Drain
16. Malone

۲۰۰۳)، کاهش درد، فشارروانی، نگرانی و احساسات منفی و کاهش خطر افسردگی و خودکشی (کلارک و همکاران، ۲۰۰۳) در بین بیماران ارتباط مستقیم است. همچنین، بیمارانی که مراقبت معنوی کافی دریافت می‌کنند از مراقبت و درمان خود در بیمارستان رضایت بیشتری دارند (فراهانی نیا، عباسی، گیوری، حقانی، ۱۳۸۴). مسائل معنوی نقش مهمی در کیفیت زندگی و روند انطباق بیماران، به‌ویژه افرادی که دارای بیماری‌های شدید و تهدیدکننده‌ی زندگی هستند، ایفا می‌کنند (فاطمی، نظری، صفوی، نائینی، سوادپور، ۱۳۹۰؛ گال<sup>۱</sup>، شاربونو<sup>۲</sup>، کلارک<sup>۳</sup>، گرانت<sup>۴</sup>، جوزف<sup>۵</sup>، شولدیس<sup>۶</sup>، ۲۰۰۵). بنابراین، مراقبت از نیازهای روحی و روانی بیماران به‌طور کلی می‌تواند جزو مراقبت‌های باکیفیت باشد که توجه ویژه پرستاران را می‌طلبد (قلی‌پور خانمیری، خدائی، شیرازی، نظیری، ۱۳۹۷).

سلامت معنوی پرستاران یک نظام ارزشی و اعتقادی مهم است که می‌تواند بر نگرش آنها نسبت به مراقبت معنوی، تعهد حرفه‌ای و مراقبت از بیمار تأثیر بگذارد (قلی‌پور خانمیری، خدائی، شیرازی، نظیری، ۱۳۹۷). نگرش مثبت به مراقبت معنوی می‌تواند رضایت بیماران و پرستاران را افزایش دهد، پرستارانی که از سطح معنویت بالایی برخوردار هستند نگرش مثبتی نسبت به مراقبت معنوی دارند و معمولاً از معنویت در برنامه مراقبت خود برای بیماران استفاده می‌کنند (هسیائو<sup>۷</sup>، چیانگ<sup>۸</sup>، چین<sup>۹</sup>، ۲۰۱۰). نتایج پژوهش‌های انجام شده در ایران نشان می‌دهد که سلامت معنوی پرستاران با ابعاد مختلف کیفیت زندگی (حیدری، یوسفی، ۲۰۱۶)، رضایت شغلی (هو<sup>۱۰</sup>، جیائو<sup>۱۱</sup>، لی<sup>۱۲</sup>، ۲۰۱۹؛ جعفری، کمرزین، کردمیرزا، سیفی زاده، ۱۳۹۴) و کاهش فشار روانی شغلی (جلیلی، رحمتی، دستمزد، سالاری، بذرافشان، ۲۰۱۹؛ کارن<sup>۱۳</sup>، هافن<sup>۱۴</sup>، اسمیت<sup>۱۵</sup>، فراندسن<sup>۱۶</sup>، ۲۰۰۶) آنها ارتباط مثبت و معنادار دارد.

ایران کشوری است که در آن اکثریت مردم دارای دین اسلام و اعتقادات مذهبی هستند؛ بنابراین

1. Gall
2. Charbonneau
3. Clarke
4. Grant
5. Joseph
6. Shouldice
7. Hsiao
8. Chiang
9. Chien
10. Hu
11. Jiao
12. Li
13. Karren
14. Hafen
15. Smith
16. Frandsen

انتظار می‌رود زمینه‌ی لازم جهت ارائه مراقبت و پاسخگویی به نیازهای معنوی بیماران در بیمارستان‌های آن فراهم باشد. سلامت معنوی پرستاران به‌عنوان افراد کلیدی که نقش مهمی در ارائه این مراقبت‌ها دارند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با این حال در ایران، مطالعه‌ای که سلامت معنوی پرستاران را به‌طور جامع مورد بررسی قرار داده باشد تاکنون انجام نشده است. نتایج یک پژوهش در دانشگاه علوم پزشکی اصفهان نشان می‌دهد که؛ نمره سلامت معنوی پرستاران شاغل در واحد مراقبت ویژه قلبی بیشتر از سطح متوسط است.

در این مطالعه، پرستاران با نمره بیشتر در بُعد مذهبی سلامت معنوی، موانع کمتری را برای ارائه مراقبت‌های معنوی به بیماران گزارش کرده بودند (غلامعلی لواسانی، کیوان زاده، ارجمند، ۱۳۸۶). طبق نتایج پژوهش دیگری که در دانشگاه علوم پزشکی جهرم انجام شد، میانگین نمره سلامت معنوی پرستاران، اساتید و دانشجویان پرستاری بالا بود. با این حال، هیچ ارتباطی بین نمره سلامت معنوی افراد با سابقه کار بالینی آنها و شرکت در دوره‌های آموزشی معنویت وجود نداشته است. در مقابل، بین سن و جنسیت زن و سلامت معنوی افراد مورد مطالعه ارتباط مثبت معناداری وجود داشت (معارف، اسدی، ۱۳۹۶).

با توجه به اینکه مطالعات انجام شده در مورد سلامت معنوی پرستاران در ایران، در مناطق جغرافیایی، بخش‌های بیمارستانی و یا مقاطع زمانی مختلفی انجام شده است، انجام مرور نظام‌مند بر روی این مطالعات به دلیل استفاده از تعداد نمونه‌های بیشتر و متنوع‌تر از جامعه پرستاران می‌تواند برآورد دقیق‌تری را از وضعیت موجود سلامت معنوی آنها در اختیار سیاستگذاران نظام سلامت قرار دهد؛ بنابراین این پژوهش با هدف تعیین وضعیت سلامت معنوی پرستاران در ایران و در قالب یک مرور نظام‌مند و متاآنالیز انجام شد.

## ۲. روش کار

پژوهش حاضر به روش فراتحلیل (متاآنالیز) انجام گرفت. در این مطالعه از راهنمای گزارش‌دهی مطالعات مرور نظام‌مند و فراتحلیل PRISMA استفاده شد (موهر<sup>۱</sup>، لیبراتی<sup>۲</sup>، تتزلاف<sup>۳</sup>، آلتمن<sup>۴</sup>، گروه پریزما<sup>۵</sup>، ۲۰۰۹). کلیه مقالات فارسی و انگلیسی مرتبط در پایگاه‌های اطلاعاتی «Web of»، «PubMed»، «Magiran»، «Scopus»، «Science» و «SID» و موتور جستجوی «Google scholar» با کلیدواژه‌هایی شامل: Iranian، spiritual health، spiritual well-being، nurses، Iran به زبان انگلیسی و معادل فارسی آن جستجو شد (جدول شماره ۱). فهرست منابع مقالات نیز مورد جستجو قرار گرفت.

1. Moher
2. Liberati
3. Tetzlaff
4. Altman
5. PRISMA Group

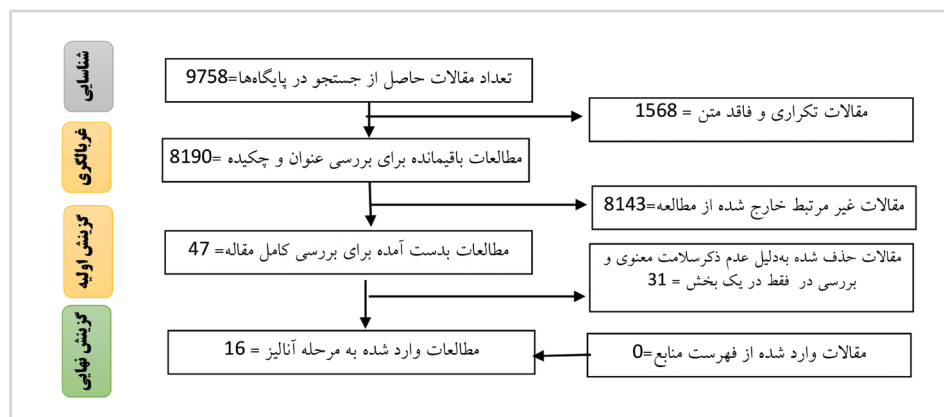


## جدول ۱: راهبرد جستجو در پایگاه داده‌ای

تعداد مطالعات شناسایی شده	راهبرد جستجو	پایگاه داده
۸۲	(((((spiritual[All Fields] OR spiritualism [MeSH Terms] OR spiritualism [All Fields] OR spirituality [MeSH Terms] OR spirituality [All Fields] OR spiritualities [All Fields] OR spirituality s [All Fields] OR spiritually [All Fields] OR spirituals [All Fields]) AND (health [MeSH Terms] OR health [All Fields] OR health s [All Fields] OR healthful [All Fields] OR healthfulness [All Fields] OR healths [All Fields])) OR ((spiritual [All Fields] OR spiritualism [MeSH Terms] OR spiritualism [All Fields] OR spirituality [MeSH Terms] OR spirituality [All Fields] OR spiritualities [All Fields] OR spirituality s [All Fields] OR spiritually [All Fields] OR spirituals [All Fields]) AND (health [MeSH Terms] OR health [All Fields] OR well-being [All Fields] OR well-being [All Fields])))) AND (nurse s [All Fields] OR nurses [MeSH Terms] OR nurses [All Fields] OR nurse [All Fields] OR nurses s [All Fields] AND (iran [MeSH Terms] OR iran [All Fields] OR iranian [All Fields] OR iranian s [All Fields] OR iranians [All Fields])))) AND ((ffrft[Filter]) AND (1000/1/1:2021/7/22[pdat]) AND (english[Filter] OR persian[Filter]))	PubMed
۹	(ALL=(spiritual well-being OR spiritual health) AND ALL=(nurses) AND ALL=(Iran)) (and Articles (Document Types) and Nursing (Web of Science Categories) and English or Persian (Languages) and IRAN (Countries/Regions))	Web of Science
۱۷۶	ALL (spiritual health OR spiritual well-being) AND ALL (nurses) AND ALL (iran OR iranian) AND (LIMIT-TO (PUBSTAGE, final)) AND (LIMIT-TO (OA, all)) AND (LIMIT-TO (AFFILCOUNTRY, Iran)) AND (LIMIT-TO (DOCTYPE, ar)) AND (LIMIT-TO (LANGUAGE, English) OR LIMIT-TO (LANGUAGE, Persian)) AND (LIMIT-TO (SRCTYPE, j))	Scopus
۳۹	سلامت - معنوی + پرستاران	Magi ran
۱۲	سلامت معنوی + پرستاران	SID
۹۴۴۰ (۵ صفحه اول بررسی شد)	(spiritual health OR spiritual well-being) AND nurses AND (Iran OR Iranian)	Google Scholar
۹۷۵۸	تعداد نهایی مطالعات	

معیارهای ورود به مطالعه، شامل تمامی پژوهش‌های مقطعی انجام شده در حوزه سلامت معنوی پرستاران ایرانی در همه بخش‌های بیمارستان تا پایان تیر ۱۴۰۰ است. معیارهای خروج از مطالعه نیز شامل؛ مطالعات منتشر شده بعد از بازه زمانی مدنظر، مقالات منتشر شده به زبان‌های مختلف به جز فارسی و انگلیسی، مقالات مروری، کتاب‌ها، مطالعات کیفی، کنفرانس‌ها، پایان‌نامه‌ها و منابع علمی فاقد متن کامل بود. سه نفر از پژوهشگران وظیفه اصلی غربالگری مطالعات را بر عهده داشتند. در صورت وجود اختلاف، نتایج غربالگری با اعمال نظر پژوهشگر چهارم نهایی می‌شد. در جستجوی اولیه، تعداد ۹۷۵۸ مقاله یافت شد. در مرحله اول با مطالعه‌ی عنوان مقالات، تعداد ۱۵۶۸ مطالعه تکراری و عدم دسترسی به متن کامل از فرایند بررسی حذف شدند. سپس، بررسی عنوان و چکیده مطالعات منجر به حذف ۸۱۴۳ مطالعه غیر مرتبط شده و تعداد ۴۷ مطالعه وارد مرحله بررسی متن مقالات شدند. در مرحله بعد، پس از مطالعه دقیق مقالات، تعداد ۳۱ مطالعه به دلیل عدم اشاره به میزان سلامت معنوی و بررسی میزان سلامت پرستاران یک بخش بیمارستانی حذف شد. در نهایت، ۱۶ مقاله وارد مرحله بررسی نهایی میزان سلامت معنوی پرستاران در بیمارستان‌های ایران شدند. نتایج جستجو در نمودار ۱ نشان داده شده است.





### نمودار ۱- روند بررسی پایگاه‌ها و یافتن مقالات

به منظور ارزشیابی کیفیت مقالات مورد بررسی از چک فهرست می‌توان استفاده شد. این چک فهرست دارای ۵ سؤال هست که جنبه‌های مختلف نظیر روش شناسی، نظیر ادبیات پژوهش، سؤالات پژوهش، جمعیت و نمونه مورد پژوهش را مدنظر قرار می‌دهد. به هر یک از سؤالات این چک‌لیست، نمره ۰ (در مقاله گزارش نشده است)، نمره ۱ (گزارش شده است ولیکن کیفیت آن پایین است)، نمره ۲ (گزارش شده است ولیکن کیفیت آن متوسط است) و نمره ۳ (گزارش شده است ولیکن کیفیت آن بالا است) اختصاص داده می‌شود. حداکثر امتیاز قابل کسب در این چک‌لیست ۱۵ در نظر گرفته شده است. امتیاز قابل قبول، ۱۰ بود (میتون، آدایر، مک کنزی، پتن، پری، ۲۰۰۷). مطالعات با استفاده از جدول امتیازبندی از لحاظ کیفیت به طور مستقل توسط دو پژوهشگر امتیازدهی شدند. در صورت وجود اختلاف، مقاله توسط پژوهشگر سوم مورد بررسی قرار می‌گرفت. برای استخراج داده‌ها از یک فرم استفاده شد. این فرم دارای اطلاعاتی نظیر مشخصات نویسندگان، سال انجام، محل انتشار مقاله، حجم نمونه، روش جمع‌آوری داده‌ها، ابزار جمع‌آوری داده‌ها، میانگین سنی، میزان سلامت معنوی، میزان سلامت وجودی و میزان سلامت مذهبی بود. این اطلاعات در جدول شماره ۲ ذکر شده است. در برخی از مطالعات سال انجام مطالعه ذکر نشده است؛ بنابراین، نویسندگان از سال انتشار استفاده کردند.

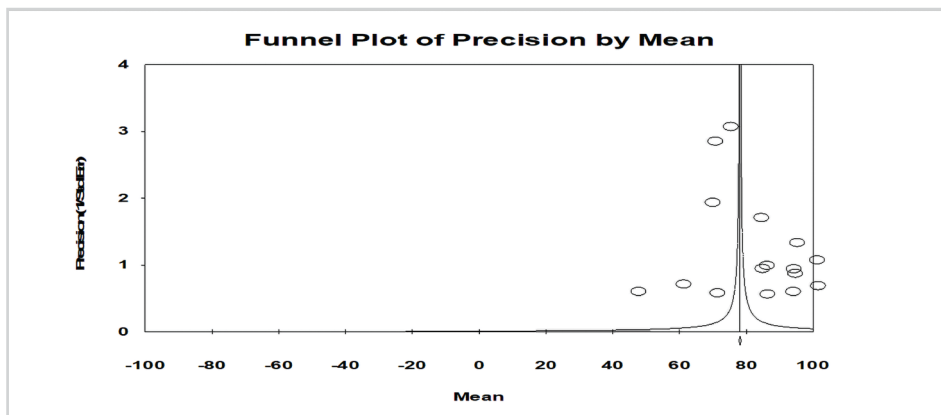
1. Mitton
2. Adair
3. McKenzie
4. Patten
5. Perry

جدول ۲: خلاصه اطلاعات مربوط به مطالعات مورد بررسی

ردیف	نویسنده اول	سال	مکان	حجم نمونه	میانگین و انحراف معیار سلامت معنوی	میانگین و انحراف معیار سلامت مذهبی	میانگین و انحراف معیار سلامت وجودی	میانگین سنی	ابزار	امتیاز کیفیت
۱	قلی پور	۱۳۹۸	تبریز	155	84/±94 13/15	-	-	-	SWBS <sup>1</sup>	۱۱
۲	تقی زادگان زاده	۱۳۹۷	جهرم	268	84/±58 9/58	-	-	-	پرسش نامه جامعه ایرانی - اسلامی	۱۱
۳	رفیعی	۱۳۹۶	قزوین	220	70/±80 5/20	32/±90 4/8	38/±01 5/1	-	SWBS	۱۳
۴	عصارودی	۱۳۹۰	مشهد	93	94/±13 16/00	49/±90 7/6	44/±30 9/6	32/52	SWBS	۱۴
۵	آتش زاده شوریده	۱۳۹۴	تهران	256	75/±43 5/21	38/±32 2/64	37/±11 3/45	38/25	SWBS	۱۵
۶	سلیمعی	۱۳۹۴	قزوین	193	94/±73 15/89	-	-	34/06	SWBS	۱۲
۷	Zareipour	۲۰۱۹	ارومیه	400	95/±32 14/98	48/65±7/91	46/70±8/01	32/33	SWBS	۱۱
۸	Aghakhani	۲۰۱۴	ارومیه	60	70/±00 4/00	29/±00 4/00	40/±00 4/04	27/00	SWBS	۱۴
۹	Yari	۲۰۱۷	سراوان	80	71/±43 15/36	33/±95 8/67	37/±47 8/37	35/06	SWBS	۱۱
۱۰	Ramezanzade Tabriz	۲۰۱۶	نیشابور	281	94/±3 17/8	48/±3 7/6	46/±2 8/6	30/77	SWBS	۱۴
۱۱	جعفری	۱۳۹۲	پارس آباد	93	47/±79 15/97	23/±42 14/06	20/±91 15/18	-	SWBS	۱۱
۱۲	نریمانی	۱۳۹۳	اردبیل	176	101/±58 19/24	52/±55 12/03	49/±03 11/39	32/6	SWBS	۱۴
۱۳	عبدالملکی	۱۳۹۸	کردستان	110	86/±42 18/56	3/±68 0/86	3/±12 0/64	32	SWBS	۱۲
۱۴	فطمی	۱۳۸۹	اردبیل	100	101/±3 9/3	53/0±6/1	48/±3 5/3	-	SWBS	۱۴
۱۵	Radmehr	۲۰۱۵	جهرم	97	86/±26 9/91	-	-	-	Research Made Questionnaire	۱۱
۱۶	موسوی مقدم	۱۳۹۴	شوش	44	29/9±30/61	-	-	40	SWBS	۱۱

1. Spiritual Well Being Scale

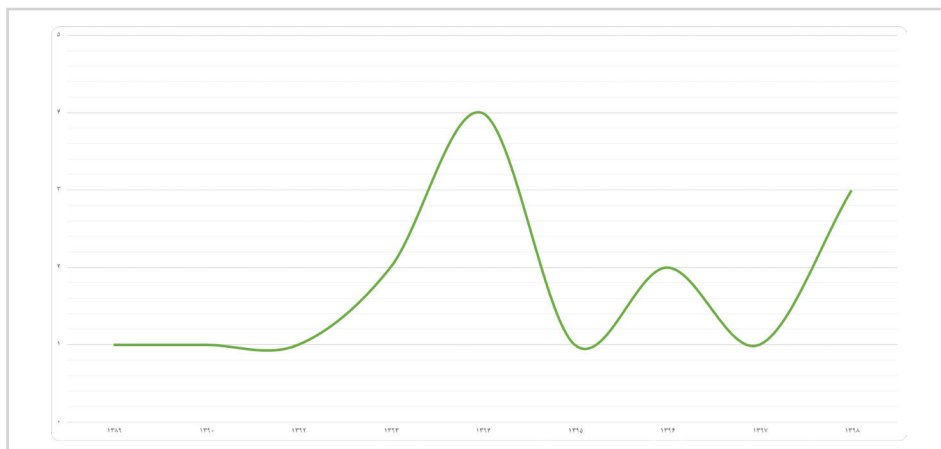
از نرم افزار Comprehensive Meta-Analysis به منظور تحلیل داده‌ها استفاده شد. برای ارزیابی ناهمگنی مطالعات از آزمون کوکران و شاخص I<sup>2</sup> استفاده شد. میزان ناهمگنی در این مطالعات ۹۹/۵۶ درصد بود. با توجه به ناهمگنی مطالعات و معنی دار شدن شاخص ناهمگنی از مدل اثرات تصادفی در متاآنالیز استفاده شد. سوگیری انتشار توسط آزمون Egger بررسی و محاسبه شد (P = ۰/۰۸) که نشان داد احتمال وجود سوگیری انتشار از نظر آماری معنی دار نبود (نمودار شماره ۲). با استفاده از دستور متارگرسیون، اثر متغیرهای مظنون به ایجاد ناهمگونی در مطالعه مورد بررسی قرار گرفتند. برآورد نقطه‌ای میزان سلامت معنوی در پرستاران در ایران با فاصله اطمینان ۹۵٪ در نمودار انباشت (Forest Plots) محاسبه شد که در این نمودار اندازه مربع نشان دهنده وزن هر مطالعه و خطوط دو طرف آن فاصله اطمینان ۹۵٪ را نشان داد.



### نمودار ۲: سوگیری انتشار مقالات

### ۳. یافته‌ها

تعداد ۱۶ مقاله در بازه زمانی ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۸ به بررسی میزان سلامت معنوی پرستاران در بیمارستان‌های ایران پرداختند. حدود ۳۱/۲۵ درصد مقالات به زبان انگلیسی چاپ شدند. بیشتر مقالات در سال ۱۳۹۴ انجام شدند (نمودار شماره ۳).



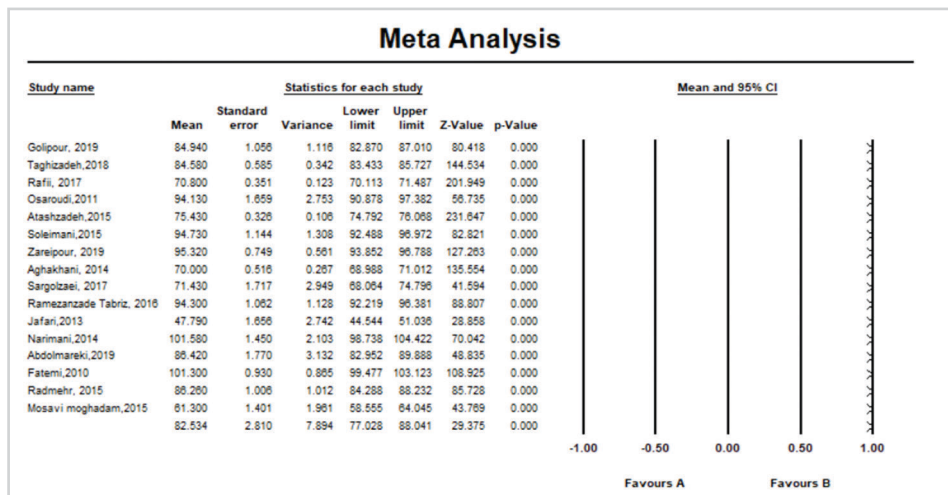
### نمودار ۳: توزیع فراوانی مقالات مورد بررسی بر حسب سال انجام

مطالعات میزان سلامت معنوی در پرستاران در ۱۰ استان کشور صورت گرفته است که بیشتر این مطالعات در استان‌های اردبیل، خراسان رضوی، آذربایجان غربی، فارس و قزوین انجام شده بود (نمودار ۴).



#### نمودار ۴: توزیع فراوانی مقالات بر حسب استان‌های مورد مطالعه

بر مبنای مدل تصادفی، میزان سلامت معنوی در پرستاران ایرانی برابر با  $82/53 \pm 2/81$  (۸۸/۰۴-۷۷/۰۲)؛ حدود اطمینان ۹۵٪ به دست آمد. بیشترین میزان سلامت معنوی در اردبیل در سال ۱۳۸۹ برابر با  $1/45 \pm 1/30$  (۱۰۱/۲۴-۱۰۷/۷۵) و کمترین میزان سلامت معنوی در شهر پارس آباد در سال ۱۳۹۲ برابر با  $1/65 \pm 47/79$  (۵۱/۰۳-۴۴/۵۴)؛ حدود اطمینان ۹۵٪ به دست آمد (نمودار شماره ۵).



#### نمودار ۵: میزان سلامت معنوی در پرستاران ایرانی بر اساس مدل تصادفی

جدول شماره ۳ ابعاد سلامت معنوی را نشان می‌دهد. میانگین و انحراف معیار سلامت مذهبی و وجودی به ترتیب  $37/60 \pm 7/30$  و  $37/38 \pm 7/75$  بود.

### جدول ۳: میانگین و انحراف معیار ابعاد سلامت معنوی در پرستاران ایرانی

ابعاد	تعداد مطالعات	میانگین و انحراف معیار	فاصله اطمینان (۹۵٪)
سلامت مذهبی	۱۱	37/60±7/30	23/28-51/92
سلامت وجودی	۱۱	37/38±7/75	22/71-52/58

نتایج بر اساس منطقه جغرافیایی و ابزار جمع‌آوری داده‌های مطالعه نیز تفکیک شدند که در جدول ۴ بیان شده است. میزان سلامت معنوی در پرستاران ایرانی در منطقه شرقی کشور (۸۹/۲۵±۹۴) بیشتر از سایر مناطق ایران بود. علاوه بر این، میزان سلامت معنوی با استفاده از پرسش‌نامه ایرانی-اسلامی بیشتر بود.

### جدول ۴: میزان سلامت معنوی پرستاران در زیرگروه‌های مورد مطالعه

میزان عدم تجانس		فاصله اطمینان (۹۵٪)	میانگین و انحراف معیار سلامت معنوی	تعداد مطالعات	متغیرها	
P	درصد					
≤0/001	99/53	72/68-87/70	80/19±3/83	3	مرکز	منطقه جغرافیایی
≤0/001	99/63	66/46-94/41	80/44±7/13	4	شمال	
≤0/001	99/21	65/25-89/62	77/43±6/21	3	جنوب	
≤0/001	99/65	†1/07-107/50	84/29±11/84	4	غرب	
≤0/001	0	92/49-96/00	94/25±0/89	2	شرقی	
≤0/001	-	83/43-85/72	84/58±0/58	1	پرسش‌نامه ایرانی-اسلامی	ابزار
≤0/001	99/57	76/46-88/32	82/39±3/02	15	SWBS	

به منظور بررسی عوامل ایجادکننده ناهمگونی، متغیرهای مضمون به ایجاد ناهمگونی (سال انجام مطالعه، حجم نمونه و میانگین سنی) در مدل متارگرسیون وارد شدند، بر اساس نتایج آنالیز که در جدول ۵ ارائه شده است، متغیر حجم نمونه، سال انجام کار و میانگین سنی در عدم تجانس بین یافته‌های مطالعات نقش داشته و منبع ناهمگونی مشخص شده است ( $P > 0/05$ ).

### جدول ۵: نتایج تعدیل شده عوامل مؤثر در ایجاد ناهمگونی (هتروزینیتی) بین مطالعات (مدل متارگرسیون)

P	ضریب همبستگی	تعداد مطالعات	عوامل مضمون
001/0≥	-۰/۰۸	۱۶	سال انجام مطالعه
001/0≥	۰/۰۳	۱۶	حجم نمونه
001/0≥	۰/۰۲	۱۰	میانگین سنی

#### ۴. بررسی مطالعات انجام شده

تعداد ۱۶ مقاله در بازه زمانی ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۸ به بررسی میزان سلامت معنوی پرستاران در بیمارستان‌های ایران پرداختند. میزان سلامت معنوی در پرستاران ایرانی در این مطالعه برابر با  $۲/۸۱ \pm ۸۲/۵۳$  گزارش شد. این یافته با نتایج مطالعه تقی‌زادگان در سال ۱۳۹۹ نیز همخوانی دارد.

مطالعه‌ای در کشور کره جنوبی در سال ۲۰۰۹ میلادی میانگین سطح سلامت معنوی پرستاران را  $۶۳/۴۱$  نشان داد (یون<sup>۱</sup>، ۲۰۰۹).

مطالعه‌ی دیگری نیز در کشور برزیل در سال ۲۰۱۰ میلادی نشان داد؛ میانگین میزان سلامت معنوی پرستاران برابر با  $۱۰۷/۲۶$  بود (پدراثو<sup>۲</sup>، برسین<sup>۳</sup>، ۲۰۱۰).

مطالعه‌ی دیگری نیز در کشور تایوان در سال ۲۰۱۰ میلادی سطح سلامت معنوی پرستاران را در حد متوسط تا خوب بیان کرد (هسیائو و همکاران، ۲۰۱۰).

وانگ<sup>۴</sup> در سال ۲۰۲۰ بیان کرد که پرستاران همیشه به نیازهای معنوی بیماران خود توجه دارند و این امر باعث می‌شود که نسبت به مفهوم معنویت حساسیت بیشتری داشته باشند و از سلامت معنوی خوبی برخوردار باشند.

مطالعه‌ای در سال ۲۰۱۹ نشان داد که ارتقای سلامت معنوی پرستاران نه تنها رضایتمندی آن‌ها از زندگی را بهبود می‌بخشد و فرسودگی شغلی را در آنها کاهش می‌دهد بلکه زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا در محیط بالینی، مراقبت بهتری برای بیمارانشان انجام دهند (هو و همکاران، ۲۰۱۹). سلامت معنوی پرستاران در ایران

در کشور ایران، پابندی به عقاید مذهبی در زندگی مردم قابل مشاهده است و برخورداری از مفاهیم معنوی از ویژگی‌های مردم به شمار می‌آید؛ بنابراین، در چنین جامعه‌ای که پایبند به ارزش‌های اخلاقی است دستیابی به چنین یافته‌ای دور از انتظار نیست.

پرستاران نقش مهمی در کمک به بیماران برای مقابله با پریشانی‌های روحی ایفا می‌کنند زیرا آن‌ها معمولاً حمایت معنوی و مراقبت از بیماران را در محیط‌های بالینی ارائه می‌دهند. با این حال، اکثر پرستاران نشان دادند که مقابله با چنین ناراحتی‌های روحی بیماران برای آن‌ها بسیار دشوار است (چیانگ و همکاران، ۲۰۱۶).

سلامت مذهبی، یکی از ابعاد سلامت معنوی است و به رضایت از ارتباط با خدا اشاره دارد (جلیلی و همکاران، ۲۰۱۹). در این مطالعه، میانگین نمره سلامت مذهبی حدود  $۳۷/۶۰$  به دست آمده است. عصاررودی و همکاران در سال ۱۳۹۰ نشان دادند که میانگین نمره سلامت مذهبی  $۴۹/۹$  بود.

باورهای مذهبی و داشتن ایمان به خدا، وجود معنا در زندگی، امیدواری به یاری خدا در شرایط مشکل‌زا، بهره‌مندی از حمایت‌های اجتماعی، معنوی و احساس تعلق داشتن به منبعی والا همه این

1. Yoon
2. Pedrão
3. Beresin
4. Wong

موارد روش‌هایی هستند که افراد با دارا بودن آنها می‌توانند در مواجهه با حوادث آسیب‌رسان و مشکلات شغلی، فشار کمتری را تحمل کرده و سلامت روان خود را در حد مطلوب حفظ نمایند. علاوه بر این، سلامت وجودی نشان‌دهنده‌ی ارتباط افراد با دیگران در محیط کار است (موسوی مقدم و همکاران، ۱۳۹۴). در این پژوهش میانگین نمره سلامت وجودی حدود ۳۷/۳۸ به دست آمده است. در مطالعه عصاررودی و همکاران در سال ۱۳۹۰ این میانگین حدود ۴۴/۳ به دست آمد.

این پژوهش نشان داد که به ازای یک واحد افزایش در میانگین سنی، میزان سلامت معنوی در پرستاران حدود ۰/۰۲ افزایش پیدا می‌کند. این یافته با نتایج مطالعه فراهانی‌نیا و همکاران همخوانی ندارد. وی در مطالعه خود هیچ ارتباط معناداری بین سلامت معنوی دانشجویان پرستاری و سن آنها پیدا نکرد.

مطالعه‌ای نشان داد؛ ۹۰ درصد از سالمندان ایالات متحده امریکا به‌منظور سازگاری با تنش‌ها به معنویت روی می‌آورند. به اعتقاد آنها معنویت و مذهب می‌تواند برای آنها نشاط و آسایش ایجاد نماید. این مطالعه نشان داد که به‌ازای یک واحد افزایش در سال انجام مطالعه، میزان سلامت معنوی در پرستاران حدود ۰/۰۸ کاهش می‌یابد. شاید یکی از دلایل این امر وجود مشکلات اقتصادی و افزایش نرخ تورم در سال‌های اخیر باشد.

علاوه بر این، میزان سلامت معنوی با استفاده از پرسش‌نامه ایرانی - اسلامی بیشتر بود. ابزارهای مختلفی به‌منظور سنجش سلامت معنوی طراحی شده است. از این ابزارها می‌تواند برای ارزیابی سلامت معنوی افراد، جمعیت عمومی و گروه‌های خاص، شناسایی نیازهای معنوی افراد و سنجش تأثیرات مداخلات انجام شده به‌منظور ارتقای سلامت معنوی استفاده کرد. با وجود این، هر کدام از این ابزارها اشکالاتی دارند؛ بنابراین، ضروری است که یک ابزار جامع و کامل به‌منظور سنجش سلامت معنوی طراحی شود.

یکی از محدودیت‌های این مطالعه، ناقص بودن داده‌های بعضی از مقالات پژوهشی مورد استفاده است. در این مطالعه برخی از متغیرهای جانبی مورد بررسی در برخی از مقالات گزارش نشده بود؛ بنابراین پیشنهاد می‌شود مطالعات پژوهشی آینده این اطلاعات را نیز در یافته‌های خود ذکر کنند تا در مطالعات مرور نظام‌مند مورد استفاده قرار گیرند و میزان سلامت معنوی که خود دارای ابعاد مختلفی مانند میزان سلامت وجودی و میزان سلامت مذهبی است به تفکیک بیان گردد.

## ۵. نتیجه‌گیری

سلامت معنوی در پرستاران ایرانی در حد مطلوبی بوده است. با وجود این، برنامه‌ریزی به‌منظور ارتقای سلامت جسمی، روحی و اجتماعی پرستاران باید در اولویت قرار گیرد.

## تضاد منافع

نویسندگان مقاله هیچ‌گونه تضاد منافی را گزارش نکرده‌اند.

## منابع

- آتش زاده شوریده، فروزان، عبدالجباری، مرتضی، کر مخانی، مرضیه، شگری خوبستانی، معصومه، پیشگوی، سیدامیرحسین (۱۳۹۵). رابطه‌ی بین سلامت معنوی پرستاران با رفتارهای مراقبتی آنان، پژوهش در دین و سلامت، ۳(۱)، ۱۰-۱۷.
- تقی زادگان زاده، محبوبه، شادفرد، زهرا، منتصری، محمدعلی، زاهدنیا، فجریه، کرمی، زهرا، پیشگیر، زهرا (۱۳۹۹). سلامت معنوی در پرستاران، اساتید و دانشجویان پرستاری دانشگاه علوم پزشکی جهرم. نشریه پرستاری ایران، ۳۳(۱۲۶)، ۱۶-۲۷.
- جعفری، عیسی، کمرزین، حمید، کردمیرزا، عزت‌الله، سیفی زاده، ولی (۱۳۹۴). نقش بهزیستی معنوی و راهبردهای مقابله با استرس در پیش‌بینی رضایت شغلی پرستاران. مجله بالینی پرستاری و مامایی، ۴(۱)، ۵۰-۵۸.
- عباسی، محمود، عزیزی، فریدون، شمسی گوشکی، احسان، ناصری راد، محسن، اکبری لاکه، مریم (۱۳۹۱)؛ تعریف مفهومی و عملیاتی سازی سلامت معنوی: یک مطالعه روش شناختی. اخلاق پزشکی، ۶(۲۰)، ۱۱-۴۴.
- عبدالملکی، میلاد، زارعی، امیر، کنعانی، بهاره، زارعی، سیروان (۱۳۹۹)؛ بررسی رابطه‌ی رضایت شغلی با سلامت معنوی در پرستاران شاغل در مراکز درمانی منتخب دانشگاه علوم پزشکی کردستان. نشریه اسلام و سلامت، ۵(۲)، ۵۰-۵۷.
- عزیزی، ف (۱۳۹۳). سلامت معنوی بعد جدید سلامت. تهران، انتشارات هوپا، ۱۰-۸۷.
- عصاررودی، عبدالقادر، جلیلود، محمدرضا، عودی، داوود، اکابری، آرش (۱۳۹۱). ارتباط سلامت معنوی و رضایت از زندگی در کارکنان پرستاری بیمارستان شهید هاشمی نژاد مشهد. مراقبت‌های نوین، ۹(۲)، ۱۵۶-۱۶۲.
- غلامعلی لواسانی، مسعود، کیوان زاده، محمد، ارجمند، ندا (۱۳۸۶). معنا، معنویت، استرس شغلی، تعهد سازمانی و رضایت شغلی در پرستاران شهر تهران. روانشناسی معاصر، ۳(۲)، ۶۱-۷۳.
- فاطمی، میر مسعود، نظری، رباب، صفوی، محبوبه، نائینی، محمد کاظم، سوادپور، محمدتقی (۱۳۹۰). ارتباط معنویت پرستاران بر میزان رضایت بیماران از مراقبت‌های پرستاری. اخلاق پزشکی، ۵(۱۷)، ۱۴۱-۱۵۹.
- فراهانی نیا، مرحمت، عباسی، مژگان، گیوری، اعظم، حقانی، حمید (۱۳۸۴). سلامت معنوی دانشجویان پرستاری و دیدگاه آن‌ها در مورد معنویت و مراقبت معنوی از بیماران. نشریه پرستاری ایران، ۱۸(۴۴)، ۷-۱۴.
- قلی‌پور خانمیری، ثریا، خدائی، شیرازی، مرجان، نظیری خدیجه (۱۳۹۷). بررسی ارتباط سلامت معنوی با رضایت شغلی پرستاران در مرکز آموزشی درمانی شهدای تبریز. اخلاق و تاریخ پزشکی، ۱۱(۱)، ۲۲۰-۲۳۰.
- معارف، مجید، اسدی، فرزانه (۱۳۹۶). عوامل دستیابی به سلامت معنوی از منظر قرآن و حدیث. بصیرت و تربیت اسلامی، ۱۴(۴۱)، ۹-۴۰.
- موسوی مقدم، سید رحمت‌الله، اسمعیل چگنی، مهری، اشرفی حافظ، اصغر (۱۳۹۴). بررسی رابطه‌ی سلامت معنوی و رضایت زناشویی و ویژگی‌های جمعیت‌شناختی (سن، مدت ازدواج و مدت اشتغال) در پرستاران بیمارستان نظام مافی شهرستان شوش. پژوهش در دین و سلامت، ۱(۴)، ۳۸-۴۴.
- نریمانی، محمد، پرزور، عطا‌دخت، عباسی، مسلم (۱۳۹۴). نقش بهزیستی معنوی و پایبندی مذهبی در پیش‌بینی



- رضامندی زناشویی پرستاران. مجله بالینی پرستاری و مامایی، ۴(۲)، ۱-۱۰.
- واشیان، عباس علی (۱۴۰۰)؛ نیمرخ شاخص‌های سلامت و مراقبت معنوی از منظر قرآن و احادیث. فصلنامه علمی- پژوهشی قرآن و طب، ۶(۱)، ۲۰-۳۱.
- Aghakhani, N, Akbari, M, Abbasi, M, Naderi, J, Cheraghi, R, Ayremloo, M, & Asgarlou, Z (2016). Evaluation of the spiritual health of cancer patients and their nurses in Iran. *Journal of Nursing and Midwifery Sciences*, 3(3), 34-39.
- Balducci, L. (2019). Geriatric oncology, spirituality, and palliative care. *Journal of pain and symptom management*, 57(1), 171-175.
- Blaber, M, Jone, J, & Willis, D. (2015). Spiritual care: which is the best assessment tool for palliative settings?. *International Journal of Palliative Nursing*, 21(9), 430-438.
- Boivin MJ, Kirby AL, Underwood LK, Silva H (1999). Spiritual wellbeing Scale. Trans: Hill PG, Hood RW. *Measures of Religiosity*. Birmingham, AL: Religious Education Press, 382-385.
- Chiang, Y. C, Lee, H C, Chu, T. L, Han, C. Y, & Hsiao, Y. C (2016). The impact of nurses' spiritual health on their attitudes toward spiritual care, professional commitment, and caring. *Nursing outlook*, 64(3), 215-224.
- Clark, P. A, Drain, M, & Malone, M. P (2003). Addressing patients' emotional and spiritual needs. *The Joint Commission Journal on Quality and Safety*, 29(12), 659-670.
- Gall, T L, Charbonneau, C, Clarke, N. H, Grant, K, Joseph, A, & Shouldice, L (2005). Understanding the nature and role of spirituality in relation to coping and health: A conceptual framework. *Canadian psychology/psychologie Canadienne*, 46(2), 88.
- Heidari, A, & Yoosefee, S (2016). The relationship between spiritual health and other dimensions of health: Presentation of a model. *Health, Spirituality and Medical Ethics*, 3(2), 38-41.
- Hsiao, Y. C, Chiang, H. Y, & Chien, L. Y (2010). An exploration of the status of spiritual health among nursing students in Taiwan. *Nurse education today*, 30(5), 386-392.
- Hu, Y, Jiao, M, & Li, F (2019). Effectiveness of spiritual care training to enhance spiritual health and spiritual care competency among oncology nurses. *BMC palliative care*, 18(1), 1-8.
- Jalali, A, Rahmati, M, Daštmozd, B, Salari, N, & Bazrafshan, M. R (2019). Relationship between spiritual health and clinical competency of nurses working in intensive care units. *Journal of Health Sciences & Surveillance System*, 7(4), 183-187.
- Karren KJ, Hafen BQ, Smith NL, Frandsen KJ (2006). Mind-body health: the effects of



- attitudes, emotions, and relationship. 3th Edition, Pearson: Sanfrancisco.
- Karren KJ, Hafen BQ, Smith NL, Frandsen KJ (2006). Mind-body health: the effects of attitudes, emotions, and relationship. 3th Edition, Pearson: Sanfrancisco.
- Mitton, C, Adair, C. E, McKenzie, E, Patten, S. B, & Perry, B. W (2007). Knowledge transfer and exchange: review and synthesis of the literature. *The Milbank Quarterly*, 85(4), 729-768.
- Moher, D, Liberati, A, Tetzlaff, J, Altman, D. G, & PRISMA Group\* (2009). Preferred reporting items for systematic reviews and meta-analyses: the PRISMA statement. *Annals of internal medicine*, 151(4), 264-269.
- Pedrao, R. D. B, & Beresin, R (2010). O enfermeiro frente à questão da espiritualidade. *Einstein (São Paulo)*, 8, 86-91.
- Radmehr, M, Roštami, S, Najafi, D, Dowlatkhah, H, Rastegarian, A, & Kalani, N (2016). investigating the convergence between spiritual health and work ethic of nurses working in hospitals affiliated to Jahrom University of medical sciences in 2015. *IIOAB Journal*, 7, 438-442.
- Rafiei, S, Kiaieie, M. Z, Sadeghi, P, & Rahmati, Z (2019). Role of spiritual health on job stress among nurses: a cross-sectional study in an educational hospitals of Qazvin city. *Hospital*, 18(1), 33-41.
- Ramezanzade Tabriz, E, Orooji, A, & Bikverdi, M (2017). Investigation clinical competence and its relationship with professional Ethics and spiritual health in nurses. *Health, Spirituality and Medical Ethics*, 4(1), 2-9.
- Soleimani, M. A, Sharif, S. P, Yaghoobzadeh, A, Sheikhi, M. R, Panarello, B & Win, M. T. M (2019). Spiritual well-being and moral distress among Iranian nurses. *Nursing ethics*, 26(4), 1101-1113.
- WONG, W. F, & LUK, A L (2020). A Randomized Control Study on the Effectiveness of Holistic Health Practice Program on a Group of Baccalaureate Nursing Students. *The Open Nursing Journal*, 14 (1).
- Yari, J. A, Siyasari, A, Shirani, N, Anbari, M, Sargolzaei, M. S, & Jafari, J (2018). Evaluation of the relationship between occupational stress, job satisfaction and spiritual well-being in nurses working in Razi Hospital in Saravan at 2017. *Prensa Medica Argentina*, 104(4).
- Yoon, M. O (2009). The spiritual well-being and the spiritual nursing care of nurses for cancer patients. *The Korean Journal of hospice and palliative care*, 12(2), 72-79.
- Zareipour, M, Rezaei, Z. M, Jafari, F, & Ghaderzadeh, S (2020). A study of the state of spiritual health and its relation to self-efficacy of nurses. *Medical Science*, 24(101), 407-14.

## رویکرد انتقادی به کاربرست طبقه‌بندی اخلاق هنجاری در تبیین نظریه اخلاقی قرآن کریم

سید مازیار حسینی<sup>۱</sup>: دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۶۸-۵۱  
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۰  
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۲/۲۵

### چکیده

نظریات اخلاق هنجاری در غرب بر اساس تقریری که از معیار صواب و خطا در احکام و گزاره‌های اخلاقی دارند، در سه شاخه‌ی غایت‌انگارانه (نتیجه‌گرا)، وظیفه‌گروانه و فضیلت‌محورانه دسته‌بندی شده‌اند. از رهگذر بررسی روشمند آیات، این نتیجه به دست می‌آید که نه تنها قرآن کریم طرح اخلاقی خود را به یکی از این سه دسته‌ی غایت (نتیجه)، وظیفه و فضیلت محدود نمی‌کند، بلکه در ضمن اهمیت به فاعل اخلاقی و تأکید بر رعایت قواعد و حدود اخلاقی، بر کنش‌ها و رفتارهای اخلاقی که نقشی بی‌بدیل در سعادت انسان دارند، توجه می‌دهد و آن‌ها را به شکل مستقل و منفک از یکدیگر مورد نظر قرار نمی‌دهد. طرح «ایمان» به عنوان مقوم ارزش‌های اخلاقی و وجود فضایی-هم چون تقوا- که تنها در اخلاق دینی قابل دفاع و توجیه هستند، نشان می‌دهد که کاربرست طبقه‌بندی «نتیجه/وظیفه/فضیلت» در تبیین و نظریه‌پردازی علم اخلاق اسلامی، آن‌چنان هم که به نظر می‌رسد، کارایی ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** اخلاق هنجاری، وظیفه‌گروی، غایت‌انگاری، فضیلت‌محوری.

## ۱. مقدمه

از قرن پنجم قبل از میلاد که سقراط (۳۹۹-۴۷۰ ق.م) به عنوان یکی از پیشگامان اخلاق یونانی در جریان ناسازگاری‌های آنتیان چهار سؤال اصلی خویش درباره‌ی فضایی همچون شجاعت و پارسایی مطرح کرد تا دوره‌ی افلاطون (۳۴۷-۴۳۰ ق.م) که پژوهش‌های سقراط گسترش کرد و افلاطون مطرح کرد که نفس آدمی دارای سه قوه است، موضوع علم اخلاق در تاریخ غرب، بحث از خصلت‌های خوب و بد انسان‌ها بود (پینکافس، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۵) البته عالمان اخلاق برای چگونگی تقویت خصلت‌های خود و زدودن خصلت‌های بد، باید و نبایدهایی را مطرح می‌کردند. با این حال، پیدایش علم جدید در خلال قرن هفدهم اعتقادات سنتی در زمینه دین و اخلاق و نسبت میان آن دو را سست کرد و پیشرفت علم هم‌زمان بود با امید به دست‌یابی به علم اخلاق، آن‌هم نه اخلاقی بر اساس مراجعه به دین و حیانی، بلکه اخلاقی صرفاً مبتنی بر عقل و اینکه انسان به مثابه معیاری برای فعل اخلاقی در نظر گرفته شود. شدت گرفتن جریان اومانیزم در دوره مدرن و کنار زدن دین از ساحت‌های مختلف زندگی موجب شد که به تدریج علم اخلاق به یکه‌تاز عرصه بایدها و نبایدها در غرب بدل شود و کم‌رنگ بودن ساحت «شریعت» به معنای خاص کلمه در مسیحیت، این امر را تشدید کرد.

این وضعیت به تدریج منجر شد به آن که مهم‌ترین وظیفه فلسفه اخلاق، بحث درباره‌ی «گزاره‌های باید و نباید» شود، نه پژوهشی درباره «فضیلت‌ها» و «خصلت‌های خوب و بد انسان». در نتیجه‌ی این تنزل، کم‌کم ساحت اخلاق به ساحت قانون اجتماعی فرو کاست و مسأله باید و نبایدها، صرفاً به عنوان ضوابطی دیده شد که افراد در تعامل با یکدیگر باید رعایت کنند تا جامعه از هم نپاشد (نک: سوزنچی، ۱۳۹۹، صص ۹-۳۱). بر اساس این نیاز و خاستگاه موجود در فضای مغرب زمین، علم اخلاق فربه‌تر از گذشته به عنوان یک رشته علمی در شاخه‌ی علوم انسانی به حیات خود ادامه داد. در طرف مقابل، مسلمانان در تاریخ اسلام، در حوزه‌ی تشخیص وظایف و تعیین بایدها و نبایدهای زندگی، با دو علم مواجه بوده‌اند: علم فقه و علم اخلاق که تفاوت این دو علم، تفاوتی موضوعی بوده است. فقه در درجه اول با رفتار و کنش انسان‌ها سروکار داشته و به تک‌تک وظایفی که آدمی در زندگی‌اش موظف به انجام آن‌ها است می‌پردازد (شهید اول، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۰) و علم اخلاق دغدغه خود را تثبیت یک سلسله خلق و خوها و زدودن برخی دیگر از خلق و خوها از وجود انسان می‌داند (نراقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵). در واقع، موضوع فقه «رفتار انسان» و موضوع اخلاق «خصلت‌های انسان» (به تعبیر قدما: ملکات نفسانی) بوده است؛ اما با توجه به پیوند شدید و تأثیر متقابل خصلت‌های انسان و رفتارهای وی، طبیعی است که این دو علم در بسیاری از زمینه‌ها با یکدیگر تداخل داشته‌اند.

به رغم این ارتباط دوسویه، موضوع اخلاق در سده‌های گذشته متون علمی اندیشمندان به دلایل متعدد مورد غفلت واقع شده است و مباحث اخلاقی به آن اندازه که به مسائل فقهی در اسلام پرداخته شده، مورد توجه قرار نگرفت، اما در عصر حاضر که پارادایم‌ها و الگوواره‌ها، یکی پس

از دیگری در تاریخ علم پیدا می‌شوند و بعضاً غلبه پیدا می‌کنند و همچنین با توجه به تفاوت‌های بنیادین مبانی علوم انسانی موجود با برخی از مبانی علوم اسلامی که در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم در دهه‌ی اخیر نمود یافته است، مسأله‌ی هویت‌یابی و کشف نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم، ضرورتی دوچندان یافته است.

در همین راستا، برخی از محققان تلاش نموده‌اند؛ که دیدگاه اخلاقی قرآن را در مقایسه با دیدگاه‌های اخلاق هنجاری در غرب، مورد واکاوی قرار دهند و نهایتاً نظریه‌ی قرآن را بر یکی از سه نظریه‌ی موجود تطبیق داده و آیاتی را که مؤید سایر نظریات هستند، تأویل کنند. ارزیابی این جایابی، میزان موفقیت پژوهشگران در دست‌یابی به نظریه‌پردازان اخلاق قرآنی را با تکیه بر این سه دیدگاه نشان خواهد داد. ضمن آنکه، معیارهای دیگری در قرآن برای «اخلاقی بودن» مورد توجه بوده که از منظر دیدگاه‌های اخلاق هنجاری مغفول مانده است. با در نظر گرفتن این معیارها، علم اخلاق تنها به «چگونه رفتار کردن» انسان محدود نمی‌شود؛ بلکه از منظر قرآن، خلقیات انسان، هویت او را شکل می‌دهند. انسان با خلق و خوهایی که پیدا می‌کند، حتی «چه بودنش» نیز تغییر می‌کند. از این رو، «اخلاق» تنها علم «چگونه بودن» نخواهد بود، بلکه علم «چه بودن» هم هست. انسان با خلق و خوی خود، واقعیتش ساخته شده و ماهیتش تغییر می‌کند و صورتش صورت دیگری می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۳، ص ۷۱۵).

## ۱-۱. اخلاق هنجاری

امروزه مباحث «اخلاق هنجاری» در کنار «فرا اخلاق» مهم‌ترین عناوین فلسفه‌ی اخلاق متداول را در برمی‌گیرند. فلسفه‌ی اخلاق گرچه به لحاظ تاریخی، متأخر از مباحث محتوایی اخلاق است، اما به لحاظ منطقی، مقدم بر آن است؛ چرا که در حقیقت فلسفه‌ی اخلاق، منطبق علم اخلاق است. اگر با دقت در فهرست مباحث ذیل عنوان فلسفه‌ی اخلاق تأمل شود به سهولت درمی‌یابیم که بدون داشتن موضعی مبتنی بر تأمل و دقت در باب مسائل فلسفه‌ی اخلاق، نمی‌توان علم اخلاقی معتبر و یکسره، عاری از تعارض و تهافت داشت.

## ۱-۲. موضوع اخلاق هنجاری

در اخلاق هنجاری یا دستوری، ملاک‌ها و مبانی کلی افعال اختیاری انسان از زاویه خوبی یا بدی بررسی می‌شود. از این رو، مهم‌ترین کارکرد اخلاق هنجاری، طرح نظریه برای تبیین مفاهیم اخلاقی است. در حقیقت، تمام مباحث اخلاقی که در مکاتب و ادیان مختلف برای دفاع از مبانی اخلاقی آن‌ها ارائه می‌شود، در گستره‌ی اخلاق هنجاری جای می‌گیرند (نک: محمدی، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۸). از سوی دیگر، برخی از محققان معتقدند که می‌توان اخلاق هنجاری را با علم اخلاق یکی دانست (نک: مجتبی مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۵).

البته برخی اخلاق هنجاری را دو بخش دانسته‌اند؛ بخش نخست: معیارهای کلی اخلاقی که در آن

خوب و بدهای کلی، ملاک کار درست و نادرست، رابطه خوبی و درستی و معیاری خوبی و بدی کارها مطرح می‌شود و در بخش دوم: از خوبی و بدی، درستی و نادرستی و اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن افعال خاص سخن می‌رود (نک: علی شیروانی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۵-۲۰). طبق این تعریف چنانچه بررسی ملاک کلی اخلاق را قابل بحث و تحقیق عقلی و فلسفی بدانیم، این بخش از اخلاق هنجاری به اضافه مباحث فرا اخلاق که درباره‌ی واقع‌نمایی جملات اخلاقی و کارکرد آن‌ها و تحلیل مفاهیم اخلاقی سخن می‌گوید، فلسفه‌ی اخلاق را تشکیل خواهند داد، اما چنانچه اخلاق هنجاری را به بیان ملاک کلی و مصادیق آن اختصاص دهیم و بررسی عقلی و فلسفی انتخاب ملاک را از این علم ندانیم، می‌توان علم اخلاق را مساوی اخلاق هنجاری دانست. در این صورت اگر بررسی عقلی و فلسفی انتخاب معیار را جزو فرا اخلاق به حساب آوریم، فلسفه‌ی اخلاق نیز مساوی فرا اخلاق خواهد بود (ر.ک: مجتبی مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۶).

در میان مباحث اصلی اخلاق هنجاری، بنیادی‌ترین و ارزشمندترین موضوع که حجم بالایی از مباحث مطرح در این بخش از فلسفه‌ی اخلاق را به خود اختصاص داده، بحث از معیار صواب و خطا در احکام اخلاقی است. بحث «معیار اخلاقی» در صدد یافتن پاسخ به این پرسش است که؛ خاستگاه و اساس ارزش‌های اخلاقی چیست؟ چرا عدالت، نیکو و ظلم بد است؟ این پرسش و نمونه‌هایی از این دست، زمینه‌ساز تأملات جدی محققان علم اخلاق در این باب شده و در نتیجه، به بستری مناسب برای ارائه‌ی دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی احکام اخلاقی و صواب و ناصواب بودنشان در سه جریان غایت‌انگارانه (پیامدگرایانه)، وظیفه‌گروانه و فضیلت‌محورانه، تبدیل گشته است. با وجود این اختلاف‌نظرها، اغلب متفکرین معاصر در زمینه اخلاق هنجاری، استقلال اخلاق از دین را مفروض می‌گیرند و تلاش می‌کنند نظامی اخلاقی مستقل از خدا و دین را بنیان نهند. این مکاتب، نوعی اخلاق سکولار را عرضه می‌کنند. در مقابل، قرآن کریم نظام اخلاقی خود را ضمن تأیید ادراکات عقلی، مبتنی بر آموزه‌های وحیانی بنا می‌نهد و با توجه به فطرت مشترک انسان‌ها، آن را فرازمانی و فرامکانی معرفی می‌کند. علاوه بر این، طرح قرآن برای تحول انسان محدود به انجام یک سلسله کنش‌های ظاهری و یا اتصاف به خلقیات پسندیده (منش) نیست؛ بلکه از نقطه‌ی «ایمان» و جهان‌بینی انسان آغاز شده و با معیار «تقوا» و دیگر فضایل اخلاقی که مختص به اخلاق دینی است، در بوت‌ه‌ی نقد قرار می‌گیرد.

## ۲. مکاتب اخلاق هنجاری

از نظر عمده فلاسفه اخلاق، وظیفه اصلی نظام اخلاقی، بیان تکالیف مردم در شرایط گوناگون و ارائه دستورالعمل برای رفتار در عرصه‌های مختلف زندگی است. بدین ترتیب، مهم‌ترین مسأله در نظام‌های اخلاقی، پاسخ به پرسش «چه باید کرد؟» خواهد بود. با قبول این نکته می‌شود از دو نظام کلی اخلاقی در جهان معاصر نام برد: نخست، آن نظام اخلاقی که بر نتیجه‌ی فعل تأکید می‌کند که مبتنی بر این دیدگاه، رفتاری اخلاقی است که نتایج مطلوبی در پی داشته باشد. نظام اخلاقی دوم

که به گونه‌ای رقیب نظام اخلاقی نخست نیز هست، به جای تأکید بر نتیجه فعل، به تکلیف شخص توجه می‌کند و بر اساس آن، به ارزیابی رفتار می‌پردازد. هر دو نظام اخلاقی می‌کوشند به این پرسش اساسی در عرصه رفتارها و انتخاب‌های اخلاقی پاسخ دهند که در شرایط خاص، کدام عمل راجح است؟ (اسلامی، ۱۳۸۷، صص ۱-۲۲).

بر پایه‌ی آنچه گفته شد، فیلسوفان مکتب اخلاق هنجاری را در دو دسته کلی؛ نظریه‌های غایت‌انگارانه (نتیجه‌گرا) و نظریه‌های وظیفه‌گرا جای داده‌اند. نظریه‌های غایت‌انگارانه (نتیجه‌گرا)، بازشناسی «باید»ها و «نباید»ها و «خوب»ها و «بد»ها را با توجه به نتیجه کار تعیین می‌کنند. نظریه‌های وظیفه‌گرایانه تأکید دارند که ویژگی‌های خود عمل، قطع نظر از میزان خیریت که در پی دارد می‌تواند آن عمل را صواب و چه بسا لازم گرداند برای مثال؛ وفای به عهد کاری عادلانه است، خداوند به آن فرمان داده است و حکومت نیز به آن امر کرده است. بر اساس نظریه وظیفه‌گرا هریک از این ویژگی‌ها می‌تواند وفای به عهد را خوب و لازم گرداند، هر چند خیریت بر آن مترتب نشود. برخلاف آن، صاحب نظریه‌ی غایت‌انگار، تنها ویژگی مؤثر در صواب و ناصواب بودن عمل را میزان خیریت که به آن منتهی می‌شود، می‌داند.

در برابر این دو نظام - که هریک به گونه‌ای متوجه «رفتار» و «کنش» هستند - برخی معتقدند که وظیفه‌ی اصلی اخلاق و نظام اخلاقی، به دست دادن معیاری عام برای رفتارها نیست؛ بلکه پاسخ به این پرسش اساسی است که «انسان باید چگونه زندگی کند و چگونه باشد؟»؛ به تعبیر دیگر، مسأله اصلی اخلاق، «منش» فرد است و نه «کنش» او. اگر منش کسی درست باشد، کنش او نیز به‌طور طبیعی صحیح خواهد بود. اهمیت تاریخی این دیدگاه، به حدی است که آشکارا آن را از دیدگاه‌های هنجاری دیگر در معیار صواب و خطای اخلاقی و نظام‌های گوناگون مبتنی بر آن متمایز می‌سازد. اگر سابقه‌ی نظریه‌هایی همچون «وظیفه‌گرایی کانتی» یا «سودگرایی» از دو قرن تجاوز نمی‌کند؛ اما در مقابل، سابقه‌ی نظریه‌ی «فضیلت»، به قدمت علم اخلاق است؛ بنابراین، گرچه این نوع نگاه به اخلاق، ریشه‌ای کهن دارد اما بعد از جنگ جهانی دوم، مجدداً احیا گشت. خانم آنسکوم در سال ۱۹۵۸ با نگارش کتاب «فلسفه اخلاق معاصر» این بحث کهن را دوباره مطرح ساخت که چگونه باید زیست و وظیفه اصلی اخلاق چیست؟

اشکال اصلی آنسکوم بر نظریه‌های رایج آن بود که غالب این نظریه‌ها، به جای تأکید بر فاعل فعل اخلاقی بر خود فعل متمرکز شده‌اند و به انسان به‌مثابه ماشینی برنامه‌ریزی شده می‌نگرند. از این منظر، تفاوتی میان نظریه تکلیف‌گرای «کانت» و نظریه نتیجه‌مدار «میل» وجود ندارد؛ زیرا هر دو به جای توجه به انسان، گویی باشخصیت بی‌چهره‌ای مواجه هستند که عاطفه ندارد و تنها باید بر اساس معیاری معین، افعال خاصی را صورت دهد (اسلامی، ۱۳۸۷، ش، صص ۱-۲۲).

با توجه به احیای جدید اخلاق فضیلت‌مدار، اگر دوباره به مسأله «بررسی معیار صواب و خطا در احکام و اعمال اخلاقی» دقت کنیم، متوجه خواهیم شد که می‌توان این معیارها را از منظر دیگر نیز، دسته‌بندی کرد. مطابق با این نگاه، معیارهای صواب و خطای اخلاقی به دو دسته‌ی کلی تقسیم

می‌شوند:

دسته‌ی اول: معیارهایی که تنها به فعل انجام‌شده توجه می‌کنند و از آن برمی‌خیزند. این معیارها می‌گویند: هرگاه فعلی دارای شرایط ویژه‌ای باشد، اخلاقی است؛ اما در اینکه این شرایط چیست، دو دسته شده‌اند: نتیجه‌گرایان - وظیفه‌گرایان

الف) نتیجه‌گرایان: این عده بر این باورند: هر فعلی یا رفتاری که با انجام آن «بیشترین غلبه‌ی خیر یا سود ممکن بر شر» حاصل می‌شود اخلاقی است؛ یعنی صواب است و در غیر این صورت، خطا و غیراخلاقی است.

ب) وظیفه‌گرایان: نیز معتقدند: تنها فعلی که فقط به خاطر وظیفه بودن انجام گیرد اخلاقی و صواب است؛ یعنی معیار صواب بودن عمل «وظیفه یا الزام» بودن آن است. البته وظیفه‌گرایان، در منشأ و مرجع تعیین وظیفه با یکدیگر اختلاف دارند؛ گروهی مرجع تعیین وظیفه را اراده یا امر الهی می‌دانند و برخی دیگر به پیروی از «کانت»، منشأ تعیین وظیفه را «امر مطلق» می‌دانند.

دسته‌ی دوم: معیارهایی که بیشتر به فاعل فعل و ویژگی‌های شخصیتی و منشی او توجه دارند. اگرچه خود فعل در این حالت مورد توجه است، اما این دیدگاه، احکام ناظر به فضیلت مربوط به افعال را ثانوی و مبتنی بر احکام ناظر به فضیلت مربوط به فاعل‌ها و انگیزه‌ها یا ویژگی‌های آن‌ها می‌انگارد. از این رو، اگر فاعل در انجام فعلش دارای انگیزه‌ی شایسته بوده و عملش صرفاً به خاطر ارزش و فضیلت بودن آن صورت گرفته باشد، آن عمل، فضیلت‌مندانه بوده و اخلاقی است و گرنه غیراخلاقی و ناصواب است. به کسانی که به این معیار در صواب و خطا بودن اعمال و گزاره‌های اخلاقی باور دارند «فضیلت‌محور» یا طرفداران «اخلاق فضیلت» می‌گویند. اینان همواره به جای آنکه به دنبال تحصیل سود بیشتر باشند یا امر ونهی کنند آدمیان را تشویق و ترغیب می‌کنند تا ملکات شایسته و فضایل را در خود پرورش دهند و رذایل را از خود دور سازند. احکام اساسی در باور فضیلت‌محوران اغلب به این صورت‌ها بیان می‌شوند؛ مثلاً: «نیک‌خواهی انگیزه‌ی خوبی است»؛ «شجاعت، فضیلت است»؛ «از نظر اخلاقی، انسان خوب با همه مهربان است».

علاوه بر آنچه بیان شد، نظریه‌های اخلاق هنجاری را می‌توان به اعتباری دیگر، به دو دسته‌ی اصلی تقسیم کرد:

۱. تحویل‌گرایان؛

۲. تحویل‌ناگرایان.

این تقسیم به کلی از تقسیم مهم دیگری بیگانه است که در اخلاق هنجاری وجود دارد و پیش‌تر ذکر شد. تقسیم قبلی بر اساس «ملاک صواب و خطا در احکام اخلاقی» صورت گرفته بود، اما این دسته‌بندی بر اساس ملاک دیگری است که کاملاً با معیار پیشین متفاوت است. ملاک این تقسیم، فرو‌کاهش یا تحویل‌گزاره‌ها و احکام اخلاقی به یک یا چند اصل محدود و بدیهی و عدم تحویل آن است:

۱. تحویل‌گرایان کسانی هستند؛ که سعی دارند همه‌ی احکام اخلاقی را به یک یا چند اصل



محدود و به گمان خویش، بدیهی فرو کاهش دهند و این اصل واحد یا اصول محدود را زیربنای نظام اخلاقی خویش قرار دهند.

بر اساس این دیدگاه، همه‌ی نظریات هنجاری، همچون «غایت‌گرایی» و «وظیفه‌گرایی» با اقسامشان و «فضیلت‌محوری» در صورتی که همه‌ی فضایل را به یک یا چند فضیلت محدود و بدیهی تحویل ببرند، مانند نظریه‌های فضیلت‌محور یونانی و مسیحی، همگی «تحویل‌گرا» خوانده می‌شوند.

۲. تحویل‌ناگرایان گروهی از محققان علم اخلاق هستند که فرو کاهش احکام اخلاقی را به چند اصل محدود و بدیهی درست نمی‌دانند. اینان بر این باورند؛ که احکام اخلاقی و تعارضات بین آن‌ها بسی سخت‌تر از این است که بتوان با یک یا چند اصل محدود، همه‌ی آن‌ها را به صورتی مطلوب و موجه حل کرد. ناگفته نماند که این افراد، اصول کلی و بنیادین اخلاق را انکار نمی‌کنند، بلکه اغلب آن‌ها را می‌پذیرند و لازم می‌شمارند، اما می‌گویند: این اصول به‌تنهایی برای حل معضلات اخلاقی کافی نیستند. این دیدگاه در نظریه‌های اخلاقی به «ضد نظریه‌گروی» مشهور است و اغلب طرفداران این نظریه افرادی «جزئی‌گرا» هستند (بینکافس، ۱۳۸۲، ش، صص ۱۸-۲۰).

۲. تبیین «پیامدنگر» از اخلاق قرآنی؛ با تکیه بر نقش «کنش»:

همان‌طور که در مقدمه بیان شد، در دهه‌های اخیر و در پی تحقیقات انجام‌شده پیرامون نظریات اخلاقی در غرب، اندیشمندان مسلمان با هدف تطبیق، تصحیح و یا تکمیل نظامات اخلاقی، در صدد پی‌جویی مؤلفه‌های بنیادین نظریات رقیب در نصوص دینی و سنت فکری عالمان اسلامی برآمدند؛ بنابراین، با در نظر گرفتن الگوی رایج در نظام اخلاقی غرب، تلاش کردند به جایابی اندیشه‌ی اخلاقی قرآن در بین این سه دیدگاه پردازند.

نخستین دیدگاه پیرامون نظریه‌ی اخلاقی قرآن کریم، تبیین غایت‌نگر از نظام اخلاقی قرآن است. انسان از دیدگاه قرآن تنها با نزدیک شدن به خداوند، آرامش می‌گیرد و همه‌ی تلاش او تنها با توجه به این هدف معنا می‌یابد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶/۸۴) بنابراین، مصدر و منشأ ارزش‌های اخلاقی در دیدگاه قرآن قرب الهی است که با تعبیرهای گوناگونی مانند «فلاح»، «فوز»، «نجات» و «هدایت» بدان اشاره شده است (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ش، ج ۱، ص ۳۵۳۰).

به عبارت دیگر، در متون دینی (اعم از آیات و روایات) در مقام تشویق و دعوت به انجام کارهای خیر، بر این نکته تأکید شده است که این کارها سعادت، آسایش، اطمینان، فلاح، فوز و مانند آن را نتیجه می‌دهد. یعنی دلیل اینکه این کارها «بایسته» است و انسان باید به انجام آن‌ها اهتمام ورزد آن است که موجب سعادت او می‌گردد و این همان دیدگاه «غایت‌انگاری» است. انسان به‌عنوان موجودی مختار و آگاه در افعال خود غایتمند است و هر کاری را به هدفی و برای برآوردن غرضی انجام می‌دهد. این دیدگاه با توجه به آیات قرآن کریم بیان می‌دارد که غایت‌نهایی و مطلوب بالذات انسان در کارهای اخلاقی خویش سعادت، فوز و فلاح‌نهایی است که اشاره به برخورداری او از بالاترین سرورها و ابتهاج‌ها به لحاظ کمی و کیفی دارد. به بیان دیگر، اگر قرآن کریم به تقوا

دعوت می‌کند، برای آن است که موجب فلاح و رستگاری انسان می‌شود. «وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۳/۲۰۰) و نیز اگر از مؤمنان می‌خواهند که فراوان خدا را یاد کنند، به این دلیل است که موجب فلاح ایشان می‌گردد. «وَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (جمعه: ۶۲/۱۰) یاد کرد جهنم و بهشت و تأکید بر نعمات بهشتی و عذاب‌های دوزخی که در انتظار خویبان و بدان است، همه از این حقیقت حکایت دارد که دیدگاه اخلاقی قرآن کریم، دیدگاهی غایت‌انگارانه است تا بدان جا که گاه از تعابیر تجارت و خرید و فروش نیز در متون دینی استفاده شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (صف: ۶۱/۱۲)؛ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ» (توبه: ۹/۱۱۱).

به بیانی دیگر، ارزش یک فعل اخلاقی به آن است که بتواند انسان را به غایت اخلاق که در آن مکتب اخلاقی تعیین شده است، برساند. عالی‌ترین مرحله تعالی انسان که در آیات قرآن کریم ترسیم شده، «قرب الی الله» است. در آخرت برای نیکوکاران غایتی که ارزشمندتر از به‌دست آوردن نعیم بهشت می‌تواند باشد، رسیدن به «رضوان» الهی است (توبه: ۹/۷۲) و اوج سعادت انسان در قیامت، در کلامی از خداوند بازتاب یافته، آنجا که فرمود: «ای نفس آرامش یافته، به‌سوی پروردگارت بازگرد که تو از او خشنودی و او از تو راضی است...» (فجر: ۸۹/۲۷-۲۸). بر همین اساس، هر فعلی که در رساندن انسان به قرب الهی، ظرفیت و توان بیشتری داشته باشد، آن فعل «اخلاقی» تر است. با توجه به آنچه بیان شد، باورمندان به اندیشه‌ی غایت‌گروی قرآن کریم، تلاش می‌کنند آن دسته از ادله یا گزاره‌های قرآنی را که به نحوی بر وظیفه‌گرایی اشعار دارد و آن را توجیه و یا تبیین می‌کنند، به تأویل غایت‌گروی ببرند.

ناگفته نماند که ارزش افعال اخلاقی در این نظریه، یکسان نبوده و افعال اخلاقی، دارای غایاتی متفاوت با مراتبی غیرهمسان هستند. غایت افعال اخلاقی، گستره‌ی وسیعی از هراس از دوزخ تا شوق دستیابی به بهشت و لقاءالله (وصال محبوب) دارد و همه‌ی این‌ها در حقیقت در گستره‌ی پهناور غایت قرار می‌گیرند. با توجه به آنچه بیان شد، دیدگاه نخست معتقد است که نظام اخلاقی قرآن کریم، دیدگاهی غایت‌گرایانه است و آیات فراوانی بر این مطلب دلالت دارد.

## ۲-۱. نقش «کنش» در سعادت‌مندی انسان

ارزش‌گذاری کنش‌های اخلاقی بر پایه‌ی پیامد اخروی آن، نکته‌ی دیگری است که نگرش قرآن به «فعل اخلاقی»- و نظریات مبین آن (پیامدنگر/وظیفه‌نگر) را تقویت می‌کند. در واقع، حیات اخروی انسان در آیات، چیزی جز امتداد همین افعال و اعمال او در دنیا نیست.

از دیدگاه قرآن کریم، سعادت انسان در آخرت از شیوه‌ی زیست او در حیات دنیا تفکیک نمی‌شود و آنچه در حیات پس از مرگ، سعادت و یا شقاوت انگاشته می‌شود در واقع، امتداد اعمال انسان در همین زندگانی دنیا است. به بیان دیگر، زندگی دنیا از نظر قرآن تنها آزمایشی برای زندگی آخرت است و از همین‌روی غایت اصلی از اعمال دنیا را باید در دستاوردهای اخروی جست‌وجو کرد. در

آیات قرآنی، حیات دنیا با تعبیراتی چون «متاع غرور» (آل عمران: ۳/۱۸۵) - لهو و لعب (انعام: ۶/۳۲) وصف شده و با تأکید بر این تفکر که دنیا تنها جایگاهی برای آزمایش است (کهف: ۷/۱۸)، روی کردن به دنیا سرزنش شده است (بقره: ۲/۲۱۲). قرآن کریم به آنان که زندگانی دنیا را بر آخرت برمی‌گزینند، عذاب اخروی هشدار داده (نازعات: ۷۹/۳۷-۳۹) و قارون را به عنوان نماد این گروه از آخرت فروشان به زیورهای دنیا، معرفی نموده است (قصص: ۲۸/۷۹، ...). در قرآن کریم نعمت‌های دنیوی در برابر نعم اخروی ناچیز دانسته شده (توبه: ۹/۳۸؛ نساء: ۴/۷۷) و سرای آخرت حیات جاودان شمرده شده است (عنکبوت: ۲۹/۶۴).

بیان این نکته ضروری است که قرآن کریم مؤمنان را به ترک دنیا فرخوانده و رهبانیت را شیوه‌ای صحیح در برخورد با نعم دنیا معرفی نمی‌کند (حدید: ۵۷/۲۷). در دعایی کوتاه که قرآن به مؤمنان آموخته است، اهل ایمان از خداوند می‌خواهند تا به آنان هم در دنیا و هم در آخرت، حسنه (= نیکویی) عطا کند (بقره: ۲/۲۰۱)؛ حتی ثواب و عقاب الهی نیز منحصر به جهان واپسین نیست بلکه به قدری اندک در همین سرای دنیا نیز پاداش و سزا داده می‌شود (آل عمران: ۳/۱۴۸؛ رعد: ۱۳/۳۴). با توجه به این آیات، از یک سو باید پذیرفت که سعادت و شقاوت بزرگ و ابدی و اصلی همانا در آخرت است، اما از دیگر سو، زندگی دنیا نیز در فرهنگ قرآنی از اهمیتی برخوردار است و سعادت و شقاوت در آن نیز راه دارد. تعبیر قرآنی «حَسْرَةُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (حج: ۲۲/۱۱)، خبر از خسران و زیانی بزرگ در هر دو جهان می‌دهد.

از آنجاکه دنیا برای آزمایش و امتحان انسان است، بر پایه‌ی آموزه‌های قرآن سختی‌ها و مصیبت‌هایی که بر انسان وارد می‌آید، چیزی جز آزمون الهی نیست و نباید «بدبختی» تلقی گردد، چنانکه گشایش‌ها و بی‌نیازی‌ها نیز نمی‌تواند به مفهوم «سعادت» انگاشته شود. در آیه‌ای از سوره‌ی انبیاء سخن از آزمایش انسان‌ها گاه به شر (مصیبت‌ها) و گاه به خیر (نعمت‌ها) به میان آمده است (انبیاء: ۲۱/۳۵) و در آیه‌ای دیگر در توضیح آزمایش به مصائب چنین آمده که؛ خداوند انسان را به مصیبت‌هایی از قبیل ناامنی، گرسنگی، تلف شدن اموال و مرگ نزدیکان می‌آزماید (بقره: ۲/۱۵۵). پیامبران که برگزیده‌ی بشریت هستند و قرآن آنان را در زندگی دنیا نیز همچون آخرت به سعادت می‌شناسد، در زندگانی دنیا به سخت‌ترین ابتلائات تن داده‌اند، چنانکه در قرآن داستان‌هایی در شرح آزمایش‌های حضرت ابراهیم (ع) و حضرت ایوب (ع) آمده است (بقره: ۲/۱۲۴، ...). انسان «نگون‌بخت» در زندگانی دنیا، آن کسی است که همواره بر آنچه از کف داده، یا به دست نیآورده است، افسوس خورد (حدید: ۵۷/۲۳) و چون سختی و مصیبتی بر او وارد شود، ناشکیبا گردد و دچار ناامیدی شود (هود: ۱۱/۹؛ اسراء: ۱۷/۸۳؛ معارج: ۷۰/۲۰)، یا آن را خواری و خفتی از سوی خداوند انگارد (فجر: ۸۹/۱۶).

از دیدگاه قرآن کریم، سعادت در آخرت همانا روسفید بیرون آمدن از آزمون دنیا و برخورداری از نعم جاودان اخروی است و در نقطه‌ی مقابل، «شقاوت» همانا سیه روی شدن از آزمایش دنیوی و سزاوار عذاب اخروی گشتن است. به تعبیر قرآن کریم، در روز قیامت مردم به دو گروه تقسیم



می‌شوند: گروهی اهل شقاوت و گروهی اهل سعادت خواهند بود. نگویند بختان در آتش جاودان جهنم سزا خواهند دید و سعادت‌مندان در نعیم بهشت به پاداش کردار خود خواهند رسید (هود: ۱۰۵/۱۱). آنچه در فرهنگ قرآنی برای باز نمودن مفهوم نیک‌بختی بیش از هر تعبیری به کار رفته، تعبیرهای «فلاح» و «فوز» برای سعادت‌مندی اخروی است (نک: اعوانی، پاکتچی، ۱۳۹۹ ش، ج ۷، مدخل اخلاق) بر همین اساس می‌توان نتیجه گرفت که کار بست مفاهیم «سعادت» (هود: ۱۰۵/۱۱-۱۰۸)، «فلاح» (آل عمران: ۳۰/۳؛ حج: ۷۷/۲۲؛ مؤمنون: ۱/۲۳؛ جمعه: ۱۰/۶۲ و...) و «فوز» (نساء: ۱۳/۴-۱۴؛ مائده: ۱۱۹/۵؛ أنعام: ۱۶/۶ و...) در قرآن کریم اشاره به مطلوب اصلی و ارزش ذاتی دارد. قرآن غایت کارهای نیک را سعادت، فلاح و فوز می‌داند و برای این امور غایت دیگری ذکر نمی‌کند (ر.ک: مجتبی مصباح، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۶۶)

نکته‌ی مهمی که نباید نادیده گرفته شود آن است که مراد از «غایت» یا نتیجه در نظریه‌ی غایت‌انگارانه، غایت خارجی، غیر اخلاقی یا بیرون اخلاقی است؛ یعنی در خارج اخلاق و احکام اخلاقی چیزی به نام «غایت» وجود دارد که گزاره‌های اخلاقی اگر به آن منتهی شوند، صواب بوده و گرنه خطا هستند. از این رو، غایت به معنای عام آن مورد نظر نیست تا اشکال شود که هر فعلی غایتی دارد. تنها تفاوت در این است که برخی از افعال، غایتی درونی دارند و برخی دیگر دارای غایتی خارج از خود هستند. بر همین اساس، وظیفه‌گروان نیز با این تعبیر، غایت‌انگارند و غایت ایشان همان، عمل به وظیفه است. با توجه به نکته‌ی مزبور، غایت‌انگاری به معنای اخیر مورد نظر نیست. شاید به دلیل همین نکته بوده که برخی برآمده‌اند تا میان «غایت» و «نتیجه» فرق بگذارند، غایت را معنایی عام بر شمرده‌اند که در همه‌ی این اقسام یافت می‌شود، اما نتیجه، معنای خاصی دارد و عبارت از سود یا خیر است که ورای فعل اخلاقی موجود است (ر.ک: ادموند پینکافس، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۶).

## ۲-۲. ارزیابی پیامدنگری به اخلاق قرآنی

قرار گرفتن در دسته‌بندی سه‌گانه (غایت/وظیفه/فضیلت) و پذیرش یکی از این سه دیدگاه، مستلزم ردّ دو نظریه رقیب خواهد بود. از این رو، کسانی که مدعی نتیجه (غایت‌گرو) و یا فضیلت محوری اخلاق در قرآن کریم باشند، ضمن تلاش برای اثبات اندیشه‌ی خود، ناگزیرند آیاتی را که بر نظریات رقیب دلالت دارد به تأویل ببرند. با توجه به این نکته و تأکید دیدگاه نتیجه‌گرا بر موضوع «کنش» و رفتار انسان، آیا قرآن کریم شخصیت و «منش» فاعل اخلاقی را بر «کنش» و رفتار او مقدم می‌داند؟ اهتمام اصلی و اساسی قرآن بر رشد شخصیت فاعل است یا کنش‌های او؟

در قرآن از شخصیت و ملکات انسان با نام‌های مختلفی یاد شده است. قرآن از روح انسان که محل استقرار ملکات است، با تعابیر مختلفی مانند قلب، صدر، فؤاد و نفس یاد می‌کند. به احتمال زیاد هریک از این واژه‌ها از لطافت معنایی خاصی برخوردارند و تفاوت‌هایی لطیف و دقیق در کار بست و معنا دارند، اما در بحث ما چندان تفاوتی ایجاد نمی‌کند و همه این واژگان را دلالت‌کننده بر امری

درونی می‌دانیم که در زبان اخلاق فضیلت به شخصیت و ملکات فاعل تعبیر می‌شود. از نگاه آیات قرآنی، رفتارها هم برخاسته از قلب و شخصیت هستند و هم مؤثر بر آن هستند. برخی آیات، رفتارهای انسانی را منسوب به قلب و شخصیت آدمی کرده‌اند؛ به گونه‌ای که عامل اصلی در بروز و ظهور رفتارها قلب او دانسته شده است. قلب آدمی با توجه به این دسته آیات، خاستگاه اصلی رفتار ما و اخلاقی کردن آن‌ها به نحوی پیش‌گیری از رفتار غیر اخلاقی و پرداختن به ریشه این گونه رفتارهاست. آیاتی نظیر «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ قَرَّبُكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴/۱۷)؛ در تفسیر «شاکله» حداقل سه معنا ذکر شده است؛ برخی به نیت، خلق و خو تفسیر کرده‌اند که مرتبط با درون آدمی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۸۹). برخی دیگر به طبیعت و یا طینت تفسیر کرده‌اند که در بیشتر موارد در اختیار آدمی نیست (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳). دسته سومی نیز هستند که «شاکله» را به اعتبار «أَهْدَىٰ سَبِيلًا» به معنای روش و مذهب گرفته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳).  
آیه طبق معنای دوم و سوم ارتباطی با بحث نخواهد داشت، اما اگر آن را به «خُلِقَ» تفسیر کنیم، مرتبط با بحث خواهد بود. طبق این معنا، رفتار انسان نتیجه‌ی شاکله‌ی او است و آنچه اخلاق باید به دنبال اصلاح آن باشد، شاکله و منش فرد است، نه رفتار او. این آیه - به صراحت - اعمال انسان را متأثر از شاکله‌ی او بیان می‌کند. آیات بعدی آیاتی هستند که به صورت موردی و مصداقی، رفتار و اعمالی را به قلب و روح منتسب می‌کنند. آیه‌ی دیگری می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُغْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَىٰ» (حجرات: ۳/۴۹)؛ برخی در مقابل پیامبر اکرم (ص) با صدای بلند و با حالتی بی‌ادبانه سخن می‌گفتند، قرآن کریم در آیات قبل، از این گونه سخن راندن با پیامبر (ص) نهی کرده و در ادامه، خاضعانه و مؤدبانه با پیامبر سخن گفتن را ناشی از قلب متقی بیان می‌کند. در آیه‌ی دیگری می‌خوانیم که «إِنْ أَتَيْتَنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» (احزاب: ۳۲/۳۳)؛ خطاب این آیه با زنان پیامبر (ص) است که به آن‌ها امر می‌کند: «با ناز و کرمشده سخن نگویند؛ زیرا کسی که قلب بیمار دارد، در شما طمع خواهد کرد». قلب بیمار موجب طمع در زنان نامحرم شده و ممکن است به اعمال غیر عقیفانه منجر شود. در این آیه، یک عارضه درونی علت رفتاری خاص (طمع نابجا) در موقعیت خاص (شنیدن سخنان با کرمشده زنان) بیان شده است.

دسته دوم از آیات، رفتار و کنش‌ها را عوامل تغییر درون و قلب معرفی می‌کنند. تحذیر و تبشیرهایی که در این آیات در نسبت رفتار با قلب داده شده است، نشان‌گر این مطلب است که اصلاح قلب و شخصیت، امری مهم و اساسی است که از مسیر تغییر رفتار می‌گذرد. در این نگرش، رفتار انسان به مثابه ابزاری است که انسان به واسطه آن می‌بایست و یا می‌تواند به تغییر درون خویش دست بزند. این آیات نیز به صورت مصداقی، افعالی خاص را موجب دگرگونی قلب دانسته‌اند، اما از مجموع آن‌ها می‌توان برداشت کرد که مصادیق مذکور خصوصیت نداشته و همه حکایت از این قضیه کلی دارند که رفتارها موجب تغییر قلب و روح می‌شوند. برای نمونه، خداوند در آیه شریفه



«وَلْيَتَلِيَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلْيَمَّحِصْ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران: ۱۵۴/۳) به طرح شبهه‌ی منافقان و افراد سست ایمان و در ادامه، پاسخ به آنان می‌پردازد. بر اساس این آیه، شکست ظاهری در جنگ و به‌طور کلی، در عموم آزمایش‌های الهی به هدف آشکار شدن باطن افراد و خالص‌سازی قلوب آن‌ها انجام می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۵۰).

برخی چون منافقان در رویارویی با امتحان الهی ایجاد شبهه می‌کنند و با این واکنش و رفتار خود، باطن خویش را آشکار می‌سازند. مؤمنان با رفتار مؤمنانه - اعم از قتال و توبه - زمینه‌ی تطهیر و پاک‌سازی قلب خود را فراهم می‌کنند. با توجه به این نکته روشن شد که اصل در نگاه قرآن، باطن و قلب آدمی است که گاه رفتار او پرده از باطن وی برمی‌دارد و گاه رفتار، موجب تغییر و تحول باطن می‌شود. قلب به‌عنوان بخشی مهم از وجود انسان، هدف آزمایش و تمحیص قرار گرفته است. در آیه‌ای دیگر، خداوند متعال می‌فرماید: «فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَانَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً» (مائده: ۱۳/۵).

در آیات قبل، قرآن به پیمان خداوند با بنی اسرائیل اشاره کرده است و در این آیه، پیمان‌شکنی آن‌ها را گزارش می‌کند. در آیه موردنظر، به دو پیامد مهم رفتار بنی اسرائیل (پیمان‌شکنی) اشاره شده است؛ دوری از رحمت الهی و قساوت قلب در این آیه نیز تأثیر رفتار بر قلب بیان شده است. همچنین در آیه شریفه «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۸/۲۶ - ۸۹) سعادت اخروی در گروی صحت قلب بیان شده است و امر دیگری، هم‌عرض آن بیان نشده است و از اطلاقی آن می‌توان به معیار بودن قلب سلیم پی برد. علاوه بر این، در آیه «وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (احزاب: ۵/۳۳)؛ قرآن از یک سنت جاهلی نهی کرده و بیان می‌دارد که فرزندخوانده، فرزند حقیقی فرد نمی‌شود و احکام فرزند حقیقی برای آن جاری نمی‌شود. در ابتدای این آیه آمده است که فرزندخوانده را منسوب به خود صدا نکنید و در ادامه، بیان می‌فرماید: اگر به اشتباه و عادت طبق سنت جاهلی عمل کردید، اشکالی ندارد و آنچه باید نسبت به آن پاسخ‌گو باشید، آن چیزی است که از روی قصد و غرض سوء بوده است. در این آیه افعالی که عمد قلبی در آن است، مورد محاسبه قرار می‌گیرند. آیه نشان می‌دهد فعل به‌تنهایی ارزشی ندارد، بلکه با توجه به عقبه و پیشینه‌ی آن ارزش‌گذاری می‌شود. این آیه و آیه ۲۲۵ سوره بقره، نسبت به آیات دیگر صراحت بیشتری در ملاک بودن قلب و روح در ارزش‌گذاری الهی دارند (نک: سید محمدباقر میرصانع، ۱۳۹۸، صص ۲۵-۵۷).

بر اساس آیاتی که بیان شد، میان ظاهر و باطن و همچنین میان روح و عمل انسان، رابطه‌ای دوسویه وجود دارد که نمی‌توان هیچ یک را انکار کرد. این رابطه‌ی دوسویه بیانگر از تأثیر و تأثر متقابل این دو بعد در وجود آدمی است، اما جهت اهمیت هر یک متفاوت از دیگری است؛ قلب و درون انسان دارای اهمیت است از آن‌رو که شامل حقیقت انسان، انگیزه‌ها، نیت‌ها و تمام اموری است که از انسان سر می‌زند. همچنین، رفتار و کنش انسان نیز دارای اهمیت است به این دلیل که مهم‌ترین نشانه برای شناخت قلب و مهم‌ترین ابزار برای تغییر آن به شمار می‌آید.

### ۳. تبیین «فضیلت نگر» از اخلاق قرآنی؛ با تکیه بر نقش «کنشگر»:

فضایل و ردایل در فرهنگ اخلاق اسلامی نام‌های آشنایی هستند. محققان اخلاق اسلامی اغلب تعاریف کلی و مبانی عام خود در فضیلت را از یونانیان گرفته‌اند، اما اصلاحات جدی در آن انجام داده‌اند؛ بنابراین اگرچه آثاری نظیر «تطهیر الاعراق» ابن مسکویه، «احیاء علوم» و «کیمیای سعادت» غزالی، «اخلاق» خواجه نصیر، «المحجۀ البیضاء» فیض کاشانی و «جامع السعادات» نراقی در چگونگی تقسیم‌بندی‌های فضایل و ردایل، در شماره‌ی فضایل بنیادین و در بیان چگونگی علاج معضلات اخلاقی بهره‌ای از اخلاق فضیلت‌محور یونانی دارند، اما به جهت اصلاح بسیاری از دیدگاه‌های موجود در دوران یونانی از سوی این عالمان، نمی‌توان اخلاق فضیلت‌محور اسلامی را صرفاً دنباله‌روی مکتب فضیلت‌محور یونانی دانست (نک: پینکافس، ۱۳۸۲، ش، ۴۵-۴۸).

### ۳-۱. اهمیت «فضیلت‌محوری» در مقایسه با «پیامد‌محوری»

با توجه به کثرت استعمال واژه «تقوا» و هم‌خانواده‌های آن در قرآن که بیش از دویست بار است و تأکید خود قرآن بر جنبه معیاری آن در شریفه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳/۴۹)، می‌توان نتیجه گرفت که معیار اخلاق قرآنی، تقوا است. بر این اساس داوری درباره فعل انسان - البته از جهت استناد به فاعل و نه مستقل از آن - وابسته به احراز تطبیق عنوان «تقوا» یا عدم تطبیق آن است؛ اما این امکان وجود دارد که بین معیار اخلاقی فعل (کنش) و معیار اخلاقی شخصیت (منش) تفاوت گذاشت و این احتمال را مطرح کرد که اگرچه ارزیابی اخلاقی افراد بر اساس تقواست اما ارزیابی اخلاقی خود افعال چنین نیست و ملاک یا ملاک‌های دیگری در کار است. ظاهراً گریزی از این تفکیک نیست؛ زیرا اگر بگوییم که ملاک عمل اخلاقی تقواست به‌ناچار به قبول یکی از تقریرهای نظریه امر الهی تن داده‌ایم.

هر کار خوبی بر اساس صدق عنوان تقوا بر آن، قابل بازشناسی است. مفهوم تقوا به چگونگی صدور فعل از فاعل اشاره دارد و در واقع علاوه بر حُسن فعلی، بر حُسن وجه صدور و انجام آن فعل نیز دلالت دارد؛ اما نکته‌ی مهم آن است که تقوا به‌عنوان معیار ارزیابی اخلاقی اسلام مبتنی بر ایمان به خداوند، معاد و نبوت است؛ زیرا بدون ایمان به خداوند یا معاد، جایی برای تقوا نخواهد بود. این ابتدای نقش معیاری تقوا بر اصل ایمان به خداوند دلیل آشکاری بر پیوستگی اخلاق اسلامی با جهان‌بینی اسلامی است (منظور این است که اصل تحقق مفهوم تقوا به جهان‌بینی خاصی بستگی دارد و بدون ایمان به خداوند و معاد، جایی برای ترس از عواقب اخروی کارها باقی نمی‌ماند).

### ۳-۲. نسبت‌سنجی ایمان (فاعل) با عمل صالح (فعل) در سعادت

برخی آیات را می‌توان شاهدی به نفع معیار بودن ایمان و تقوا دانست. این آیات به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ برخی عمل صالح را مشروط به ایمان دانسته و برخی دیگر ایمان و قلب سلیم را تنها عامل سعادت معرفی می‌کنند.



### ۳-۲-۱. عمل صالح مشروط به ایمان

بر اساس آیات قرآنی، جایگاه ایمان، قلب است (نک: مجادله: ۵۸/۲۲؛ حجرات: ۷/۴۹ و ۱۴؛ نحل: ۱۶/۱۰۶) ایمان، طبق آیات قرآنی فراتر از علم است. ایمان ماهیتی تشکیکی دارد و زیاده و نقصان می‌پذیرد (نک: انفال: ۸/۲-۴). ایمان، هم رفتار ساز است و هم ارتباط تنگاتنگی با گرایش‌های انسان دارد.

ایمان، مهم‌ترین فضیلت دینی در قرآن کریم شمرده می‌شود؛ در بسیاری از آیات، ایمان شرط پذیرش عمل صالح است: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» (نساء: ۴/۱۲۴)؛ این دسته از آیات بهشت، حیات طیبه، پذیرفته شدن کوشش و فلاح را نتیجه عمل صالحی می‌دانند که در حال ایمان انجام گرفته باشد. برخی آیات دیگر نیز مضمونی مشابه دارند (طه: ۲۰/۱۱۲، انبیاء: ۲۱/۹۴ و غافر: ۴۰/۴۰). علامه طباطبایی تفسیری لطیف از تعبیر «مِنَ الصَّالِحَاتِ» مطرح کرده‌اند. تعبیر «مِنَ الصَّالِحَاتِ» را دال بر این دانسته‌اند که عمل، ممکن است به لحاظ کمی یا کیفی کم و ناقص باشد، ولی با ایمان قابل جبران است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸۷) و این در حالی است که هیچ خللی در ایمان پذیرفته نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۴۱). ایمان قابل اغماض نیست؛ زیرا اساس زندگی اخلاقی است، اما رفتار این گونه نیست.

در آیه‌ای دیگر بیان می‌کند: «وَأَنْبَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبْنَا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكَمْ يَتَقَبَّلُ مِنَ الْآخِرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۵/۲۷)؛ هم هابیل و هم قابیل از اموال خود را در راه خدا قربانی دادند، اما قربانی هابیل پذیرفته شد و قربانی قابیل مقبول در گاه الهی واقع نشد و قابیل نیز در واکنش به عدم قبولی قربانی‌اش گفت: «هابیل را خواهد کشت». این آیه تنها عمل کسانی را مقبول در گاه حق می‌شمارد که آراسته به فضیلت تقوا باشند.

برخی دیگر از آیات قرآنی به شیوه موضوعی و گروهی این مضمون را تایید می‌کنند؛ مانند آیات ناظر به احباط. «احباط» در لغت به معنای ابطال و بی‌اثر ساختن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۹). در قرآن کریم، احباط تنها به عمل استناد داده شده است (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۸)؛ زیرا ایمان مهم‌ترین فضیلت دینی در قرآن است و وجود آن سبب قبولی عمل و عدم آن موجب احباط آن می‌شود.

مواردی که سبب احباط عمل می‌شود، عبارت‌اند از: ارتداد (بقره: ۲/۲۱۷)، شرک (توبه: ۹/۱۷-۱۸)، کفر (محمد: ۴۷/۳۲)، نفاق (احزاب: ۳۳/۱۸-۱۹)، کراهت از آنچه خدا نازل کرده است (محمد: ۴۷/۸-۹). دیگر موارد، هر چند به‌ظاهر فعل هستند، ولی تصریح در ویژگی‌هایی دارند که در باطن فرد است؛ مانند بازداشتن از راه خدا و مخالفت و ورزیدن با رسول خدا (محمد: ۴۷/۳۲)، کشتن انبیاء و آمران به معروف (آل عمران: ۳/۲۱-۲۲)، بی‌ادبی نسبت به پیامبر (ص) (حجرات: ۴۹/۲)، روی آوردن به دنیا و پشت کردن به آخرت (هود: ۱۱/۱۵-۱۶) و انکار آخرت (اعراف: ۷/۴۷؛ کهف: ۱۸/۱۰۵). علامه طباطبایی چکیده آیات احباط را این گونه بیان می‌کند: «محصل این آیه مانند آیات دیگر این است که حبط، کفر و ارتداد موجب بطلان عمل از تأثیر در سعادت زندگی می‌شود. همان‌طور



که ایمان به اعمال انسان زندگی و جان می‌دهد تا مؤثر در سعادت باشند» (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۹).

### ۳-۲-۲. ایمان و قلب سلیم تنها عامل سعادت

دسته دوم آیاتی هستند که تنها عامل سعادت را ایمان و قلب سلیم دانسته‌اند. ابتدا این آیات را برشمرده و سپس به بررسی دلالت آن‌ها بر مطلوب خویش، خواهیم پرداخت. علامه طباطبایی در تفسیر آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ» (یونس: ۹/۱۰) می‌فرماید: در این آیه سؤالی به ذهن می‌رسد و آن این است که چرا مؤمنین را به ایمان و اعمال صالحه توصیف کرده، ولی هدایت به سوی خودش را تنها به ایمان نسبت داده است؟ پاسخ این که تنها عاملی که بنده‌ی خدا را به مقام قرب الهی می‌برد ایمان است و اعمال صالح در آن نقشی ندارد، تنها نقش اعمال صالح یاری ایمان و به نتیجه رساندن ایمان در بُعد عمل است، همچنان که خدای تعالی فرموده: «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله: ۱۱/۵۸) و خداوند در این گفتار، ایمان و علم را عامل ترفیع رتبه دانسته و در خصوص تأثیر عمل صالح سکوت کرده است.

از این آیه روشن‌تر، آیه زیر است که می‌فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰/۳۵). البته تمام این موارد درباره‌ی هدایت است که کار ایمان است و اما نعمت‌های بهشتی امری است که اعمال صالح در آن دخالت دارد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۸). طبق تبیین علامه طباطبایی از این آیه منظور از کلم طیب، عقاید حقی است که زیربنای اعمال است و این را می‌توان همان ایمان گرفت و به قرینه‌ی عمل صالحی که در ادامه آمده است طبق این تفسیر، آنچه اصل است و به سوی خدا صعود می‌کند، ایمان است و عمل صالح مانند یک موتور آن را بالا می‌برد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳).

در این دو آیه شریفه «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۵۲/۴)؛ «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله: ۱۱/۵۸)، ایمان، دلیل رفعت و نجات اخروی انسان است. در این آیات هیچ‌یک از شرط بودن عمل صالح به میان نیامده است.

در حقیقت، «خوب بودن» ملکات نفسانی و اعمال انسان در صورتی است که با قرب الهی رابطه‌ای مستقیم داشته، آدمی را به خداوند نزدیک کنند و «بد بودن» آن‌ها در صورتی است که با مقام قرب الهی یا سعادت ابدی انسان رابطه‌ای معکوس داشته باشند. برخی از عالمان معاصر این رابطه تکوینی و واقعی را مبنای تحلیل گزاره‌های اخلاقی می‌دانند (نک: مصباح، ۱۳۹۴، ش، ص ۳۱۲۷).

در جمع‌بندی نسبت اخلاق فضیلت با اخلاق قرآنی، می‌توان بیان کرد که هر چند فضیلت‌های اخلاقی در سعادت انسان تأثیر دارند، اما این تفسیر از سعادت و قرب الهی که به عمل صالح نقش تبعی بدهد، مورد تأیید قرآن کریم نیست. احتمالاً برای رد چنین نگرشی است که در قرآن کریم



عمل صالح به‌طور معمول در کنار ایمان و معرفت به خداوند آمده است تا نشان دهد که برای رسیدن به قرب الهی باید با دو بال ایمان و عمل صالح پرواز کرد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۸۲/۲). به تعبیر زیبای قرآن کریم، رابطه ایمان و عمل صالح دوسویه است و هر کدام در دیگری اثر می‌گذارد. «کلم طیب» یا کلام پاک که کنایه از اعتقادات صحیح و حق است، رو به سوی خداوند دارد، اما عمل صالح است که آن را بالا می‌برد و ارتقا می‌دهد: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰/۳۵)؛ بنابراین، نگاه قرآن به «منش» انسان، گسیخته و منفک از «کنش» او نیست.

#### ۴. درهم تنیدگی «منش» و «کنش»؛ ناکارآمدی طبقه‌بندی «کنش» یا «منش»

با توجه به آنچه در بخش‌های قبلی بیان شد، تأمل در آیات اخلاقی قرآن نشان می‌دهد که افزون بر حُسن فعل و «کنش» اخلاقی، فاعل آن نیز باید انگیزه صحیحی داشته باشد. در یک دسته‌بندی کلی، عناصر لازم برای یک کنش ارزشمند اخلاقی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: عناصر فاعلی و عناصر فعلی یا عینی. مقصود از عناصر فاعلی، شرایطی است که به نوعی به فاعل برمی‌گردد. عناصر فعلی و عینی، شرایط و وضعیتی است که لازم است که در یک فعل به‌عنوان امر واقعی، عینی و مستقل از اراده و وضعیت فاعل وجود داشته باشد. مجموع این دو دسته عناصر که پایه‌های اصلی فضیلت اخلاقی را تشکیل می‌دهند که باید به دست آورد (نک: فهیم نیا، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۷۱). همان‌گونه که بیان شد، بعضی از آیات قرآن تنها به کنش انسان پرداخته و از منش فاعلی آن سخنی به میان نیاورده‌اند: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذُلٌّ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (یونس: ۲۶/۱۰). در این آیه از ایمان سخنی به میان نیامده و تنها به عمل و خوب بودن آن اشاره شده است. در طرف مقابل، برخی آیات قرآن، تنها اجر الهی را به‌عنوان ثمره ایمان مطرح کرده و به چگونگی عمل نپرداخته‌اند: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۷۲/۹) در این آیه خداوند متعال سه نعمت بزرگ را در برابر ایمان، به مردان و زنان مؤمن وعده داده است: جاودان بودن در بوستان‌های زیبا، مساکن پاک و پسندیده در بهشت و خشنودی الهی.

اما در مجموع، ده‌ها آیه قرآن، حسن فعلی و فاعلی را در کنار هم ذکر کرده‌اند که از جمله آن‌ها سوره عصر است؛ سوره‌ای که به تعبیر علامه طباطبائی، خداوند خلاصه همه معارف قرآن را در آن عبارات کوتاه جای داده است (سید محمد حسین طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۵۰۱): «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَّوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۱/۱۰۳-۳) ایمان نشان‌دهنده حسن فاعلی و نقش کنشگر و عمل صالح، روشنگر حسن فعلی است. تواصی به حق و تواصی به صبر دو مورد از اعمال صالح است و علت تأکید بر دو عمل توصیه‌حق و صبر به دلیل اهمیت آن‌ها است. پس اصل اساسی در مباحث اخلاقی حفظ حسن فاعلی (کنشگر) در ضمن

دارا بودن حسن فعلی (کنش) است.

«ایمان» منشأ انگیزه‌ی صحیح می‌شود و عمل صالحی که قرآن مطرح کرده حکایت از ضرورت خوب بودن خود کنش دارد. در فرهنگ قرآن اگر عمل با نیت «خیر» انجام نگرفته باشد، اخلاقی محسوب نخواهد شد؛ زیرا کاری که همراه با هدف و انگیزه صحیح نباشد، رشد اخلاقی را به همراه نخواهد داشت؛ بنابراین، تأمل در آیات قرآن روشن می‌سازد که دو اصل حسن فعلی و فاعلی در قرآن به گونه‌ای است که نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد و مستقل دانست؛ چه در آیاتی که کنار هم دیگر بیان شده و چه جدای از هم آمده باشد. در بعضی آیات همان گونه که پیش‌تر اشاره شد علاوه بر توصیه به خوب بودن عمل، بر روی منشأ عمل نیز تصریح شده است (نحل: ۹۷/۱۶) تا اشاره کند بر این که عمل نتیجه‌نهایی ایمان است. در موارد زیادی ایمان بر عمل مقدم شده تا بفهماند ایمان، عمل قلب است و آن در واقع مقدم بر عمل خارجی است (نک: فهم‌نیا، ۱۳۸۹، صص ۱۷۱-۱۷۶). با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان اذعان کرد که اخلاق قرآنی، اخلاق غایت‌گرای فضیلت‌مدار و وظیفه‌نگر است.

## ۵. نتیجه‌گیری

از آنجا که اخلاق قرآن‌بنیان، اخلاقی دینی شمرده می‌شود، با سایر ابعاد و اجزای دین اسلام - هم چون اعتقادات و احکام فقهی دین - پیوند عمیقی دارد. از این رو، باید آن را بخشی از یک نظام به شمار آورد. از منظر قرآنی برای اخلاقی زیستن باید اعمال انسان، مصداق تقوا باشد و برای چنین کاری ضرورتاً باید ایمان به خداوند وجود داشته باشد. به بیان دیگر، برای ورود به ساحت اخلاق باید از گذرگاه ایمان گذشت و در جرگه مؤمنان درآمد؛ بنابراین، گرچه قرآن غایت کارهای نیک را سعادت، فلاح و فوز می‌داند و برای این امور غایت دیگری ذکر نمی‌کند اما از سوی دیگر، ایمان را پی‌رنگ و اساس و شرط زندگی سعادت‌مندانه دینی معرفی کرده است. تأکید آیات بر ایمان و تقوا به عنوان یک معیار برای رسیدن به ارزش ذاتی سعادت، نشانگر آن است که اخلاق قرآنی در سطح خلقیات و سجایای اخلاقی متوقف نمی‌ماند و آن را به حوزه‌ی جهان‌بینی و «بینش» انسان گره می‌زند. در مقابل، غالب آرای موجود در زمینه اخلاق هنجاری، استقلال اخلاق از دین را مفروض می‌گیرند و تلاش می‌کنند مستقل از خدا و دین، نظامی اخلاقی را بنیاد نهند. این مکاتب در واقع نوعی اخلاق سکولار را عرضه می‌کنند.

بنابراین، می‌توان گفت که معیار اخلاقی قرآن، از جهتی غایت‌گرایانه است، اما چون سعادت را در گستره حیات آخرتی انسان هم در نظر می‌گیرد، آدمی را به تعبدی عقلانی به وحی فرامی‌خواند تا در پرتو روشنایی وحی، راه سعادت ابدی را دریابد و از این جهت به اخلاق‌های وظیفه‌گرایانه شبیه است و سرانجام چون سیر و سلوک در مسیر سعادت ابدی را شکوفایی واقعی انسان می‌داند، شبیه اخلاق‌های فضیلت‌گرایانه است. نتیجه آن که معیار اخلاقی قرآن، ضمن جمع ویژگی‌های مثبت نظریات اخلاقی، معیاری منحصر و خاص است.



## منابع

### قرآن کریم

- ابن فارس (۱۴۰۴ق)، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسلامی، سید حسن (۱۳۸۷ ش)، اخلاق فضیلت مدار و نسبت آن با اخلاق اسلامی، مجله پژوهش نامه اخلاق، ش ۱.
- اعوانی، غلامرضا؛ پاکتچی، احمد (۱۳۹۹ ش)، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل اخلاق، جلد ۷، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- پینکافس، ادموند (۱۳۸۲ ش)، از مسأله محوری تا فضیلت گرایی، سیدحمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، چ ۱، قم: دفتر نشر معارف.
- حسینی رامندی، سید علی اکبر (۱۳۹۸ ش)، نظریه‌ی اخلاق هنجاری در اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سوزنجی، حسین (۱۳۹۹ ش)، تمایز فقه و اخلاق؛ تأملی در یک اشتباه تاریخی، فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت اسلامی، دوره ۷، شماره ۱، صص ۹-۳۱.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، ذکرى الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- شیروانی، علی (۱۳۸۶ ش)، فرا اخلاق، تهران: انتشارات کانون اندیشه‌ی جوان.
- همو (۱۳۸۶ ش)، اخلاق هنجاری، تهران: انتشارات کانون اندیشه‌ی جوان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (علامه طباطبایی) (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- همو (۱۳۷۴ ش)، ترجمه تفسیر المیزان، چ پنجم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، تهران: ناصر خسرو.
- همو (۱۴۱۲ق)، تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فهم‌نیا، محمدحسین (۱۳۸۹ ش)، مبانی و مفاهیم اخلاق اسلامی در قرآن، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
- محمدی، مسلم (۱۳۹۵ ش)، مقدمه علم اخلاق، چ ۱، تهران: سازمان جهاد دانشگاهی.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۴ ش)، بنیاد اخلاق، چ ۱۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ ش)، اخلاق در قرآن، محمدحسین اسکندری، چ ۱۰، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- همو (۱۳۹۴ ش)، فلسفه‌ی اخلاق، احمدحسین شریفی، چ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶ ش)، مجموعه آثار، جلد ۱۳، تهران: صدرا.
- میرصانع، سیدمحمدباقر؛ هادی، صادقی (۱۳۹۸ ش)، اخلاق فضیلت؛ منظری قرآنی، مجله اخلاق پژوهی، شماره ۴، صص ۲۵-۵۷.
- نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: اعلمی.

## بررسی ترجمه‌های اصطلاحات خاص فرهنگی در ترجمه‌های انگلیسی قرآن کریم

ابوالفضل سنجرانی<sup>۱</sup>: دانشجوی دکتری ترجمه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.  
نازنین قدرت: دانشجوی دکتری آموزش زبان انگلیسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۸۴-۶۹  
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۲۸  
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۱۰

### چکیده

رشته مطالعات ترجمه، رشته دانشگاهی در حال پیشرفت است که به نظریه‌ها و عمل ترجمه مربوط است. اهمیت این موضوع آن‌چنان است که موجب راحتی ارتباطات گشته و افزون بر آن در همه جوانب زندگی انسان تأثیرگذار است. ترجمه عناوینی که مربوط به فرهنگ منحصر به فرد قرآن و اسلام است، اغلب با مشکلات ترجمه‌ای روبرو هستند. در این مقاله تلاش شده با به‌کارگیری چهارچوب نظری مدل بیکر (۱۹۹۲) برای ترجمه اصطلاحات خاص قرآن، راهبردهایی را که مترجمان قرآن مانند پیکتال، شاکر، یوسف علی، آربری و خانم صفارزاده برای ترجمه این اصطلاحات به کار برده‌اند استخراج گردد. نتایج به‌دست آمده به شرح زیر است: پرسامدترین راهبرد در ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن «راهبرد ترجمه با استفاده از یک واژه عام» توسط همه مترجمان بود و کم‌سامدترین راهبرد هم، راهبرد «ترجمه با دگر نویسی با استفاده از واژه نامرتبط» بود. بسامد راهبردهای «ترجمه با حذف» و «ترجمه با شکل» نیز صفر بود؛ یعنی مترجمان از این راهبردها استفاده نکردند. بسیاری از واژه‌های خاص فرهنگی قرآن با واژه‌های عام ترجمه شده‌اند و واژه‌های خاص فرهنگی قرآن محسوب نمی‌شوند.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن مجید، فرهنگ، اصطلاحات خاص فرهنگی، راهبردهای ترجمه، مطالعات ترجمه



## ۱. مقدمه

مهارت و حرفه ترجمه، یکی از حیاتی‌ترین شغل‌ها در جامعه مدرن است. به دلیل اینکه جوامع بشری بر اساس اشتراک‌گذاری اطلاعات و پیشرفت‌های ارتباطی در حال نزدیک شدن به هم هستند، لذا نیاز مبرم و همیشگی به ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیازی طبیعی است. در طول تاریخ، نقش ترجمه چنان برای انسان حیاتی بوده است که بدون ترجمه، ارتباط میان انسان‌ها میسر نبوده است. ترجمه دیگر صرفاً ترجمه واژه‌ها نیست، بلکه تبدیل به انتقال معنی و نیت‌ها شده است. همان‌طور که میرعمادی بیان می‌کند: ترجمه یک فرآیند دوطرفه از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از فرهنگ دیگر به فرهنگ خودمان است. به عبارت دیگر، ترجمه یک فرآیند تعاملی و دوسویه است (Miremadi, 1993, p.11). آنتونی پیم<sup>۱</sup> (۲۰۰۰) هم بیان می‌کند که: «یک حقیقت ساده درباره ترجمه این است که در ترجمه، حداقل دو فرهنگ مفروض است. برای فهمیدن ترجمه باید سریعاً سراغ این برویم که چگونه فرهنگ‌ها با یکدیگر تعامل دارند» (as cited in Baker 2009, p.21). بنابراین با در نظر گرفتن جنبه فرهنگی هر زبان، مترجم باید به عناصر فرهنگی دوزبانی که می‌خواهد ترجمه انجام دهد توجه کافی داشته باشد. اویر<sup>۲</sup> (۱۹۷۵) معتقد است که: «مترجم باید درباره موضوعی که می‌خواهد ترجمه کند اطلاعات کافی داشته باشد. باید دانش کافی در زمینه فرهنگ زبانی که می‌خواهد از آن ترجمه کند و فرهنگ زبانی که می‌خواهد به آن ترجمه کند داشته باشد» (as cited in Larson, 1998, p.470). مری اسنل - هورنسی<sup>۳</sup> (as cited in Bassenet & Lefevre, 1990)، به سخن ورمیر<sup>۴</sup> (۱۹۸۶) اشاره می‌کند که با این ایده که ترجمه صرفاً مربوط به زبان است مخالفت می‌کند. از نظر او ترجمه یک انتقال بین فرهنگی است و مترجم باید حداقل با دو فرهنگ و یا با چند فرهنگ آشنایی داشته باشد. کارمانیان<sup>۵</sup> (۲۰۰۳) هم در مقاله‌ای تحت عنوان «ترجمه و فرهنگ» بیان می‌کند که: «ترجمه؛ شامل انتقال اندیشه‌های زبانی یک گروه اجتماعی با اصطلاحات مناسب گروه دیگر است و شامل فرآیند رمزگشایی و رمزگذاری مجدد و رمزخوانی است».

1. Antony Pym
2. Ivir
3. Mary Snell-Hornby
4. Vermeer
5. Karamanian

در هر زبانی نوشته‌هایی وجود دارد که در آن‌ها اصطلاحاتی را پیدا می‌کنید که مختص فرهنگ همان زبان است. زبان قرآن نیز حاوی چنین اصطلاحاتی است. زبان قرآن که عربی است برای معرفی اسلام فرستاده شده است. بنابراین حاوی اصطلاحاتی است که مختص فرهنگ اسلامی است. این اصطلاحات را در این مقاله «اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن» می‌نامیم. این اصطلاحات در فرهنگ‌های دیگر وجود ندارد که باعث ایجاد سختی‌هایی در فرآیند ترجمه می‌شوند. چون زبان قرآن، عربی است و پر از مفاهیم اسلامی است که برای غیرمسلمانان آشنا نیست و برای اینکه سایر افراد که دنبال حقیقت هستند، بتوانند پیام خدا را خوانده و فهم کنند، ضروری است که قرآن به سایر زبان‌ها ترجمه شود.

بسیاری از مترجمان با جهان‌بینی‌های متفاوت، قرآن را به سایر زبان‌های دنیا ترجمه کرده‌اند. آن‌ها از راهبردهای متفاوتی برای ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن استفاده کرده‌اند. هدف این مقاله هم تعیین راهبردهای به‌کاررفته و بسامد آن‌ها در ترجمه اصطلاحات خاص قرآن فرهنگی قرآن توسط مترجمان با جهان‌بینی‌های متفاوت است.

## ۲. پیشینه تحقیق

### ۲-۱. فرهنگ

درباره مفهوم فرهنگ دیدگاه‌ها و تعاریف زیادی وجود دارد. یکی از قدیمی‌ترین نقل قول‌ها درباره تعریف فرهنگ مربوط به تیلور (۱۸۷۱) است که فرهنگ را این چنین تعریف می‌کند: «فرهنگ به‌مثابه یک مجموعه است که شامل دانش، عقاید، هنر، اخلاقیات، قوانین، عادات‌ها و سایر ظرفیت‌ها و عادت‌واره‌هایی می‌شود که یک انسان به‌عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آورد» (تیلور، ص ۱۶).

بنابراین همان‌طور که ملاحظه خواهیم کرد، در تعاریف بسیاری از صاحب‌نظران، فرهنگ شامل تمامی جنبه‌های زندگی افراد جامعه می‌شود. نیومارک (۱۹۸۸) زندگی و سبک زندگی را نیز در تعریف فرهنگ می‌آورد. او معتقد است: «سبک زندگی با همه جزئیاتش که مختص هر جامعه‌ای است که زبان خاص خود را برای بیان مفاهیم استفاده می‌کند جزو فرهنگ آن جامعه است» (ص ۹۴). ماریک دی موج<sup>۱</sup> (۱۹۴۳) که مقالات زیادی در زمینه مطالعات فرهنگی دارد بر این باور است که: «فرهنگ مانند چسبی است که گروه‌ها را در کنار یکدیگر نگه می‌دارد. بدون الگوهای فرهنگی، مردم نمی‌توانند کنار یکدیگر زندگی کنند.

فرهنگ آن چیزی است که جامعه انسانی، افراد آن و سازمان‌های اجتماعی را تعریف می‌کند. افراد محصول فرهنگ‌شان هستند، آن‌ها با محیط فرهنگی اجتماعی پیرامون‌شان شرطی می‌شوند و مطابق با آن رفتار می‌کنند. فرهنگ شامل محصولات گذشته است. فرهنگ شامل عقاید، هنجارها، قوانین و نگرش مشترک در بین گویندگان یک زبان خاص که در یک برهه تاریخی و در یک مکان



جغرافیایی مشترک زیسته‌اند است. این عناصر مشترک از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود. فرهنگ برای یک جامعه مشابه حافظه برای افراد است».

ماریک دی موج به نقل از هوفستد<sup>۱</sup> (۱۹۹۱) فرهنگ را به‌عنوان «برنامه‌های جمعی ذهنی افراد در یک محیط» تعریف می‌کند. فرهنگ از ویژگی‌های فردی افراد نیست بلکه شامل افرادی می‌شود که آموزش و تجارب یکسان داشته‌اند. لارسن (۱۹۸۴) نیز «فرهنگ را به‌عنوان مجموعه‌ای از عقاید، نگرش‌ها، ارزش‌ها و قوانین می‌داند که افراد به اشتراک می‌گذارند».

الفرد کوبر و کلابد کلاکسون<sup>۲</sup> (1952, as cited in Katan, 2004, p.46)، هم فرهنگ را به شرح زیر تعریف می‌کنند: «فرهنگ شامل الگوهای روشن و ضمنی رفتاری است که از طریق نشانه‌ها یاد گرفته شده‌اند و منتقل می‌شوند. این نشانه‌ها موفقیت‌های برجسته افراد را می‌سازند که شامل تجسم آن‌ها در اشیای مصنوع است. هسته ضروری فرهنگ شامل ایده‌های سنتی و ارزش‌های منتسب به آن‌ها است. نظام‌های فرهنگی از یک‌طرف ممکن است به‌عنوان محصول اقدامات تلقی شوند و از طرف دیگر تعیین‌کننده شرایط اقدامات آتی تلقی شوند».

در دیدگاه کاتان (۱۹۹۹، در کتاب بیکر، ۲۰۰۹، نقل شده است) تعریف فرهنگ در بافت ترجمه کتبی و شفاهی به‌عنوان «مدل دنیای مشترک» معرفی شده است. او معتقد است که: «فرهنگ همانند نظام طبقاتی عقاید، ارزش‌ها و راهبردهای مشابه و به هم مرتبط است که می‌تواند باعث اقدامات و تعاملات شود. به بافت ذهنی، وابسته است و هر جنبه از فرهنگ به نظام وابسته است تا بافت یکسان فرهنگی را شکل دهد» (ص ۷۰).

اگرچه مقوله فرهنگ برای ایون زوهر که معرف نظریه چند نظامی است، دوجهی است، ایون زوهر (۲۰۰۰) در مقاله خود دو مفهوم فرهنگ را این‌چنین تعریف می‌کند: «فرهنگ به‌عنوان کالا به مجموعه‌ای از کالاهای قابل ارزیابی که دارایی آن‌ها نشان‌دهنده ثروت، جایگاه و اعتبار بالا است، اشاره دارد که استفاده رسمی و روزمره از این مفهوم را نشان می‌دهد و فرهنگ به‌عنوان ابزار که به مجموعه‌ای از ابزارهای کاربردی اشاره می‌کند که برای سازمان‌دهی زندگی در سطح فردی و در سطح اجتماعی استفاده می‌شود».

طبق نظر ایون زوهر (۲۰۰۰) برخی از این «کالاهای فرهنگی» ممکن است تبدیل به «ابزارهای فرهنگی» شوند. او معتقد است که از قرن نوزدهم، بسیاری از «کالاهای فرهنگی» بازارش تبدیل به دارایی مشترک ملت‌ها شده‌اند و در نتیجه به‌عنوان ابزاری برای تایید اثربخشی مجموعه‌های تأسیس‌شده استفاده می‌شوند (ص ۳۹۴-۳۹۱).

زبان بخشی از فرهنگ است و در طرف مقابل، فرهنگ نیز به‌وسیله زبان شکل می‌گیرد. بنابراین ترجمه به‌عنوان فرآیندی که روی زبان انجام می‌شود را نمی‌توان بدون دانستن دو فرهنگ درگیر در فرآیند ترجمه و دانش زبانی آن دو زبان انجام داد (Larsen, 1984, p.43). کاری که در فرآیند ترجمه

1. Hofstede

2.. Alfred Louis Kroeber and Clyde Kluckhohn



انجام می‌شود در واقع چیزی به غیر از انتقال عناصر جدید یک فرهنگ به فرهنگ دیگر نیست و در این فرآیند انتقال، ممکن است از عناصر فرهنگ مقصد نیز استفاده شود. طبق نظر میرعمادی (۱۹۹۳) : «ترجمه، یک فرآیند دو منظوره انتقال از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و انتقال از فرهنگ دیگر به فرهنگ خود است». به عبارت دیگر در ترجمه یک فرآیند تعاملی دوطرفه وجود دارد، بنابراین مترجم باید با هر دو فرهنگ زبان مبدأ و زبان مقصد آشنا باشد.

کارمانیان (۲۰۰۳) روابط بین این دو پدیده را این چنین بیان می‌کند: ترجمه شامل انتقال اندیشه‌های مطرح شده در یک زبان توسط یک گروه اجتماعی به اندیشه‌های مناسب در گروه دیگر است که شامل فرآیندهای رمزگشایی، رمزگذاری و رمزخوانی است. کارمانیان (۲۰۰۳) از افراد می‌خواهد که توجه ویژه‌ای به جنبه‌های فرهنگی متن مورد نظر برای ترجمه داشته باشند و توجه خود را تنها به واژگان یک متن معطوف ندارند. او نتیجه‌گیری می‌کند که در فرآیند انتقال نباید صرفاً روی مفاهیم زبان‌شناسی تمرکز نمود، بلکه باید جنبه‌های فرهنگی متن را نیز در نظر گرفت. برخلاف تفاوت در دیدگاه‌های مطرح شده، چه زبان را بخشی از فرهنگ بدانیم و چه نه، این دو عنوان اصلی نامرئی هستند. چون گفتگو درباره فرهنگ به وسیله زبان به رسمیت یافته امکان می‌یابد.

## ۲-۲. فرهنگ و ترجمه

علی‌رغم بحث‌ها و نظرات متفاوت صاحب‌نظران درباره رابطه بین فرهنگ و زبان، هولنگ وی (۱۹۹۹) درباره فرهنگ این چنین می‌گوید: «زبان، همانا خون جاری در شریان حیات فرهنگ است و فرهنگ راهی است که طی آن زبان شکل می‌گیرد و رشد می‌کند» (ص ۱۲۱). بنابراین دو اصطلاح زبان و فرهنگ جدایی ناپذیرند و طبق نظر بسنت (۱۹۸۰) این جدایی ناپذیری را باید هنگام ترجمه در نظر داشت: «زبان به سان قلبی در کالبد فرهنگ است، بقای هر دو به یکدیگر وابسته است. مفاهیم زبان‌شناسی انتقال معنی را می‌توان به عنوان بخشی از فرآیند ترجمه در نظر گرفت و تمامی ضوابط زبان‌شناسی و فرازبان‌شناسی را باید مد نظر قرار داد» (ص ۱۴-۱۳).

نیومارک (۱۹۷۷) بیان می‌کند که: «مشکلات ترجمه، فقط با پرداختن به ساختار زبانی حل نمی‌شود. بلکه باید به سابقه فرهنگی بین خواننده متن مبدأ و خواننده ترجمه توجه کافی داشت» (ص ۴۷۲).

## ۲-۳. ترجمه پذیری و ترجمه ناپذیری قرآن مجید

عبدالرئوف<sup>۱</sup> (۲۰۰۱) معتقد است که ترجمه قرآن کریم از بزرگ‌ترین دستاوردهای بشر است که منجر به فهم میان فرهنگی شده است. اگرچه ترجمه قرآن کار ظریف و بسیار مشکلی است، اما گریزی از انجام آن نیست. به عبارت دیگر محصول این فرآیند را باید تفسیر معنای قرآن کریم نامید

تا بتوان جایگزین مناسبی برای خود قرآن برای فرهنگ‌های مختلف ارائه نمود. ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن کریم بر روی معنای قرآن تأثیر می‌گذارند. طبق نظر عبدالرئوف (۲۰۰۸) و اکبر<sup>۱</sup> (۱۹۷۸) ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن کریم مانعی در برابر فهم کامل قرآن به شمار می‌روند. به دلیل وجود همین ترجمه‌های تحت‌اللفظی، تقریباً تمامی ترجمه‌های قرآن کریم نتوانسته‌اند به‌اندازه خود متن اصلی قرآن قلب مردم عرب‌زبان را تسخیر کنند.

با تمایز بین دو موضوع ترجمه‌پذیری و مشروعیت ترجمه، باید اشاره کنیم که از لحاظ سنتی ترجمه‌های قرآن مجید نامشروع تلقی می‌شوند. حتی امروزه نیز هنوز یک مکتب فکری قوی و تأثیرگذار وجود دارد که معتقد به این است که قرآن قابل ترجمه نیست و ترجمه‌های موجود مشروعیت ندارند (به نقل از بیکر، ۲۰۰۹، ص ۲۲۶).

بسیاری معتقدند اگر قرار است قرآن ترجمه شود، این کار باید توسط مترجمان مسلمان انجام شود. سپس ترجمه‌های قرآن به غیرمسلمان‌ها در خواندن و حفظ قرآن به زبان عربی کمک خواهد کرد (همان). بنابراین بسیاری از ترجمه‌های قرآن در واقع تفسیر معنای قرآن است یا حداقل بر اساس فهم از قرآن است و در نتیجه منجر به یک رویکرد خاص می‌شود؛ بنابراین ترجیح در ترجمه مسلمانان به ترجمه غیرمسلمانان است (همان، ص ۲۲۷).

بنابراین بحث‌های متفاوتی درباره مشروعیت ترجمه قرآن وجود دارد و هریک از صاحب‌نظران نظر متفاوتی دارند. همان‌طور که ابوحنیف، صاحب‌نظر عراقی و نظریه‌پرداز معتقد است: «ترجمه تمامی آیه‌های قرآن به زبان‌های خارجی مشروعیت دارد اما قانونی (الزامی) نیست که همه ترجمه‌ها را در یک جلد قرار دهند؛ مگر اینکه تمامی ترجمه‌ها در کنار متن عربی قرآن قرار گیرد (نقل از پیکتال، ۱۹۳۱، ص ۴۴۲).

از زمان نزول قرآن مساله ترجمه‌پذیری و ترجمه‌ناپذیری قرآن، مساله‌ای چالش‌برانگیز بوده است. بحث‌های زیادی در بین صاحبان‌نظران مذهبی و متخصصان ترجمه وجود دارد که آیا قرآن کریم باید ترجمه شود یا اینکه به همان زبان عربی خوانده شود. بعضی از صاحب‌نظران مانند دکتر منافی (۲۰۰۱) بر این باورند که قرآن کریم از لحاظ زبانی، زبانی والا، فصیح و بی‌همتا است. قرآن کریم دارای ویژگی‌های منحصر به فرد و شگفت‌انگیزی است که حتی فصیح‌ترین و برجسته‌ترین خطیب هر دوره نمی‌تواند آن را به چالش بکشد. آن‌ها دلایلی آوردند که قرآن کریم غیر قابل تقلید از لحاظ محتوا و قالب است و ماهیت معجزه گونه قرآن کریم از زبان عربی بسیار عالی آن به اثبات رسیده است؛ بنابراین قابل ترجمه با معادل کامل به هیچ زبانی نیست.

طبق نظر منافی (۲۰۰۳، ص ۳۳) قابلیت ترجمه‌پذیری قرآن کریم را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: از نظر زبانی و مذهبی. منافی (۲۰۰۳) معتقد است که: «عوامل زبانی معمولاً به‌عنوان موانع ترجمه در ترجمه شعر شناخته می‌شوند، درحالی‌که در ترجمه کلام الهی، علاوه بر این موانع، یک عامل مذهبی نیز وجود دارد که به ترجمه‌ناپذیری آیات الهی کمک می‌کند و آن «حضور الهی» موجود

در متن اصلی است که بدون شک در ترجمه وجود نخواهد داشت».

منافی (۲۰۰۳، ص ۴۵) می‌گوید: «هیچ ترجمه‌ای از قرآن کریم از نظر مذهبی قداست متن اصلی قرآن را ندارد و به همین دلیل است که برای دستیابی به فضل کتاب الهی لازم است که آن آیات قرآنی که در ادعیه‌های شرعی و سایر دعاها خوانده می‌شود به زبان عربی قرآن خوانده شوند. متن اصلی قرآن مقدس است، نه به دلیل اینکه به زبان عربی است؛ بلکه به این دلیل است که خداوند آن را لفظ به لفظ بیان کرده است و به همین دلیل دارای «حضور الهی» است که قابلیت ترجمه به وسیله واژگان انسانی در ترجمه را ندارد. در نظر او معادل کامل همانند یک اندیشه موهوم است که در ترجمه کلام الله به هیچ عنوان نمی‌توان به آن دست یافت. زیرا او معتقد است که ویژگی‌های الهی قرآن کریم در هر ترجمه‌ای از قرآن از دست می‌رود».

پیکتال (۱۹۹۶) هم که اولین مترجم مسلمان قرآن به زبان انگلیسی است، بیان کرده است: «این کتاب در اینجا تقریباً کاملاً به صورت تحت‌اللفظی ترجمه شده است و تمام تلاش برای انتخاب زبان مناسب انجام شده است؛ اما نتیجه آن، قرآن مجید نیست، آن سمفونی غیر قابل تقلید، که هر صدای آن مردم را به اشک می‌آورد. این تنها تلاشی برای ارائه معنی قرآن و به احتمال زیاد، جذابیت قرآن به انگلیسی است. این کتاب هرگز نمی‌تواند جایگزین قرآن به زبان عربی شود و قصد چنین کاری را نیز ندارد».

بنابراین به این دلایل، قرآن مجید سخن خداوند است و ترجمه‌های آن چیزی جز تفسیر قرآن نیست. در نتیجه می‌توان دید که عنوان بسیاری از ترجمه‌های قرآن «معنی قرآن مجید» است. پیکتال عنوان «معنی قرآن مجید» و آربری «تفسیر قرآن» را برگزیده است که همگام با این نظر است. همچنین پرداختن به ساختار منحصر به فرد قرآن هم کاری دشوار است. عبدالرئوف (۲۰۰۱) می‌گوید: «نتیجه فعالیت ترجمه، تنها تفسیری از معنای قرآن است و جایگزینی برای آن نیست. باید تمایزی بین خود قرآن مجید و ترجمه‌های قرآن کریم قائل شویم» (ص ۱۷۹). به عبارت دیگر، فاقی (۲۰۰۴) می‌نویسد: «ویژگی‌های خاص زبان‌شناختی قرآن مجید، چالش‌های اساسی برای مترجمان و نظریه‌های ترجمه ایجاد می‌کند» (ص ۹۳).

عبدالرئوف (۲۰۰۱) می‌گوید که باید بین خود قرآن و ترجمه قرآن تمایز قائل شویم. عبدالرئوف به نقل از موراتا و چتیک<sup>۱</sup> (۱۹۹۵) می‌گوید ترجمه قرآن خود قرآن نیست، بلکه تفسیری از معنای قرآن است. آن‌ها معتقدند که هر ترجمه، نشان‌دهنده فهم مترجم از قرآن است و هر کدام با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و هیچ کدام آن‌ها قرآن نیستند. عبدالرئوف (۲۰۰۱) همچنین سخن رابینسون (۱۹۹۶) را نقل می‌کند که می‌گوید: «هنگام ترجمه قرآن، بیشتر ویژگی‌های آن از دست می‌رود».

## ۲-۴. اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن کریم

یکی از حوزه‌هایی که فرهنگ خاص خود را دارد، مذهبی است که غالب مردم آن فرهنگ، بدان



مذهب گرایش دارند. جای شکی وجود ندارد که هر مذهب، مفاهیم و ایده‌های مربوط به خود را دارد که در مذاهب دیگر وجود ندارد. در هر زبانی اصطلاحاتی وجود دارد که از طریق آن‌ها این مفاهیم بیان می‌شود. مذهب اسلام از طریق قرآن کریم برای هدایت بشریت ارسال شده است. این اصطلاحات که مختص بافت فرهنگی قرآنی است در این مقاله «اصطلاحات فرهنگی قرآن» نامیده می‌شوند.

با در نظر گرفتن این عناوین، عبدالرئوف (۲۰۰۱) بیان می‌کند: «این مفاهیم وابسته به فرهنگ هستند که در فرهنگ مقصد برای آن‌ها معادل مشخصی وجود ندارد». او همچنین معتقد است که ممکن است برخی از مفاهیم مشترک وجود داشته باشد، اما مطابقت کامل وجود ندارد. برای مثال دو مفهوم (الصلوة- نماز) و (الحج- حج) در دین اسلام و سایر ادیان وجود دارند اما ماهیت این مفاهیم در زبان عربی و سایر زبان‌ها کاملاً متفاوت است.

طبق نظر عبدالرئوف (۲۰۰۱)، دو نوع اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن وجود دارد: واژه‌های قبل اسلام و واژه‌های فرهنگی اسلامی. به‌عنوان مثال هنگامی که خواننده زبان مقصد با واژه فرهنگی مواجه می‌شود که به پدیده‌ی «دختر کشی» در قبل از اسلام اشاره می‌کند و نشان‌دهنده یک خلأ معنایی است، فقط یک پاورقی می‌تواند به خواننده کمک کند تا معنای زیربنایی فرهنگ متن مبدأ را درک کند (عبدالرئوف، ۲۰۰۱). نوع دوم واژه‌های فرهنگی اسلامی مختص زبان قرآن کریم است. اولین مثالی که عبدالرئوف دست می‌دهد واژه (الصيام- روزه) است. روزه اجتناب از خوردن غذا، نوشیدنی، مقاربت جنسی از زمان سحر تا غروب آفتاب به مدت بیست‌ون ه یا سی روز ماه مبارک رمضان است که نهمین ماه از سال قمری است. مثال دیگر واژه «قبله» است؛ مفهومی که در هیچ زبان یا فرهنگ دیگری وجود ندارد. این مفهوم فقط برای مسلمانان آشنا است و جوامع غیرمسلمان چنین واژه‌ای در فرهنگ خود ندارند. بنابراین «قبله» یک مفهوم قرآنی و اسلامی است. قرآن کریم مملو از مواردی است که هریک نشان‌دهنده یک مفهوم خاص اسلامی است که در هیچ زبان دیگری وجود ندارد. این موارد که نقش اساسی در انتقال پیام قرآن کریم ایفا می‌کنند، از لحاظ معنایی چندلایه و غنی هستند که یافتن معادل برای آن‌ها در هر زبان دیگری عملاً غیرممکن است.

## ۲-۵. ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن مجید

عبدالرئوف (۲۰۰۱) در مورد ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن مجید بیان می‌کند: «معنای چنین اصطلاحاتی را باید در قسمت پاورقی، به‌صورت تفصیلی توضیح داد» (ص ۱۵۰). او مثال‌های زیادی آورده است که مترجمان برای ترجمه این اصطلاحات خاص از پاورقی استفاده کرده‌اند. طبق مثال‌های عبدالرئوف: در ترجمه اسد (۱۹۸۰) برای واژه (الصيام= روزه) از پاورقی استفاده شده است. همچنین در ترجمه پیکتال هم برای واژه (الزکاه= زکات) از پاورقی استفاده شده است. بر اساس دیدگاه عبدالرئوف (۲۰۰۱) تمامی مترجمان قرآن مجید، چه آن‌هایی که توضیحاتی در

حاشیه نوشته‌اند مانند: اسد (۱۹۸۰)، علی (۱۹۸۳)، هیالی و خان (۱۹۸۳) و ... و چه کسانی که ترجمه بدون تفسیر انجام داده‌اند مانند: بل (۱۹۷۳)، پیکتال (۱۹۶۹)، آربری (۱۹۸۰) و ترنر (۱۹۹۷) از راهبرد «اقتباس فرهنگی» استفاده کرده‌اند. به عبارت دیگر مترجمان قرآن مجید واژه (نعجه=گوسفند) را با واژه «خوک» جایگزین نکرده‌اند (ص ۱۵۰). در اقتباس فرهنگی واژه‌های خاص فرهنگی زبان مبدأ با واژه‌هایی در زبان مقصد جایگزین می‌شوند که از لحاظ ارجاع فرهنگی باهم مشترکاتی دارند. برای مثال؛ در ترجمه واژه کریمس در راهبرد اقتباس فرهنگی می‌توانیم از نوروز استفاده کنیم که هر دو واژه به تعطیلات ابتدای سال نو در هر دو فرهنگ اشاره دارند.

### ۳. روش‌شناسی

از آنجاکه این یک مطالعه توصیفی است، صحت ترجمه‌های انگلیسی قرآن کریم ارزیابی نمی‌شود و تنها تلاش شده به بررسی راهبردهای به کاررفته در ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن و تعیین بسامد هر راهبرد پرداخته شود. چهارچوب نظری این مطالعه مدل خانم بیکر (۱۹۹۲) است که چندین راهبرد را معرفی می‌کند که مترجمان بزرگ در ترجمه مواردی که در سطح واژگان و بالاتر از آن معادل ندارند استفاده می‌کنند. در طبقه‌بندی بیکر، اصطلاحات خاص فرهنگی اولین مواردی هستند که در سطح واژگان معادل ندارند. اصطلاحات خاص قرآن کریم که مختص فرهنگ قرآن هستند را می‌توانیم از مواردی در نظر بگیریم که معادل ندارند. راهبردهای مطرح‌شده توسط بیکر به شرح زیر هستند:

- ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)
  - ترجمه با استفاده از واژه غیر بیانی و خنثی
  - ترجمه با استفاده از جایگزینی فرهنگی
  - ترجمه با استفاده از واژه قرصی همراه با توضیحات
  - ترجمه با استفاده از دگر نویسی و استفاده از واژگان مرتبط
  - ترجمه با استفاده از دگر نویسی و استفاده از واژگان غیر مرتبط
  - ترجمه با حذف
  - ترجمه با شکل
- در اینجا گفتنی است موارد مورد مطالعه در این مقاله به سطح واژگان محدود هستند.

### ۳-۱. پیکره تحقیق

پیکره تحقیق شامل تعدادی اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن همراه با ترجمه آن‌ها توسط پنج مترجم برجسته قرآن است. ترجمه‌ها از بین تعداد زیادی ترجمه‌های قرآن کریم انتخاب شده است. این ترجمه‌های انگلیسی قرآن به این دلیل انتخاب شده‌اند چون مخاطبان زیادی دارند و مشهور هستند. ترجمه اول مربوط به ترجمه قرآن کریم، اثر شاکر (۱۹۸۵) است. ترجمه دوم متعلق به ترجمه

معروف قرآن توسط پیکتال (۱۹۶۹) است. نام اثر او «معنای قرآن کریم» است. ترجمه بعدی به کار گرفته شده در این تحقیق ترجمه یوسف علی (۱۹۷۷) است. ترجمه او یکی از معروف ترین ترجمه های قرآن کریم در جامعه انگلیسی زبان است. ترجمه او شامل یک مقدمه طولانی همراه با متن اصلی قرآن است. ترجمه بعدی متعلق به جان آربری (۱۹۵۵) پروفیسور مسیحی است. اسم کتاب او «قرآن تفسیر» در واقع یک ترجمه است. این ترجمه یکی از برجسته ترین برگردان های مترجمان غیرمسلمان است که از عربی به انگلیسی ترجمه شد. آخرین ترجمه به کاررفته در این مقاله ترجمه خانم طاهره صفارزاده (۱۹۹۹) با عنوان «ترجمه معناهای اساسی قرآن مجید» است. یکی از ویژگی های ترجمه دوزبانه خانم صفارزاده، قرار دادن هر دو ترجمه فارسی و انگلیسی هر آیه، رو به روی هم در هر صفحه است.

### ۲-۳. ابزارهای استفاده شده

برای جمع آوری داده های تحقیق از دو نرم افزار «جامع التفاسیر» و «طنین وحی» استفاده شده است. این نرم افزارها شامل تمامی سوره های قرآن کریم همراه با ترجمه های آن ها به زبان های مختلف دنیا است. برای جستجوی اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن کریم در میان آیه ها و ترجمه آن ها از این نرم افزارها استفاده شده است.

### ۳-۳. اقدامات انجام شده

در مقاله حاضر تعداد پنجاه اصطلاح خاص فرهنگی قرآن از سوره های قرآن همراه با ترجمه های آن ها از مترجم های ذکر شده در بالا به صورت نمونه استخراج شدند. چون واحد اندازه گیری در مقاله جمله بوده است، اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن را همراه با جملاتی که در آن ها به کاررفته اند آمده است. بر اساس چهارچوب نظری معرفی شده، راهبردهای به کاررفته در ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن توسط هر مترجم شناسایی و سپس راهبرد را در کار هر مترجم اندازه گیری نموده و در یک جدول لیست شدند و در ادامه، درصدگیری نیز انجام شد. در نهایت، بسامد کلی هر راهبرد نیز در کار هر مترجم و هم به صورت کلی محاسبه گردید.

### ۴-۳. آنالیز داده ها

بعد از جمع آوری داده ها، اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن و ترجمه های آن ها، بر اساس چهارچوب نظری تحقیق بررسی شد. مشخص گردید که برای ترجمه هر یک از اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن چه راهبردی به کار رفته است. سپس بسامد راهبرد به کاررفته توسط مترجمان به طور جداگانه محاسبه شد. همچنین، بسامد تمامی راهبردها نیز محاسبه شد. در نهایت، بسامد راهبردهای به کاررفته توسط مترجمان در جدول نشان داده شد. راهبردها با بیشترین و کمترین بسامد و راهبردهای مابین این دو نیز مشخص شدند.

### جدول شماره یک: اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن کریم

شماره	اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن	شماره	اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن
۱	وَ اتَّقُوا	۲۶	نَذَرْتُ
۲	يَكْفُرْهُمْ	۲۷	تَوْبَةً
۳	بِالْإِيمَانِ	۲۸	يَتَوَكَّلْ
۴	أَشْرِكُوا	۲۹	مُؤْمِنِينَ
۵	الْحَقِّ	۳۰	كَافِرُونَ
۶	بِالْبَاطِلِ	۳۱	الرِّبَا
۷	بِالْمَعْرُوفِ	۳۲	إِسْرَافًا
۸	الْمُنْكَرِ	۳۳	الْمُظْهِرِينَ
۹	فِتْنَةً	۳۴	بِالْقِسْطِ
۱۰	الْقَيْبِ	۳۵	وَلِيِّ
۱۱	نُوحِيهِ	۳۶	نَصِيرِ
۱۲	ظَلَمْتُمْ	۳۷	مَسْجِدًا
۱۳	يَذْكُرْ	۳۸	لِتَكْذِبُونَ
۱۴	فَضْلٍ	۳۹	بِالصَّبْرِ
۱۵	لِيُشَدُّوا	۴۰	يَطْمَئِنُّونَ
۱۶	صَدَقَةٍ	۴۱	فَدْيَةٍ
۱۷	حُجٍّ	۴۲	الْمَحِيضِ
۱۸	صَوْمًا	۴۳	شَهِيدًا
۱۹	الصَّلَاةِ	۴۴	النَّفْسَاءِ
۲۰	الرِّكَاءِ	۴۵	قِصَاصِ
۲۱	طُعْمَتِهِمْ	۴۶	عَاهِدُوا
۲۲	يُنْفِقُونَ	۴۷	تَكَاحًا
۲۳	مُخْلِصِينَ	۴۸	شَعَائِرِ
۲۴	خَالِلًا	۴۹	مَكْرُوهًا
۲۵	حَرَامٍ	۵۰	قَبِيلَةً

#### ۴. مثال‌هایی از آیات قرآنی

«حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسَلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ»  
 (اعراف: ۱۰۵/۷)

M.H. Shakir

(I am) worthy of not saying anything about Allah except the truth I have come to you indeed with clear proof from your Lord, therefore send with me the children of Israel

Marmaduke Pickthall

Approved upon condition that I speak concerning Allah nothing but the truth. I come unto you) lords of Egypt (with a clear proof from your Lord. So let the Children of Israel go with me.

A. Yusuf Ali



One for whom it is right to say nothing but truth about Allah. Now have I come unto you (people), from your Lord, with a clear (Sign): So let the Children of Israel depart along with me.

شاكر: truth

راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)

پیکتال: truth

راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)

یوسف علی: truth

راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبُسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۷۱/۳)

A.J. Arbery:

People of the Book! Why do you confound the truth with vanity, and conceal the truth and that wittingly?

T. Saffarzadeh:

people of the Book! Why do you dress up the Truth with Falsehood and conceal the Truth [Regarding the Prophet hood of Mohammad, S. A] While you know it?

آربری: truth

راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)

صفارزاده: truth

راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)

«ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ» (يوسف: ۱۰۲/۱۲)

M.H. Shakir

This is of the announcements relating to the unseen (which) We reveal to you) PM (And you were not with them when they resolved upon their affair, and they were devising plans

Marmaduke Pickthall

This is of the tidings of the Unseen which We inspire in thee (Muhammad). Thou wast not present with them when they fixed their plan and they were scheming.

A. Yusuf Ali

Such is not one of the stories of what happened unseen, which we reveal by inspiration unto thee; nor wast thou) present (with them then when they concerted their plans together in the process of weaving their plots.



- شاگرد: the unseen  
 راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)  
 پیکتال: the unseen  
 راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)  
 یوسف علی: unseen  
 راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)  
 «عَالَمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ» (رعد: ۹/۱۳)

A.J. Arbery:

The Knower of the Unseen and the visible, the all great, the All exalted

T. Saffarzadeh:

Allah is the Knower of the Unseen and The Visible; and He is the Supreme Exalted Great:

- آربری: the unseen  
 راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)  
 صفارزاده: the unseen  
 راهبرد ترجمه: ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)

## ۵. نتایج

بسامد هر راهبرد در جدول شماره یک و دو نشان داده شده است. نام هر مترجم در ستون اول آمده است. راهبردها که بر اساس حروف الفبا مرتب شده‌اند. در ردیف دوم قرار دارند. بسامد هر راهبرد که در واقع، بیانگر تعداد راهبرد به کاررفته توسط هر مترجم است در ردیف بعدی قرار دارد.

### جدول شماره دو: بسامد راهبردها

مترجمان	راهبردها	الف	ب	پ	ت	ث	ج	ح	خ
شاگرد	۲۸	۷	۸	۲	۵	۰	۰	۰	۰
پیکتال	۲۱	۹	۱۰	۱	۹	۰	۰	۰	۰
یوسف علی	۱۹	۷	۹	۱	۱۲	۲	۰	۰	۰
آربری	۲۴	۴	۱۵	۲	۳	۲	۰	۰	۰
صفارزاده	۱۸	۵	۱۳	۴	۱۰	۰	۰	۰	۰
جمع کلی	۱۱۰	۳۲	۵۵	۱۰	۳۹	۴	۰	۰	۰

### جدول شماره سه: درصد فراوانی راهبردها

راهبردها	الف	ب	پ	ت	ث	ج	ح	خ
مترجمان	56%	14%	16%	4%	10%	0%	0%	0%
شاکر	42%	18%	20%	2%	18%	0%	0%	0%
پیکتال	38%	14%	18%	2%	24%	4%	0%	0%
یوسف علی	48%	8%	30%	4%	6%	4%	0%	0%
آزبری	36%	10%	26%	8%	20%	0%	0%	0%
صقارزاده								

جدول شماره سه نشان می‌دهد که اولین راهبرد «ترجمه با استفاده از واژه عام» بیشترین بسامد را (۳۶٪ و ۴۸٪ و ۳۸٪ و ۴۲٪ و ۵۶٪) در بین مترجمان قرآن کریم داشته است. دو راهبرد «ترجمه با حذف» و «ترجمه با شکل» با بسامد (۰٪ و ۰٪) را اصلاً مترجمان استفاده نکرده‌اند.

### جدول شماره چهار: بسامد کلی راهبردها به درصد

شماره	راهبردهای ترجمه	درصد فراوانی
۱	ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)	44%
۲	ترجمه با استفاده از واژه غیر بیانی و خنثی	12.8%
۳	ترجمه با استفاده از جایگزینی فرهنگی	22%
۴	ترجمه با استفاده از واژه فرضی همراه با توضیحات	4%
۵	ترجمه با استفاده از دگرنویسی و استفاده از واژگان مرتبط	15.6%
۶	ترجمه با استفاده از دگرنویسی و استفاده از واژگان غیر مرتبط	1.6%
۷	ترجمه با حذف	0%
۸	ترجمه با شکل	0%

در جدول شماره چهار بسامد کلی هر راهبرد محاسبه شده است و به درصد بیان شده است. راهبردها در ستون دوم قرار دارند و درصد فراوانی آن‌ها نیز در ستون سوم آورده شده است. نتایجی که اولین جدول استخراج شده نشان می‌دهد این است که بیشتر اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن با راهبرد اول «ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه)» با بسامد (۴۴٪) ترجمه شده‌اند. دومین راهبرد استفاده شده «ترجمه با استفاده از جایگزینی فرهنگی» با بسامد ۲۲٪ است. اگر دو راهبردی که اصلاً استفاده نشده‌اند را کنار بگذاریم، ترجمه با استفاده از دگرنویسی و استفاده از واژه‌های غیر مرتبط (۱،۶٪) کمترین راهبرد استفاده شده است.

## ۶. نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از این تحقیق عبارت‌اند از:  
راهبرد ترجمه با استفاده از واژه عام (سرواژه) پربسامدترین راهبرد به کاررفته در ترجمه اصطلاحات خاص

فرهنگی قرآن در کار هر مترجم به صورت جداگانه و هم به صورت کلی در کار همه مترجمان است. راهبرد ترجمه با استفاده از جایگزینی فرهنگی دومین راهبرد به کاررفته در ترجمه اصطلاحات خاص قرآن کریم است.

سایر راهبردهایی که از لحاظ بسامد در بین این دو راهبرد قرار دارند به ترتیب به شرح زیر هستند: ترجمه با دگر نویسی و استفاده از واژه‌های مرتبط، ترجمه با واژه‌های غیر بیانی و خنثی. ترجمه با استفاده از واژه قرضی یا واژه قرضی همراه با توضیحات، و سرانجام ترجمه با دگر نویسی و استفاده از واژه‌های غیر مرتبط.

بسامد و راهبرد «ترجمه با حذف» و «ترجمه با شکل»، صفر بود. به عبارت دیگر مترجمان از این راهبردها اصلاً استفاده نکرده‌اند.

بسیاری از راهبردهای به کاررفته در ترجمه اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن توسط مترجمان رویکرد مقصد-مدار داشته‌اند تا رویکرد مبدأ-مدار.

بسیاری از واژه‌های خاص فرهنگی قرآن با واژه‌های عام ترجمه شده‌اند و دیگر اصطلاحات خاص فرهنگی قرآن محسوب نمی‌شوند.

## منابع

Abdul-Raof H, 2001. Qur'an translation: Discourse. Texture and exegesis. Great Britain: Curzon press.

Abdul-Raof H, 2005. Cultural aspect in Qur'an translation. in: Lynn long. Translation and religion.

Arberry, A.J. (2005). The Holy Qur'an. Qum. Ansariyan.

Baker M, 1992. In other words, a course book on translation. London and New York: Routledge.

Bassenet and Lefevre 1990. Translation, history and culture. London and New York: printer.

Ivir, v. (1987). Procedure and strategies for the translation of culture specific item, Indian journal of applied linguistic, vol13, No2

Karamanian AP, 2003. Translation and culture. In Translation Journal. January 2002. 6(1).

Katan D, 1999. Translating culture, an introduction for translator. interpreter and mediator. Great Britain: St. Jerome.

Larson ML, 1984. Meaning-based translation: a Guide to cross language equivalence. Lanham. New York and London: university press of America.

Manafi S, 2003. An approach to English translation of Islamic texts (1). Tehran: SAMT.



Manafi S, 2001. Chimerical idea of total equivalence in translating the word Allah. *Translation studies*. 1(3).

Marieke MK, 2005. *Global Marketing and Advertising: understanding cultural paradoxes*. 2nd ED. Thousand Oaks. California: Sage publication.

Miremadi A, 1993. *Theory of translation and interpretation*. Tehran: SAMT.

Newmark, P. (1988). *A Textbook of translation*, New York and London: prentice Hall.

Pickthall, M.M. (1996). *The meaning of the Glorious Qur'an*. Dehli:Kitab Bahvavn.

Snell Hornby M, 1990. Linguistic transcoding or cultural transfer?. A critique of translation theory in Germany. In: S. Bassnett and A. Lefevere (Eds,) *translation. history and culture*. Print Publishers.

Snell-Hornby M, 1988. *Translation studies: an integrated approach*. Amsterdam: John Benjamin.

## تحلیل تطبیقی جایگاه آموزش عمومی قرآن در نظام آموزشی معاصر (با تأکید بر دوره ابتدایی)

لیلا خسروی مراد: پژوهشگر مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، جهاد دانشگاهی.  
نجمه کاظمی<sup>۱</sup>: پژوهشگر مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، جهاد دانشگاهی.

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۹۸-۸۵  
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۲  
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۰۶

### چکیده

تعلیم و تربیت همواره یکی از مهم‌ترین مسائل پیش روی بشر است و هدف عمده پیامبران، امامان و صالحان نیز تربیت صحیح آدمی بوده است. از این رو گسترش فرهنگ حیات‌بخش قرآن کریم و ارتقای ایران به کشوری توسعه‌یافته با هویتی اسلامی-انقلابی، در گرو عزم ملی و اراده هماهنگ مدیران ارشد نظام برای توسعه فرهنگ قرآنی است. بدین منظور تلاش‌هایی برای به وقوع پیوستن این امر انجام شده و نظام‌ها و سازمان‌های مختلف برای عملی شدن آن اقدام نموده‌اند. آموزش و پرورش به‌عنوان یکی از مراکز مهم آموزشی-تربیتی از جمله سازمان‌های مهم بوده که وظیفه تربیت افراد با رویکرد دینی و قرآنی را از بدو ورود به مدارس به عهده داشته است. آموزش عمومی قرآن در دوره ابتدایی از روش‌ها و شیوه‌هایی است که در مدارس باهدف دستیابی به توانایی خواندن قرآن کریم که گاه از آن به آموزش روخوانی و روان‌خوانی قرآن یاد می‌شود، گنجانده شده است. این در حالی است که از همراهی هدف اصلی فرو فرستادن کتاب الهی که همانا تدبیر و انس در قرآن و درنهایت کاربردی نمودن مضامین و مفاهیم قرآنی است، فاصله گرفته و تنها به جنبه روخوانی خالی از انس با قرآن اکتفا شده است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی با استخراج روش‌های آموزش قرآن در آموزش و پرورش در مقطع ابتدایی درصدد واکاوی و تحلیل جایگاه آن در قرآن کریم است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، آموزش، آموزش قرآن، آموزش عمومی قرآن.

## ۱. مقدمه

قرآن، پیام روشن الهی است که همه انسان‌ها را به راستی و رستگاری دعوت می‌کند. از صدر اسلام تا کنون، آموزش این پیام جاودانه الهی، از مهم‌ترین اهداف تعلیم و تربیت در میان مسلمانان بوده است. تعلیم و تربیت همواره یکی از مهم‌ترین مسائل پیش روی بشر بوده و هدف عمده پیامبران، امامان و صالحان نیز تربیت صحیح آدمی بوده است. تربیت انسان دارای ابعاد گوناگون جسمانی، اجتماعی، عاطفی، اخلاقی، عقلانی و دینی می‌باشد. از آنجایی که نظام تعلیم و تربیت در کشور ما اسلامی است، بُعد دینی به‌عنوان یکی از ابعاد بنیادی و مهم‌ترین بُعد تعلیم و تربیت مورد نظر برنامه‌ریزان نظام تربیتی است. اهمیت این بُعد را می‌توان در اهداف مصوب دبیرخانه شورای عالی آموزش و پرورش به‌روشنی مشاهده کرد به‌گونه‌ای که «کمال انسان در نظام تعلیم و تربیت اسلامی را رسیدن به قرب الهی» می‌داند (دبیرخانه شورای عالی آموزش و پرورش، ۱۳۸۵، ص ۲۶). نظام آموزشی برای تربیت افراد در این راستا نیاز به منبعی غنی و به‌دور از خطا و متناسب با اعتقادات جامعه دارد که در جامعه ایران اسلامی یقیناً منبعی بهتر از قرآن نخواهد بود. چراکه قرآن کریم، از آغاز نزول تا کنون، سرچشمه بی‌پایان علوم و معارف اسلامی و محور تعلیم و تربیت بوده است (رضوانی و همکاران، ۱۳۸۸).

از این‌رو با توجه به اهمیت جایگاه قرآن در بین دروس مختلف دوره‌های تحصیلی و با توجه به اینکه نظام آموزش و پرورش بنا به‌ضرورت تغییرات اجتماعی یکی از سازمان‌های پیچیده و بزرگ در هر کشور محسوب می‌شود و با رشد و توسعه اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی پیوندی ناگسستنی دارد، برخی از مسئولیت‌های اصلی در حوزه آموزش قرآن برای کودکان و نوجوانان، بر دوش این نهاد قرار داده شده است. این نهاد با برنامه‌های متعدد و متنوعی تلاش کرده تا این وظیفه را تا حد ممکن به نحو احسن انجام دهد (ضرغامی و همکاران، ۱۳۹۴). آموزش قرآن، یکی از دروسی است که در راستای توجه به رسالت فوق، در برنامه درسی مقاطع تحصیلی - به‌ویژه مقاطع ابتدایی - گنجانده شده است (وکیل، ۱۳۸۸). به‌گونه‌ای که آموزش جامع قرآن کریم به‌عنوان «فرآیندی برای دستیابی به توانایی قرائت صحیح، درک معنا، تدبر در آیات و آشنایی با معارف قرآن به منظور تقویت ایمان، عمل صالح و انس با قرآن کریم» مغفول مانده است (باقری، ۱۳۹۲).

نگاه اجمالی به دستاورد آموزش قرآن در کشور ما نشان می‌دهد که این دستاورد نه با اهمیت و جایگاه ویژه قرآن در اسلام تناسب دارد و نه با میزان علاقه و اهمیتی که یکایک مردم نسبت به قرآن دارند (بهرامی نسب، ۱۳۹۱). از همین رو، رسیدن به جایگاه واقعی قرآن و شکل‌گیری زندگی اسلامی برگرفته از فرمان‌ها و آموزه‌های قرآن میسر نخواهد بود، مگر در سایه آموزش قرآن به تمامی افراد جامعه؛ آن‌هم نه آموزشی محدود به قرائت و روخوانی، بلکه آموزشی عمومی که همه شاخص‌های آموزش قرآن را دربر گرفته، قابلیت آموزش به تمامی افراد را داشته باشد و در نهایت آثار آن در زندگی افراد ملموس باشد.

در کشور ما نیز به اقتضای جایگاه دین اسلام در فرهنگ مردم ایران و جایگاه ویژه قرآن در اعتقادات دینی، باید آموزش قرآن مورد توجه همگان باشد تا شرایط مساعد برای تحقق اهداف این آموزش فراهم آید (وکیل، ۱۳۸۱). بر این اساس، پژوهش حاضر با محوریت آموزش عمومی قرآن در صدد واکاوی جایگاه و شیوه‌های آموزشی آن در قرآن کریم با استفاده از روش‌های آموزشی پیامبر اکرم (ص) در صدر اسلام خواهد بود تا پس از وصول به چگونگی این امر به تحلیل روش‌های نظام آموزش قرآنی کشور در راستای توسعه فرهنگ قرآنی بپردازد.

## ۱-۱. مفهوم شناسی

### الف) آموزش عمومی

تعلیمات عمومی و یا به عبارت دیگر آموزش عمومی یک اصطلاح قدیمی نبوده است. توجه در تاریخ فرهنگ ایران و مغرب زمین این نکته را مسلم می‌سازد که در کتب فرهنگی صد و هشتاد سال قبل هیچ کشوری این اصطلاح وجود نداشته است. کلمه‌ی آموزش عمومی وقتی به وجود آمد که در مغرب زمین صحبت از دموکراسی شد و حکومت مردم بر مردم به مرور زمان تحقق پیدا کرد. در ایران تا ۱۲۶۸ هجری قمری که مطابق با نیمه قرن نوزدهم میلادی است، دولت اساساً در امر تعلیم و تربیت مداخله نداشت. در آن سال بود که به همت میرزا تقی‌خان امیر کبیر مدرسه دارالفنون تأسیس شد تا برای کشور افسر و مهندس و پزشک تربیت کند و در آغاز کار یک بخش مقدماتی در آن مدرسه به وجود آورد تا شاگردان را برای تحصیلات عالی و تخصصی آماده سازد. بعد از تأسیس دارالفنون در سلطنت ناصرالدین شاه، مدرسه علوم سیاسی در تبریز و اصفهان نیز دایر شد (صدیق، ۱۳۴۳، ص ۳).

موضوع آموزش عمومی فقط از بدو حکومت مشروطه یعنی از ۱۳۲۴ قمری مطابق با ۱۲۸۵ شمسی مطرح شد، ولی در آن موقع که ممالک خارجی در امور مملکت ما مداخله می‌کردند و جدال آزادی‌خواهان با محمدعلی شاه در جریان بود، اقدامی نسبت به آموزش عمومی به عمل نیامد. پس از خلع محمدعلی شاه در ۱۲۸۷ شمسی اصطلاح تعلیمات عمومی نخستین بار در دوره دوم قانون‌گذاری عنوان شد. در قانون اداری فرهنگ مصوب شهریور ۱۲۸۹ شمسی در ماده چهارم یکی از مهم‌ترین ادارات وزارت فرهنگ را اداره تعلیم عمومی نامیده و وظائف آن را معین نموده است (همان).



تأملی در تاریخ لغوی این اصطلاح نشان می‌دهد آموزش عمومی تلاشی است برای تربیت قوای آحاد جامعه، به گونه‌ای که استعداد های عقلی، عاطفی، تخیلی و مهارتی هر کس، به شیوه‌ای متعادل رشد کند و او را برای زندگی سالم آماده سازد (فرمehنی فراهانی، ۱۳۸۵). بر این اساس قدر جامع تعاریف حاکی از سه مفهوم ذیل خواهد بود:

۱. آموزشی است که در انتخاب موضوعاتش هیچ نوع تخصصی برای آماده کردن دانش آموزان به منظور کار در یک بخش خاص در نظر گرفته نمی‌شود.
  ۲. نوع وسیعی از تربیت یا آموزش است که هدف آن رشد و تکامل نظرات، توانایی‌ها و رفتاری است که مورد پذیرش و مطلوب جامعه است یا مهارت‌هایی است که شخص را برای روبه‌رو شدن با مشکلات و سازگاری با مقتضیات زندگی آماده می‌سازد.
  ۳. تجاربی است که فرد از پرداختن به مسائل شخصی و اجتماعی به دست می‌آورد (همان منبع).
- آموزش عمومی به معنای تعلیماتی است که وسایل آن به هزینه مردم برای عموم افراد ملت فراهم شود. چون وجوه عمومی و درآمدها و مالیات‌ها را دولت جمع‌آوری و هزینه می‌کند. پس دولت باید وسایل تعلیمات عمومی را برای همگی مهیا و آماده سازد (صدیق، ۱۳۴۳، ص ۱).

## ب) آموزش عمومی قرآن

قرآن معتبرترین منبع معارف و حیانی اسلام، معجزه جاودان رسول گرامی اسلام (ص) و تنها کتاب آسمانی که از تحریف مصون مانده است. در پرتو عمل به فرامین حیات‌بخش این امانت الهی، جامعه اسلامی توانست در مدتی اندک، نیمی از جهان را به تسخیر خود درآورد و دوران شگفت‌انگیز تمدن بشری در آن روز را بنیان نهد. به برکت معارف و رهنمودهای قرآن، تاریخ تمدن اسلامی یکی از شکوهمندترین مراحل تاریخ تمدن بشر نام گرفت (ضرغامی و همکاران، ۱۳۹۴).

آموزش عمومی قرآن در مکتب پیامبر اکرم (ص) و در قرآن کریم به مفهوم خواندن آیات توسط معلم و شنیدن و تکرار آن‌ها توسط قرآن‌آموز به کار رفته است. تا جایی که این امر به انتقال آیات قرآن از قلب معلم به قلب متعلم منجر شود و متعلم قرآن نیز چونان معلم خود، حامل آیات الهی شود. در تعریفی دیگر با تکیه بر روخوانی و درک مفهوم، آموزش قرآن را به معنای مجموعه برنامه‌های آموزشی مربوط به خواندن و درک مفاهیم و معارف قرآن که برای انس آحاد جامعه با قرآن استفاده شده است، دانسته‌اند (فیض، ۱۳۹۵: ۲۶). در این تعریف، تمامی آموزش‌های مربوط به قرائت/خواندن قرآن از روخوانی تا ترتیل خوانی (از روی مصحف یا از حفظ)، آموزش‌های مربوط به درک معنا و ترجمه آیات، آموزش معارف عمومی (تفسیر ساده) آیات و فراگیری تدبر آیات قرآن، همچنین آموزش‌های قرآنی مربوط به نونهالان در حوزه آموزش عمومی قرآن قرار می‌گیرد (فریدونسی و فرجی، ۱۳۹۳، ص ۴۰).

شورای عالی انقلاب فرهنگی (۱۳۹۰)، آموزش قرآن را فرایندی برای دستیابی به توانایی خواندن، درک معنا، تدبر در آیات و آشنایی با معارف قرآن، به منظور انس و بهره‌گیری دائمی از قرآن



کریم و تقویت ایمان و عمل صالح می‌داند. ضرغامی و همکاران نیز تعریف شورای عالی انقلاب فرهنگی را تأیید کرده و برنامه‌های آموزش قرآن کریم را شامل همه موضوعات ضروری آموزش قرآن مانند، روخوانی، روان‌خوانی، صحت قرائت، توانایی درک معنای عبارات و آیات ساده قرآن کریم، آشنایی با معارف انسان‌ساز قرآن و تدبیر در آیات الهی می‌داند (ضرغامی و همکاران، ۱۳۹۴). بر اساس تعاریف فوق، آموزش قرآن در این پژوهش عبارت است از: آموزش روخوانی، روان‌خوانی، درک معنا و سبک زندگی قرآنی به فراگیران به‌منظور بهره‌گیری دائمی آنان از قرآن کریم و تقویت ایمان و عمل صالح.

## ۲. تبیین آموزش عمومی قرآن از منظر قرآن

خداوند بر اساس آیات قرآن اولین معلم قرآن است. این که قرآن کریم درباره‌ی خودش چه انتظاراتی از مسلمانان دارد و مسلمانان چه وظایفی نسبت به آن دارند، از پرسش‌های اساسی است (فصلنامه‌ی رشد قرآن، ش ۲۳). قرآن کریم در این زمینه راهکارهای متفاوتی را مطرح می‌کند که به‌صورت اجمال به آن‌ها اشاره خواهد شد:

۱-۲. قرائت: اولین مرحله از آموزش در قرآن قرائت قرآن است. قرائت قرآن مفهومی عام و کلی و درعین حال اولین و مهم‌ترین مرتبه و حداقل انس با قرآن کریم است (موسوی بلده، سید محسن، ۱۳۷۸، ص ۱۷).

۲-۲. تلاوت: به معنی رعایت آداب ظاهری و باطنی تلاوت قرآن است. این اصطلاح بیشتر برای خواندن متون مقدس و مذهبی به کار می‌رود (دانشنامه‌ی قرآن و حدیث، ج ۱، ص ۲۶۱ به نقل از نباتی، ۱۳۸۸).

۳-۲. تدبیر: به معنی تفکر روی آیات و فهم نسبی کلمات و عبارات قرآن کریم است.

۴-۲. خشوع: به دنبال هدایت باطنی و تأثیرپذیری از آیات شریفه قرآن حاصل می‌شود.

۵-۲. تأثیرپذیری: به معنی متجلی شدن آیات قرآن در رفتار، گفتار و افکار انسان است.

۶-۲. عمل به آیات قرآن: به معنی عمل به دستورات قرآن کریم در کلیه‌ی شئون زندگی است.

۷-۲. آموزش قرآن به دیگران: که یکی از وظایف پیامبر اکرم (ص) است.

بر اساس این مدل کاربردی از قرآن کریم و توجه در ترتب مراحل و وجود تدبیر و خشوع در ردیف قرائت و تلاوت، قرآن کریم به استفاده از فرمان‌ها و آموزه‌های قرآنی در کنار تلاوت قرآن اشاره

۱. «إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي الضَّلَاجِلِ وَنِصْفَهُ وَتُلْئِمُهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُضِلُّ الْبَلْبِلَ وَالتَّهَامِزِ عَلِمَ أَنَّ لُنَّ تُحْضَوُهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَافْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِيمٌ أَنْ سَتِجُونَ مِنْكُمْ مَرْصِيٍّ وَ آخِرُونَ يَصْرُبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخِرُونَ يُجَاهِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَافْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ آفَرُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ مَا تَقَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تُجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مزمّل، ۲۰).

۲. «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ مَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره، ۱۲۱).

۳. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴).

۴. «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر، ۲۱).

۵. «أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید، ۱۶).

۶. «تَأْتُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثُلُوثُ الْكِتَابِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، ۴۴).

۷. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لِفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۲).



دارد، تا جایی که این امر را منجر به عمل نمودن به آیات قرآن کریم در زندگی انسان می‌داند؛ لذا استفاده عملی از آیات الهی را می‌توان از اهداف اصلی در کنار اهداف فرعی (قرائت و تلاوت و...) به شمار آورد. پس از بررسی اهمیت این مهم در قرآن کریم باید چگونگی آموزش قرآن در سنت را مورد بررسی قرار داد تا نگاه جامعی به آموزش قرآن شکل گرفته شود.

### ۳. بررسی سیر تطور آموزش قرآن از صدر اسلام تا دوره‌ی معاصر در ایران

مراحل آموزش قرآن پس از بعثت پیامبر اکرم (ص) پیدایش آموزش قرآن و تطوّر آن را در دوران مبعث و حیات پیامبر (ص) و پس از آن، می‌توان در هفت مرحله چنین بیان کرد (به نقل از نباتی، ۱۳۸۸، ص ۱-۵):

#### مرحله‌ی اول: دریافت وحی؛ نقطه‌ی آغازین آموزش قرآن کریم

نقطه‌ی آغازین آموزش قرآن کریم را می‌توان تعلیم آیات قرآن کریم به نبی مکرم اسلام (ص) از سوی جبرئیل امین (ع) دانست. طلیعه‌ی این مرحله در آغاز نزول آیات شریف اول تا پنجم سوره‌ی علق است که می‌فرماید: «اقرأ باسم ربك الذی خلق...»

خداوند در آیات اول تا چهارم سوره‌ی الرحمن نیز به این موضوع اشاره و خود را اول معلم قرآن معرفی می‌کند و چنین می‌فرماید: «الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (رحمن، ۱-۲) خدای رحمن کسی است که قرآن را آموخت. طبق اقوال و آرای مفسرین قرآن، پیامبر اکرم (ص) پس از شنیدن آیات شریف از زبان جبرئیل (ع)، آن‌ها را به خاطر می‌سپردند و در حافظه نگهداری می‌کردند.

#### مرحله‌ی دوم: آموزش آیات قرآن به مسلمانان

پیامبر اکرم (ص) پس از دریافت آیات قرآن از جبرئیل و حفظ آن، موظف شدند تا آن آیات را به مسلمانان بیاموزند. آیه ۱۰۶ سوره اسراء به موضوع تعلیم قرآن به مسلمین توسط پیامبر (ص) اشاره دارد: «وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكَبِّ وَتُرْلِنَاهُ تَنْزِيلًا». از قرائن تاریخی به دست می‌آید پیامبر اسلام (ص) در اجرای این وظیفه، به تناسب مخاطبان قرآن، از دو شیوه اسماع و اِقرأ استفاده کرده‌اند. الف اسماع قرآن: در لغت به معنای شنوندن است و این کار به همین معنا در قرآن به کار رفته است.<sup>۱</sup> مراد از اسماع قرآن، شنوندن آن به گوش مردم است که معمولاً در مکه و نسبت به مشرکان قریش، حاجیان و رهگذران صورت می‌پذیرفت. طبق شواهد تاریخی، در سال‌های ابتدای رسالت، رسول خدا (ص) در مسجد الحرام می‌نشست و به تلاوت قرآن می‌پرداخت و یا به نماز می‌ایستاد و سوره‌هایی را قرائت می‌کرد. به این ترتیب آیات قرآن را به گوش رهگذران می‌رساند. به عبارت دیگر، رسول خدا (ص) در قالب عبادات روزانه‌ی خود، رسالت تبلیغی خویش را نیز دنبال می‌کرد. آنجا که استماع قرآن به تدریج موجب جذب مردم به قرآن می‌شد، مشرکان تصمیم

۱. «فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدَّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» (روم، ۵۲).

گرفتند علاوه بر خودداری از استماع قرآن، مانع نمازخوانی یا تلاوت قرآن رسول خدا(ص) شوند. (ب) اِقرَاءِ قرآن: طبق آنچه مشهور است، اساس و اسلوب آموزش قرآن توسط پیامبر(ص) اِقرَاءِ بوده است. در تبیین معنای اِقرَاءِ و بیان کیفیت و شیوه‌ی آن گفته‌اند «قرائت بر کسی» یا «تلاوت بر کسی» به معنای اِقرَاءِ است؛ یعنی آیات الهی بر کسی خوانده شود، به قصد این که او نیز آن‌ها را بشنود.

رسول خدا(ص) در مقابل مؤمنان، سیاست «اِقرَاءِ قرآن» را پیش گرفت که به معنای تعلیم همه‌جانبه‌ی قرآن است. ضرورت این کار از آنجا بود که مؤمنان پس از وارد شدن به دایره‌ی مسلمانی، نیازمند آموزش احکام دینی بودند، اما آیات قرآن غالباً فاقد جزئیات احکام و مقررات دینی بود؛ لذا رسول خدا(ص) در کنار تعلیم قرآن، گاه با توضیحات شفاهی و گاه به شکل عملی، مؤمنان را در جریان جزئیات احکام و شرایع قرار می‌داد و به تدریج با تفسیر بسیاری از آیات قرآن آشنا می‌کرد. در سال‌های ابتدای بعثت، رسول خدا(ص) در خانه‌ی ارقم بن ابی ارقم واقع در کوه صفا سکنا گزید. حضرت در همین مکان، نومسلمانان را به حضور می‌طلبید و به آنان قرآن و مسائل دینی را آموزش می‌داد(عسکری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۳). علاوه بر این، مراکز دیگری نیز وجود داشتند که در آن مؤمنان دور از چشم مشرکان به تعلیم و تعلم قرآن می‌پرداختند و در واقع مطالبی را که از رسول خدا(ص) فرامی‌گرفتند، به یکدیگر آموزش می‌دادند(ابن هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۶). آموزش قرآن نه تنها در مسجد پیامبر، بلکه در فرصت‌های گوناگون از میدان جنگ گرفته تا درون خانه‌ها، مورد توجه قرار می‌گرفت.

### مرحله‌ی سوم: آموزش قرآن توسط مسلمانان به یکدیگر

در این مرحله، عده‌ای از مسلمین آیات و سُورِ قرآن را به عده‌ی دیگر تعلیم می‌دادند و به اِقرَاءِ یکدیگر می‌پرداختند. در کتاب *مناهل العرفان* آمده است: پیامبر اکرم(ص) برای آموزش قرآن به کسانی که از جامعه‌ی مسلمین دور بوده‌اند، کسانی را می‌فرستاد تا قرآن را به ایشان آموزش دهند. چنانکه مُصَعَّب بن عُمَیر و ابن اُم مکتوم را، قبل از هجرت به مدینه و معاذ بن جبل را نیز پس از هجرت برای آموزش قرآن به مکه فرستادند(مناهل العرفان، ۱۳۸۵). از عباد بن صامت نقل شده است، هنگامی که فردی به مدینه مهاجرت می‌نمود و به جمع مسلمانان وارد می‌شد، پیامبر اکرم(ص) او را به یکی از ما می‌سپرد تا به وی قرآن را آموزش دهیم(نباتی، ۱۳۸۸، به نقل از حجتی کرمانی، ص ۸۸). پیامبر اکرم(ص) پس از نزول آیه‌ی «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»(زمر ۱۷-۱۷) برای ترغیب به یادگیری خواندن و نوشتن فرمودند: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ»(حجت کرمانی، بی‌تا، ۲۵). بر اساس اهمیت و ارزش دانش بود که پیامبر بعد از پیروزی در جنگ دستور دادند اسیران باسواد، پس از آموزش خواندن و نوشتن به ده نفر از کودکان مسلمان، آزاد شوند(نباتی، ۱۳۸۸، به نقل از حجتی کرمانی، ص ۸۸).

### مرحله‌ی چهارم: اشتغال گروهی به آموزش قرآن

این مرحله با پدید آمدن گروهی به ثمر رسید که تلاوت قرآن کریم و تدریس آیات و سُور آن به صورت اشتغالات عمده‌ی زندگی آنان در آمد. اینان به «قُرّاء» معروف بودند (همان). این مرحله را باید مرحله‌ی آغاز آموزش رسمی قرآن در جامعه‌ی اسلامی دانست؛ مرحله‌ای که دورنمایی از گستره‌ی انتشار آموزش تعلیم قرآنی و اسلامی را در اقصا نقاط عالم در پی داشت. در کتاب «المغازی واقدی» چنین آمده است: در میان انصار، ۷۰ مرد جوان دیده می‌شدند که موسوم به قُرّاء بودند و به هنگام در آمدن شب، به ناحیه مدینه می‌آمدند و به تعلیم قرائت قرآن می‌پرداختند و اقامه‌ی نماز می‌کردند (همان، ص ۲۸).

### مرحله‌ی پنجم: آموزش حفظ قرآن

عده‌ای از صحابه که حافظ قرآن کریم بودند، آموزش حفظ قرآن را بر عهده گرفتند و به این کار قیام کردند. اینان عبارت بودند از: علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود، زید بن ثابت، عویمر بن زید، ابو موسی اشعری و عثمان بن عفان.

### مرحله‌ی ششم: اعزام قاریان و حافظان به سرزمین‌های دیگر

اعزام قاریان و حافظان قرآن کریم به بلاد اسلامی، دوره‌ی جدیدی از آموزش قرآن به مسلمانان تلقی می‌شود. از آن جمله می‌توان به رفتن عبدالله بن مسعود (صحابی پیامبر) به شهر کوفه یاد کرد. او باعث شد که مردم کوفه بعد از مدینه، در زمینه‌ی قرائت قرآن کریم شهره شوند (همان، ص ۳۱).  
مرحله‌ی هفتم: تبدیل شدن آموزش قرآن به یک ماده‌ی درسی  
از این زمان، یعنی نیمه‌ی دوم قرن اول هجری قمری، آموزش قرآن به عنوان یک ماده‌ی درسی، در مساجد شهرهای گوناگون کشورهای اسلامی استقرار یافت (همان، ص ۳۲).  
سنت پیامبر اکرم (ص) نیز بیانگر اقرء قرآن در راستای ترویج همگانی شدن آموزش قرآن (کودک و جوان و...) بوده است تا در نهایت این اقرء به درک از مضامین و مفاهیم قرآن کریم منجر شود. شیخ طبرسی در کتاب مجمع البیان از معاذ نقل می‌کند که گفت: شنیدم از رسول خدا (ص) که می‌فرمود: هیچ مردی نیست که به فرزندش قرآن آموزش داده شود، مگر آنکه خداوند، روز قیامت پدر و مادر آن فرزند را به تاج فرشتگان مفتخر گرداند و دو زیور از زیورهای بهشتی که مردمان هرگز مثل آن را ندیده‌اند، بر اندام آن‌ها بیوشاند (نوری، ج ۵، ح ۳۲۳).

### ۴. آموزش عمومی قرآن در نظام آموزش و پرورش

قرآن به عنوان سنگ بنای آموزش و پرورش از اهمیت و حساسیت بیشتری در دوره ابتدایی برخوردار است (میرزا محمدی و همکاران، ۱۳۹۱). شاید علت این اهمیت و حساسیت این است که زبان آموزی از آغازین روزهای تولد کودک آغاز می‌شود و اگر کودکی در معرض چند زبان قرار گیرد، همه

آن زبان‌ها را به‌عنوان زبان اول فرا خواهد گرفت (ضرغامی، ۱۳۹۴). بر همین اساس، از همان دوران ابتدایی باید نسبت به آشنایی کودک با قرآن اقدام نمود و این کتاب آسمانی را وارد زندگی وی کرد (میرزا محمدی و همکاران، ۱۳۹۱).

در راستای مباحث فوق و اهمیت آموزش قرآن در مقاطع تحصیلی ابتدایی، برای اولین بار اهداف آموزش قرآن در آموزش و پرورش در قالب راهنمای برنامه درسی آموزش قرآن در دوره ابتدایی تهیه شد (ارغوانی، ۱۳۹۱). برخی از این اهداف عبارت‌اند از: آشنایی با قرآن کریم به‌عنوان کلام و کتاب آسمانی، تقویت انس و علاقه به قرآن کریم و یادگیری آن، توانایی روخوانی قرآن کریم به‌صورت شمرده و آرام از روی مصحف با رسم‌الخط آموزشی، توانایی خواندن آیات کتاب درسی به‌صورت روان و آهنگین، آشنایی با قواعد ضروری روخوانی قرآن، حفظ برخی از سوره‌های کوتاه کتاب درسی، آشنایی با برخی از داستان‌های قرآن کریم، فراگیری معانی برخی از کلمات ساده و عبارات کوتاه قرآن، ایجاد و تقویت علاقه به شنیدن، خواندن و فهم معانی آیات قرآن کریم، آشنایی با مفهوم برخی از پیام‌های قرآن و شناخت و تقویت استعدادهای دانش‌آموزان در گرایش‌های مختلف آموزش قرآن (بهرامی‌نسب، ۱۳۹۱ به نقل از فتح‌اللهی و سلیمان‌نژاد، ۱۳۸۹).

بر این اساس، توجه به جایگاه مهم آموزش قرآن در میان مسلمانان، شیوه‌های آموزش و روش‌های تدریس قرآن در نظام آموزشی در طول سال‌های متمادی دارای رشد و تعالی بوده است. آشنایی و تسلط بر برخی از این شیوه‌ها و روش‌های آموزش، از ضروریات امر آموزش در جریان یادگیری صحیح است (ارغوانی، ۱۳۹۱). در ذیل برخی از این روش‌های آموزشی قرآن در نظام حاضر ارائه شده‌اند:

روش هجی (سننی یا مکتب‌خانه‌ای): در این روش با هجی کردن و تمرین و تکرار، قرآن آموخته می‌شود. تصور بر این بود که چون قرآن از حروف و حرکات تشکیل شده است، اگر دانش‌آموزی حروف و حرکات را بشناسد با مقداری تمرین می‌تواند قرآن را بخواند. در این روش به صدای حروف و حرکات توجهی نداشتند. لذا، ابتدا حروف و سپس حرکات را می‌آموختند و با هجی کردن کلمات پیش می‌رفتند و همیشه آموزش را از جزء سی‌ام قرآن شروع می‌کردند (محمدی، ۱۳۹۰). برای مثال، عبارت «قُلْ أَعُوذُ» به این صورت هجی می‌شود: قاف و لام پیش: قل، الف زیر: ا، عین و واو پیش: عُو، ذال پیش: ذ (ارغوانی، ۱۳۹۱).

روش صوت‌آموزی: «جبار باغچه‌بان» برای آموزش خط فارسی به‌جای حرف‌آموزی، روش صوت‌آموزی را پیشنهاد کرد. از سال ۱۳۳۰ تا پیش از روش جدید (بخوانیم و بنویسیم، ۱۳۸۱). روش ترکیبی باغچه‌بان که مبتنی بر صوت‌آموزی بود، برای آموختن خط و زبان فارسی در ایران معمول شد (منصوری، ۱۳۹۳).

روش فرمان ۱ و ۲: «کوکب پور رنجبر» با استفاده از روش باغچه‌بان، روش فرمان دادن را طراحی کرد. فرمان دادن، عیناً روش بخش کردن است و تعداد فرمان‌ها در یک کلمه به‌اندازه تعداد بخش‌های آن کلمه است. در این روش، با فرمان یک، یک حرف با یک حرکت خوانده می‌شود. در واقع یک صامت با یک مصوت ترکیب می‌گردد و با فرمان دو، صامت با یک مصوت خوانده می‌شود.

فرمان دو هنگامی داده می‌شود که بعد از حرف حرکت‌دار، حرف ساکن و یا تشدید باشد و یا خود حرف تنوین داشته باشد. چهار حرف «و-ل-ی» هرگاه بی‌علامت باشند، خوانده نمی‌شوند. برای مثال: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» می‌شود: ۱۱۲ (ارغوانی، ۱۳۹۱).

روش تفکیک: این روش با روش قبل چندان تفاوتی ندارد و بر بخش کردن کلمه و نوشتن آیات قرآن به صورت تفکیک (بخش بخش) تأکید دارد (محمدی، ۱۳۹۰ به نقل از نوری موسوی، ۱۳۵۷). روش تقلیدی: یکی از متداول‌ترین روش‌ها در آموزش قرائت قرآن مخصوصاً در زمینه صوت و لحن، روش تقلیدی می‌باشد (منصوری، ۱۳۹۳). در این روش به کمک مشاهده، تمرین و تکرار، اعمال خاصی در انسان به تدریج به صورت ملکه درآمده و درونی می‌شود و در مباحث قرآنی و دینی در نهایت به اصلاح نگرش و رفتار انسان می‌انجامد (گیوکی و همکاران، ۱۳۹۴ به نقل از پایزاده و هاشمی، ۱۳۹۳). از این روش معمولاً در سنین پایین مخصوصاً برای بچه‌های قبل از دبستان که هنوز توان خواندن و نوشتن و فراگیری مطالب را ندارند، به صورت مستقل قابل استفاده است (ارغوانی، ۱۳۹۱).

به کارگیری این روش حداقل دو امتیاز مهم دارد: اول اینکه نمونه کاملی از رفتاری که قرار است آموخته شود در اختیار یادگیرنده قرار می‌گیرد و دوم اینکه فراگیرنده نیازی به آزمایش و خطا ندارد؛ چرا که سرمشق کاملی در اختیار دارد (فتوحی، ۱۳۹۱ به نقل از یغما، ۱۳۷۴).

معلم‌ان همواره به عنوان یک الگوی قابل اعتماد و شاخص، مورد توجه شاگردان هستند. از این جهت، معلم‌ان درس قرآن، خود باید با قواعد قرائتی به صورت نظری و عملی آشنایی داشته باشند. همچنین معلم‌ان آگاه می‌توانند از دانش آموزان ممتاز کلاس که تلاوت قابل قبولی دارند، به عنوان الگو برای دانش آموزان کلاس استفاده کنند. استفاده از نوارهای صوتی و تصویری استادان قرآن در کلاس، به خصوص نوجوانان و جوانانی که در مسابقات کشوری و بین‌المللی مقام‌هایی را کسب کرده‌اند، نیز می‌تواند الگوی خوبی به قرآن‌آموزان معرفی کند (یزدانی، ۱۳۸۸).

روش شنیداری (آموزش قرآن به کمک نوار صوتی): در سال‌های پس از انقلاب اسلامی، نهادهای خودجوش و خارج از آموزش و پرورش رسمی، مانند دارالقرآن‌ها، مهد قرآن‌ها، بنیاد شهید و ... با استفاده از نوارهای قاریان مشهور و تمرین و تکرار و استمرار، قرآن را با ترتیل یا قرائت تحقیق آموزش می‌دهند (محمدی، ۱۳۹۰).

روش قصه‌گویی: یکی از روش‌های یاددهی-یادگیری که به صورتی اعجاز‌انگیز در ذهن و روح انسان نفوذ می‌کند و او را تحت تأثیر قرار می‌دهد، قصه‌گویی است که از دیرباز به عنوان ابزاری مؤثر برای آموزش غیرمستقیم مفاهیم گوناگون، مورد توجه و استفاده معلم‌ان و مربیان بوده است (یزدانی، ۱۳۸۸). در این روش، نمادها و قواعد آموزش قرآن به صورت داستان طراحی می‌شود (ارغوانی، ۱۳۹۱). این روش می‌تواند به دلیل نوع گفتمان داستان، عمق و ژرفا، سادگی گفتار و مناسبت فرهنگی، متناسب با سن و سال افراد مورد استفاده قرار گیرد (گیوکی و همکاران، ۱۳۹۴ به نقل از اکبری و همکاران، ۱۳۹۳).

روش کنایه‌ای (سمبل‌سازی): این روش شباهت زیادی به روش داستان‌گویی دارد. در این روش،

احکام و قواعد را به‌عنوان سمبل‌هایی مثل دوستی، ایثار و ... معرفی می‌کنند تا در ذهن قرآن‌آموز بماند (یزدانی، ۱۳۸۸). معرفی بعضی از ارزش‌ها در ضمن معرفی سمبل‌ها، جلب توجه دانش‌آموزان به‌وسیله سمبل‌ها، ایجاد تنوع و جاذبه در کلاس درس، فعال کردن ذهن دانش‌آموز در تطبیق سمبل‌ها با کلمات و فعال کردن ذهن دانش‌آموزان در ساختن سمبل‌های جدید و بالطبع فراگیری بهتر قواعد از جمله ویژگی‌های روش کنایه‌ای است (محمدی، ۱۳۹۰).

روش قاعده‌گویی: سهل‌الوصول‌ترین روش برای آموزش مطالب، بیان تئوریک آن است. در این روش، مطالب و دروس در قالب فرمول‌ها بیان شده و اختصار این فرمول‌ها، سبب حفظ بهتر آن‌ها می‌شود و فراگیر در برخورد با موارد کاربردی فوراً قاعده را مورد تطبیق قرار داده و آن را اجرا می‌نماید (همان).

روش بخش‌خوانی: در روش بخش‌خوانی چنان‌که از اسمش برمی‌آید عبارت قرآنی ابتدا به‌صورت بخش‌بخش خوانده می‌شود تا با گذشت زمان و کسب توانایی‌های لازم بر سرعت بخش‌خوانی افزوده شود و عملاً به روان‌خوانی تبدیل گردد.

روش نمایشی: به نمایش درآوردن اشیا و پدیده‌های مرتبط با موضوع آموزش، یکی از روش‌های آموزشی است که همواره مورد توجه معلمان و مربیان بوده است. در این روش دانش‌آموزان مهارت‌ها، مفاهیم یا موضوعات خاصی را با روش نمایش یا رسانه‌های آموزشی دیداری و یا کاربردی فرامی‌گیرند و گاهی نیز ضمن مشاهده از طریق دست‌کاری رسانه‌های کاربردی، به تجربه و آزمایش می‌پردازند و از این راه مفاهیم و هدف‌های آموزشی را بهتر و دقیق‌تر می‌آموزند (یزدانی، ۱۳۸۸ به نقل از سرابی، ۱۵۷). در این روش باید از مهارت‌های توضیح و سخنرانی نیز استفاده کرد؛ چراکه معلم ابتدا باید هدف‌های آموزشی را به دانش‌آموزان عرضه کند و سپس با نشان دادن ابزارها و رسانه‌های دیداری مرتبط با آن هدف‌ها، درباره هر کدام و نوع ارتباط با موضوع درس، در حد لزوم برای دانش‌آموزان توضیح دهد. با استفاده از این روش هم می‌توان از طریق به‌کارگیری وسایل و پدیده‌های طبیعی و حقیقی، کسب تجربه‌های مستقیم را فراهم کرد و هم می‌شود موضوع‌ها و مفاهیمی را که به‌صورت مستقیم در دسترس و قابل مشاهده و درک حسی نیستند، از طریق واسطه‌ها - رسانه‌های آموزشی دیداری و کاربردی - و کسب تجربه‌های غیرمستقیم به فراگیران آموخت (یزدانی، ۱۳۸۸).

آموزش قرآن یکی از معدود دروسی است که آموزش آن به روش‌ها و طرق مختلف امکان‌پذیر است و در آموزش آن نمی‌توان تنها به استفاده از یک یا دو روش اکتفا کرد (شعبانی، ۱۳۸۲؛ بهرامی‌نسب، ۱۳۹۱ به نقل از زارع و سلیمان‌نژاد، ۱۳۸۹؛ پیرایش مقدم، ۱۳۹۱). با توجه به روش‌های فوق، روش قصه و قاعده‌گویی و استفاده از کنایه و سمبل نیز ناظر به استفاده از بخش محتوایی و مضمونی قرآن کریم است. با این وجود، بیشترین روش استفاده‌شده در مدارس برای القا و تفهیم آموزش قرآن، روش تقلیدی بوده و صوت‌آموزی بیشترین استفاده و کاربرد را در سیستم آموزشی داشته است. به این معنا که دانش‌آموزان با استماع آیات الهی، شروع به تقلید از صوت و چگونگی

صدا می‌نماید. در این مرحله باید توجه داشت که روش هجی و تبیین لفظی واژه پیش از تقلید جریان یافته، اما این در حالی است که قرآن‌آموزان بیش از روش‌های مذکور به استفاده از روش تقلیدی و شنیداری پرداخته‌اند؛ لذا با استناد به این اصل، شاید به تناسب اهداف گوناگون آموزش قرآن اعم از روخوانی و روان‌خوانی، درک معنا و سبک زندگی بتوان از ترکیبی از شیوه‌های فوق برای آموزش قرآن در مقطع تحصیلی ابتدایی استفاده کرد.

بر اساس تحلیل روش‌های فوق باید اذعان داشت در روند آموزشی نظام حاضر سه عنصر مهم چون معلم، دانش‌آموز و در نهایت محتوا و دروس آموزشی (درس قرآن) جریان داشته که هر یک از آن‌ها ناظر به شرایط و هنجارهایی چون تلفظ صحیح لغات، توجه و بااهمیت تلقی نمودن درس قرآن در حیطه خانواده و شرکت مستمر در کلاس‌های آموزشی توسط دانش‌آموزان و ... بوده است؛ لذا آسیب‌شناسی سه عنصر فوق موجب وصول به نتایج سودمندی در زمینه شناسایی عوامل داخل در روند آموزشی می‌شود.

متناسب نبودن اهداف آموزش قرآن با ویژگی‌ها، نیازها و توانایی‌های دانش‌آموزان، هماهنگی و همسو نبودن اهداف آموزش قرآن در مقطع تحصیلی ابتدایی، بی‌توجهی به اهداف کاربردی‌تر و عمیق‌تر مثل انس با قرآن و درک مضامین، مشخص نبودن رویکرد آموزش و پرورش برای تدوین اهداف آموزش قرآن، روشن و مشخص نبودن اهداف آموزش قرآن در مقطع تحصیلی ابتدایی، عدم تناسب اهداف آموزش قرآن در آموزش و پرورش با اهداف آموزش قرآن در دین اسلام و نادیده گرفتن حفظ قرآن و علاقه‌مند کردن دانش‌آموزان به آن به‌عنوان هدفی برای آموزش قرآن در مقطع تحصیلی ابتدایی از آسیب‌های وارده به نظام آموزشی حاضر است که در نظر نگرفتن هر یک از عوامل فوق تأثیرات قابل توجهی در ادامه روند آموزش قرآن در مقاطع بالاتر می‌گردد. اهمیت این مهم زمانی دوچندان می‌شود که کم‌رنگ شدن قرآن در مقاطع تحصیلی بالاتر چون دبیرستان و تحصیلات عالی مورد توجه قرار گیرد.

## ۵. نتیجه‌گیری

سازمان‌ها در داشتن اهداف، برنامه‌ها و منابعی که تحقق اهداف را میسر سازد و مدیران و رهبرانی که آن‌ها را هدایت نماید مشابه هستند. همه سازمان‌ها در ارتباط متقابل و تعاملی پویا و وظایف خود را در جامعه انجام می‌دهند تا جامعه روند تکامل و پیشرفت خود را ببیند. در عین حال سازمان‌ها دارای اهداف، ساختار و کارکردهای متفاوتی هستند که باعث تمایز آن‌ها می‌شود. یکی از سازمان‌های مهم و مؤثر در جهان امروز سازمان‌های آموزشی به‌ویژه نظام آموزش و پرورش است که تأثیر بس شگرفی در آینده اجتماع ایفا می‌نماید. موضوع اصلی و محور اساسی این نظام، دانش‌آموز و کیفیت آموزش قرآنی اوست. لذا مهم‌ترین و دشوارترین مسأله مرتبط با دانش‌آموز، تعلیم و تربیت قرآنی وی در دو شاخه لفظ و محتوا است. مقوله‌ی بسیار مهمی که سایر سازمان‌ها نسبت به آن چندان مسئولیتی را پذیرا نیستند و این مسئولیت خطیر را به سازمان آموزشی واگذار می‌نمایند (کریمی و سلیمی، ۱۳۹۴).



بر این اساس، این مهم نشان از اهمیت و جایگاه این نظام دارد به طوری که همگان معتقدند کشورهای پیشگام در توسعه اجتماعی و اقتصادی مسیری جز ارتقایی بهره‌وری در نظام آموزشی (آموزش و پرورش) را نپیموندند؛ بنابراین استفاده از فواید حاصل از ارتقای بهره‌وری در نظام آموزشی نقش بسیار مهمی در رشد هر کشوری دارد.

در این راستا افزایش بهره‌وری در نظام آموزش و پرورش همچون تمامی سازمان‌ها مستلزم شناخت کافی از عوامل مؤثری که در رسیدن سازمان به اهداف خود دخالت دارند، که این عوامل در آموزش و پرورش از منابع مختلفی ناشی می‌شود، گاه از بیرون سازمان چون خانواده و یا والدین، جامعه بوده و گاه در داخل سازمان. این در صورتی است که بیشترین تأثیر از درون خود سازمان و عوامل آن ناشی می‌شود، عواملی چون، سیاست‌گذاران و سیاست‌گذاری‌های آموزشی، برنامه‌ریزی آموزشی و درسی، معلمان، دانش‌آموزان، مدیران و روش‌هایی که برای آموزش عمومی قرآن به دانش‌آموزان اتخاذ می‌شود را در برمی‌گیرد؛ لذا از میان روش‌های مورداستفاده در نظام آموزش عمومی قرآن در آموزش و پرورش روش تقلیدی و شنیداری بیشترین استفاده را داشته که این شیوه اغلب بدون در نظر گرفتن اصول اصلی که در روش قرآنی و سنتی پیامبر بوده اعمال شده است. از این رو قرآن‌آموزان در نظام آموزشی پس از اتمام تحصیل قابلیت ادای لفظی کلمات را خالی از قدرت تدبیر، درک از مفاهیم قرآن و... خواهند داشت. این در حالی است که در روش قرآنی مرحله تلاوت و قرائت قرآن مقدمه‌ای برای وصول به تدبیر قرآن و در نهایت کاربردی نمودن مضامین و فرمان‌ها الهی در زندگی افراد است.

## منابع

### قرآن کریم

ابن هشام، عبدالملک. (بی‌تا). السیرة النبویة، بیروت، دارالمعرفة، چاپ اول.  
ارغوانی، غلامعلی. (۱۳۹۱). بررسی سیر آموزش قرآن در دوره ابتدایی طی سال‌های ۱۳۶۹ تا ۱۳۸۹ (تأسیس مدارس قرآنی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن.

باقری، افسانه (۱۳۸۵). مفاهیم مبهم بهره‌وری و عملکرد. مجله تدبیر، شماره ۱۷۳  
بهرامی نسب، مژگان. (۱۳۹۱). ارزشیابی برنامه آموزش قرآن از دیدگاه ذینفعان آموزشی در مقطع ابتدایی در منطقه ۷ آموزش و پرورش شهر تهران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مدیریت آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار.

دبیرخانه شورای توسعه فرهنگ قرآنی (۱۳۹۴). مصوبات شورای توسعه فرهنگ قرآنی به انضمام اهم مصوبات قرآنی مراجع قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری کشور. تهران. دبیرخانه شورای توسعه فرهنگ قرآنی  
سعیدی رضوانی، محمود؛ پرتو، مسلم؛ سرشور خراسانی، غلام عباس. (۱۳۸۸). ارزشیابی برون داد برنامه آموزش قرآن پایه پنجم ابتدایی. فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۳۱، سال هشتم، ۳۶-۷.

شعبانی، حسن (۱۳۸۳). مهارت‌های آموزشی و پرورشی، تهران: سمت، چاپ هجدهم.

صدیق، عیسی (۱۳۴۳). حدود آموزش عمومی. ماهنامه وحید، خرداد، شماره ۶۶، صص ۲-۷.

عسکری، ابوهلال حسین بن عبدالله (۱۴۱۲). مجمع الفروق اللغویه، قم، جامعة المدرسین، فتوحی، بیتا. (۱۳۹۱). مطالعه میزان به کارگیری روش‌های آموزش قرآن در دوره ابتدایی از دیدگاه معلمان شهراسدآباد سال ۹۱-۱۳۹۰. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بوعلی سینا، پژوهشکده ادبیات.

فریدونی، محمدحسین و فرجی، حسین (۱۳۹۳). آشنایی با برنامه‌های آموزش عمومی قرآن کریم. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران

کریمی، فریبا، سلیمی، محمدرضا (۱۳۹۴). تفاوت سیاست‌گذاری در سازمان‌های آموزشی و غیرآموزشی، دومین همایش بین‌المللی مدیریت و فرهنگ توسعه، تهران

گیوکی، سمیه. (۱۳۹۴). بررسی اثربخشی تغییرات برنامه درسی قرآن مدارس ابتدایی شاهد و ایثارگر شهر بیرجند. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه بیرجند، دانشکده روانشناسی و علوم تربیتی.

منصوری، پروانه. (۱۳۹۳). بررسی عوامل مؤثر بر بهبود آموزش قرآن از منظر معلمان دوره ابتدایی شهر تهران در سال تحصیلی ۹۲-۹۱. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته برنامه‌ریزی درسی، دانشکده روانشناسی و علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز.

موسوی‌بلده، سید محسن (۱۳۸۷). حلیه القرآن: آموزش تجوید قرآن به روایت حفص از عاصم، تهران: انتشارات احیاء کتاب

میرزاحمدی، محمدحسن؛ افشار، عبدالله؛ شاه‌رضائی، سید رسول؛ قبادی، محترم. (۱۳۹۱). ارزشیابی برون داد برنامه آموزش قرآن پایه پنجم ابتدایی در سال تحصیلی ۸۹-۱۳۸۸. فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۴۵، سال دوازدهم، ۲۳-۴۴.

میرلوحی، سید حسن. (۱۳۷۱). در جستجوی معیارهایی برای انتخاب محتوا(زمینه‌ای برای بحث پیرامون مسئله محتوای آموزش). فصلنامه تعلیم و تربیت، شماره ۳۰، صص ۶۸-۳۷.

نیاتی، رضا (۱۳۸۸). جایگاه آموزش قرآن کریم در قرآن و سنت. مجله رشد آموزش قرآن، پاییز، شماره ۲۶

نوری، میرزا حسین (۱۴۰۷)، مستدرک الوسائل، جلد چهارم، قم: مؤسسه آل‌البتیة للاحیاء التراث

وکیل، مسعود. (۱۳۸۱). نگاهی به برنامه جدید آموزش قرآن کریم در آموزش و پرورش ایران. نشریه رشد آموزش قرآن، شماره ۱.

## رابطه توسعه اقتصادی و عدالت اقتصادی از منظر قرآن

محمد پارسائیان<sup>۱</sup>: پژوهشگر مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، جهاد دانشگاهی

دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم  
سال دوازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۹۹-۱۲۰  
تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۰/۰۵  
تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

### چکیده

الگوی توسعه اقتصادی غرب همچون مدینه فاضله قرن حاضر، توجه کشورهای کمتر توسعه‌یافته را به خود معطوف داشته، اما پیاده‌سازی آن در بسیاری از کشورها پیامدها و تعارض‌هایی چون شکاف طبقاتی، بی‌عدالتی و زوال ارزش‌ها را در پی داشته است و موجب خیزش سؤالاتی پیرامون نسبت عدالت و توسعه شده است. در این تحقیق پس از بررسی مفهوم توسعه و عدالت اقتصادی در قرآن کریم، مشخص شد که این دو مفهوم انطباق زیادی بر یکدیگر دارد و در واقع می‌توان گفت که توسعه یافتگی همان راهیابی به سوی عدالت اجتماعی است و هر دو در الگوی رفتاری خلیفه الهی به وحدت می‌رسند. عدالت و توسعه، هر دو هدف نهایی اقتصاد اسلامی و زمینه‌ساز یکدیگر هستند و بدون هم کارایی ندارند. همچنین عدالت اقتصادی در محورهای بهره‌وری از منابع و فرصت‌ها، توسعه انسانی، جریان تولید و مصرف، عرصه معاملات و بازتوزیع، افزایش امنیت و اعتماد اقتصادی و بازدهی مضاعف بر یکدیگر اثر می‌گذارند.

**کلیدواژه:** توسعه اقتصادی، عدالت، نسبت توسعه و عدالت، عدالت اقتصادی در قرآن.



## ۱. مقدمه

توسعه‌یافتگی، همچون مدینه فاضله در عصر کنونی تمام تلاش‌های دولت‌ها را به خود معطوف داشته تا هر روز خود را به آن نزدیک‌تر سازند و شباهت بیشتری با جوامع توسعه‌یافته پیدا کنند. اما ناکامی بیشتر کشورهای توسعه‌یافته در دستیابی به توسعه و بروز پیامدهایی از قبیل شکاف‌های طبقاتی، فساد، بی‌عدالتی، زوال ارزش‌های انسانی، تعارضات فرهنگی و کاهش معنویت موجب طرح نظریات جدید و اختلافی در عرصه توسعه شد.

از جمله این تفاوت‌ها، مقوله عدالت است که نه تنها برجسته‌ترین بعد هنجاری اقتصاد و فلسفه است، بلکه موضوع محوری حقوق و اخلاق، دغدغه بزرگ سیاست و مناقشه اصلی جامعه‌شناسی است (کولم، ۱۹۹۶، ص ۴). بازخوانی تاریخ توسعه در جهان نشان می‌دهد که این مفهوم تا اوایل دهه ۱۹۷۰ معادل رشد فیزیکی و انباشت سرمایه بود، اما از آن زمان به بعد عوامل غیر کمی در تحلیل توسعه داخل شد و برابری و رشد در اهداف توسعه به یکدیگر ملحق شدند.

بخش عمده تحقیقات در دهه هفتاد، دربرگیرنده شرح پنج هدف اساسی شامل رشد، برابری، دموکراسی، ثبات و استقلال داخلی در توسعه بودند؛ هانتینگتون (۱۹۹۴) در مقاله اهداف توسعه مجموعه برداشت‌ها را در سه رویکرد خلاصه می‌کند: ۱- نظریه‌های سازش‌پذیری که معتقد بودند اجزای متعدد جامعه در فرآیند نوسازی با یکدیگر مرتبط شده و از سستی به مدرن تغییر می‌یابند. از این‌رو همه اهداف با یکدیگر هماهنگ و قابل وصول هستند. ۲- نظریه‌های اختلاف که بیشتر جریان سوسیالیستی بودند و این اهداف را، به ویژه عدالت با توسعه را قابل جمع نمی‌دانستند. ۳- سیاست تلفیقی که تلاش داشتند بین دو یا چند هدف از اهداف توسعه حرکت کنند؛ اگر چه در زمینه تقدم اهداف نیز وحدت نظر وجود نداشت (هانتینگتون، ۱۹۹۴، به نقل از منصورنژاد و زمانی محجوب، ۱۳۹۲، صص ۸-۱۰).

با گذر زمان و بروز پیامدهای اقتصادی و اجتماعی توسعه، به ویژه ظهور اقتصاد توسعه در دهه ۹۰، انتقادات نسبت به عدم لحاظ کردن مقولات اجتماعی در توسعه، از جمله عدالت، افزایش یافت. بسیاری از اقتصاددانان اذعان کردند که رویه عادی در اقتصاد نئو کلاسیک به افزایش فاصله طبقاتی ثروتمندان می‌انجامد. پروفیسور لستر تارو، اقتصاد اقتصاد دانشگاه هاروارد می‌نویسد: «نظام سرمایه‌داری در جانب تولید، نابرابری‌های عمده‌ای در میزان درآمد و ثروت ایجاد می‌کند» (یاسپرس، ۱۳۶۲، ص ۲۷۷). نتیجه آن شد که دیدگاه‌های متفاوتی ذیل ارتباط دو مفهوم توسعه و عدالت شکل گرفت؛ برخی ملزم به تبیین این دو مفهوم و برخی به گونه‌ای تعامل متقابل معتقد شدند؛ به نحوی که توسعه و عدالت قربانی یکدیگر نشود. البته رویه اجرایی عدالت، اولویت دوم پس از رشد اقتصادی قرار گرفت. اقتصاد متعارف به‌رغم داشتن رویکرد سکولار در حل مسائل، نظام بازار را بستر ساز تخصیص عادلانه می‌داند (چپرا، ۱۳۸۳، ۲۶۵). اما در عمل آنچه اتفاق می‌افتد، فاصله طبقاتی فزاینده و «له شدن طبقات ضعیف در زیر چرخ‌های توسعه» است (رک. سلیمانی، ۱۳۸۸). توسعه اقتصادی در اسلام مبتنی بر مابانی و ارزش‌های و حیانی است که علی‌رغم وجود اشتراکاتی با فرآیند توسعه در غرب، به‌جهت تفاوت در مابانی، فرهنگ و اهداف، مسیری مجزا می‌پیماید. مهمترین هدف نظام اقتصادی اسلام، توسعه اقتصادی عادلانه است تا علاوه بر رشد پایدار، بی‌نیازی تمام آحاد جامعه امکان‌پذیر شود.

## ۲. مفهوم شناسی

در این پژوهش، پس از تعریف مفاهیم اولیه، به بازشناسی مفهوم توسعه و عدالت از منظر قرآنی پرداخته شده و نسبت میان آن‌دو تبیین می‌گردد. در این راستا، ذکر پیشینه مطالعات متقدم و متأخر در دو محور عدالت و توسعه می‌تواند با افزایش دید به دامنه بحث، نسبت این دو مؤلفه را در پرتو مضامین قرآنی روشن‌تر نماید.

### ۲-۱. عدالت

بنا بر فرمایش امیرالمؤمنین (ع)، عدالت محکم‌ترین اساس در نظام اجتماعی است: «العدل اقوی اساس» (آمدی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۷۴) که قوام عالم بر آن مبتنی است: «اساس به قوام العالم» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۸، ص ۸۳). رسول اکرم (ص) نیز عدل را رکن حقایق عالم معرفی نموده است: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۳۸).

به بیان شهید مطهری، در قرآن از توحید تا معاد، از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا اهداف اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است. عدل در قرآن، هم‌دوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و امامت، معیار کمال فردی و مقیاس سلامت اجتماعی است (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۶۱). اما در مقام تعریف، هر علمی و هر عالمی بر مبنای مشرب خود به بیان مفهوم عدل پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۰۴).

## ۲-۱-۱. پیشینه بررسی عدالت اقتصادی

در بررسی پیشینه عدالت اقتصادی، کمتر نام اقتصاددانان به چشم می‌خورد و عمدتاً آرای فیلسوفان است. زیرا عدالت در زمره مهمترین بخش‌های اقتصاد هنجاری است. تنها در سده نخست تولد دانش اقتصاد، اقتصاددانان دستی بر اخلاق، فلسفه و سیاست داشتند و علم اقتصاد کنونی برای آن استدلالی ندارد و آن را از مبانی فلسفه اجتماع عاریت گرفته است (خاندوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰).

عدالت در تمدن یونانی در محدوده فضایل اخلاقی و ذیل پرسش «کدام هدف برای انسان خیر واقعی به همراه می‌آورد؟» بود. ولی در تئوری‌های مدرن در سیطره آزادی فردی معنا می‌یابد که در پی پاسخ به سؤال «کدام رفتارها برای هر انسان مجاز است؟» است.

به باور راولز، نویسندگان عصر مدرن کمتر درباره خوب یا بد بودن رفتارها اختلاف نظر دارند و تمایز مکاتب آن‌ها بر سر محوری است که حقوق و تکالیف را تعیین می‌کند. وی سپس چهار سنت فلسفه اخلاق مدرن را از هم تمایز می‌دهد: حقوق طبیعی (لاک)، احساسات اخلاقی (هیوم)، شهود عقلایی (کلارک) و سنت آلمانی (کانت و هگل) (Rawls, 2000, pp2-10).

بنابراین صحبت از عدالت اقتصادی در عصر جدید یا به نظریه حق و فرصت‌های برابر ختم می‌شود و یا به تئوری عدالت توزیعی. البته در انتهای قرن بیستم بر هم‌گرایی بین این نظریات افزوده شده است. همچنین نظریات اخیر عدالت گرایش زیادی به اقتصاد یافته‌اند و به تعبیر یکی از دانشمندان، عقل فلسفی در جسم اقتصادی هستند (Kolm, 1996, p3).

تمام نظریات عصر مدرن برخاسته از مبانی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عصر جدید هستند و بر تعریف غایت‌زدا، اومانستی و سکولار از عدل اجتماعی توافق دارند. هیچ مرجعی بیرون از انسان و هیچ مقصدی بیرون از رفاه را برای ترسیم عدالت به رسمیت نمی‌شناسند. بنابراین آشنایی با این نظریات اگرچه نکات آموزنده‌ای دارد، اما جدا از تشتت رویکردها، اعتبار آنها برای تدبیر امور مسلمین قطعاً محل تردید است (خاندوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۰-۱۲۴).

## ۲-۱-۱-۱. نظرات حکمای مسلمان

مسکویه در تهذیب الاخلاق، غزالی در میزان العمل و ابن‌سینا در شفا دیدگاهی شبه ارسطویی درباره عدالت دارند و آن را حد وسط بین افراط و تفریط در هر امر می‌شمارند (موحد، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲). گرچه غیر از فارابی و خواجه نصیر، حکمای فراوانی درباره عدل سخن گفته‌اند، اما تفاوت چندانی با نظریات اینان ندارد. تلقی رایج آنان از عدالت، تلقی اخلاقی بوده و ردپایی از عدل به عنوان پدیده‌ای اجتماعی به چشم نمی‌خورد. شاید عدم تتبع از ماهیت عدل و شناخت قواعد عادلانه در اندیشه حکمای مسلمان، به خاطر اعتقاد به عادلانه بودن شریعت و پرسش از چگونگی تحقق سیاست‌های شرع باشد (خاندوزی، ۱۳۹۰، صص ۱۱۵-۱۲۰).

در میان معاصران، سید قطب به واکاوی عدالت اجتماعی از منظر اسلام می‌پردازد و پایه‌های آن را آزادی درونی، مساوات انسانی و تکافل اجتماعی برمی‌شمرد (قطب، ۱۳۷۹، ص ۹۲). البته نظریه وی

جمع‌بندی ساده‌ای از چارچوب فقهی اسلامی و تبیینی غیرسیستمی است. در این باب، به‌طور کلی دو رویکرد عمده توازن محور و حقوق محور مطرح شده است. شهید صدر در رویکرد نخست قرار می‌گیرد. وی در جلد نخست اقتصادنا، سه اصل عدالت اجتماعی، مالکیت مختلط و آزادی اقتصادی را برای اقتصاد اسلامی برمی‌شمرد (صدر، ۱۳۵۰، ص ۳۶۵). اما در موضعی دیگر عدالت را حد فاصل علم اقتصاد و مکتب اقتصادی معرفی می‌کند و مالکیت و آزادی را جزء آن برمی‌شمرد. وی بر این باور است که تفسیر عدالت در اسلام، به جای آن که انتزاعی و باز باشد، انضمامی و واقعیتی زنده است (اخوان کاظمی، ۱۳۸۶، ص ۲۲) و سازوکارهای مشخص اسلامی برای تحقق آن در نظر گرفته شده که بیشتر ناظر به حوزه توزیع است.

عدالت اجتماعی نیز به نوبه خود دارای دو اصل عمومی تکافل اجتماعی و توازن اجتماعی است (صدر، ۱۳۵۰، ص ۳۶۴). وی مسئولیت متقابل اجتماعی افراد جامعه نسبت به یکدیگر، در حدود ظرفیت، توانایی و امکانات را تکافل اجتماعی می‌داند. وضع صدقات، خمس، زکات برای آن است که افراد جامعه در تأمین نیازهای ضروری یکدیگر مورد بازخواست قرار خواهند گرفت (صدر، ۱۳۵۷، ص ۳۲۲).

بر مبنای توازن اجتماعی، تفاوت‌های اقتصادی میان افراد به رسمیت شناخته می‌شود و افراد به مقدار سرمایه و امکانات می‌توانند متناسب با مقتضیات روز، از مزایای زندگی برخوردار شوند. جناب حکیمی نیز به جای اجتهاد فقهی با روش تفسیر آیات و روایات، همین رویکرد توازن را پیش می‌برد. البته وی در وضع حقوق، فرصت مداخله بیشتری به اخلاق می‌دهد و به نوعی، مرز اخلاق و نظام حکومتی را خلط می‌کند (حکیمی، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۱۵۳).

نظریه شهید مطهری در رویکرد حقوق محور قرار می‌گیرد که بر حقوق طبیعی و فطری انسان‌ها پای می‌فشرد. برخورد مساوی با استحقاق‌های مساوی و در مقابل، قانون و فرصت‌ها و امکانات عمومی، از لوازم رسیدن افراد به حق خویش است. رعایت حقوق و شایستگی‌های افراد، در واقع همان «اعطاء کل ذی حق حقه» است (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۸۸؛ خاندوزی، ۱۳۹۰، صص ۱۰۸-۱۱۴).

## ۲-۱-۱-۲. تحقیقات معاصر

از بین تحقیقات مرتبط به مبانی اسلامی عدالت، به موارد زیر اشاره می‌شود: نظری (۱۳۸۳) در تحقیق خود نتیجه می‌گیرد منشأ تمایز دیدگاه اسلام با نظریات دیگر در سه نکته: «رابطه تلازم میان عدالت و حق»، «عدم واگذاری کلیات حقوق متقابل حاکمیت و ملت به رأی یک فرد» و «از بین بردن زمینه‌های رانت‌خواری برای تحقق عدالت اقتصادی» می‌بیند.

رستمی (۱۳۸۳) اثبات می‌کند که عدالت حقیقی ثابت و حاکم بر کل خلقت است و وظیفه انسان کشف آن و برقرار ساختن نظام‌های رفتاری بر اصول آن است. وی با تکیه بر مفاهیم مالکیت و استعدادها، به تبیین ویژگی‌های نظریه عدالت اقتصادی می‌پردازد. یوسفی (۱۳۸۴) معتقد است عدالت اقتصادی، به معنای مراعات حقوق اقتصادی در حوزه رفتارها و روابط اقتصادی است.



نبوی (۱۳۸۵) با تأکید بر تبیین حق هر چیز در حکمت الهی، بیان می‌کند که حق طبیعت بهره‌برداری صحیح و عدم تخریب، حق اموال بهره‌بردار صحیح و کارا، حق جامعه رفتار طبق حقوق متقابل و قرارگیری در جای شایسته است. سبحانی (۱۳۸۹) معتقد است که عدالت با اصول اقتصاد بازار رقابتی در عرصه اقتصاد پی گرفته می‌شود و اخلاق رفتاری در عرصه‌های مختلف تولید، مصرف و توزیع حاکمیت دارد.

رجایی و معلمی (۱۳۹۰) برای تدوین شاخص‌های عدالت اقتصادی اسلام، چهار معنای عدالت: تساوی، دادن حق به صاحبان حق، توازن و اعتدال و قلمروهای آن را تفکیک می‌کنند. بر اساس این تحقیق، معیار عدالت در توزیع فرصت‌ها «مساوات»، و در توزیع کارکردی «استحقاقی سهمی با تراضی»، و در توزیع درآمد و ثروت «توازن» است.

رنجبر و نجاتی (۱۳۹۲) صرفاً به بررسی مفهوم عدل و مترادفات آن در قرآن کریم می‌پردازد. پورمولا و همکاران (۱۳۹۴) نیز واژه عدل را در دستگاه معناشناختی قرآن بر مدل ایزوتسو معناشناسی می‌کند و نسبت آن با برخی مفاهیم اخلاقی و دینی از قبیل قسط، حق، ایمان، علم، صدق و تقوی را تبیین می‌نماید.

خاندوزی (۱۳۹۴) در رویکردی جامع در بخش نخست کتاب «مدینه عادلانه»، نظریات اندیشمندان پیشامدرن، رویکردهای مدرن و اندیشه مسلمان معاصر را بررسی می‌کند. در بخش دوم نیز موضوعی را در سه محور نگرش عام قرآن به عدالت، عدالت اقتصادی در قرآن و تکمیل نظریه عدالت اقتصادی پیگیری می‌کند.

## ۲-۱-۲. معنای لغوی عدل

راغب با رویکرد توزیعی، عدل را به معنای مساوات و توزیع به‌اندازه و برابر گرفته است: «العدالة لفظ يقتضي معنى المساواة، فالعدل هو التقيسط على سواء» (راغب، ماده عدل). جزا و پاداش از دیگر مفاهیم ذیل واژه عدل است. برخی دیگر در تعریف کلی، عدل را هر آن چیزی که فطرت انسان حکم به راست بودن آن می‌نماید، تعریف کرده‌اند (ابن منظور، ماده عدل). می‌توان در یک جمع‌بندی گفت: واژه «عدل» در معنای لغوی، به معنای میانداری بین افراط و تفریط است. به گونه‌ای که در آن هیچ نقصان یا زیادتی نباشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵۵) و در نقطه مقابل جور یا ستم قرار می‌گیرد.

## ۲-۱-۳. تعریف اصطلاحی

در بین تعاریف متعدد، بهترین تعریف عدل، بیان امیرالمؤمنین (ع) است که: «هر چیز در جای خودش قرار بگیرد و هر ذی حقی به حق خود برسد» (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۱). بنابراین تعریف، 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، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳).



برحسب کاربرد عدالت اقتصادی در متون اسلامی، می‌توان چهار معنای: تساوی، دادن حق هر صاحب حق به آن، عدم تفاوت فاحش در آمدی و اعتدال را استخراج کرد. ولی تمامی آن و حتی معنای مطلق عدالت را می‌توان به مفهوم «اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ» گرفت (رجایی و معلمی، ۱۳۹۰، ص ۱۲).  
علامه طباطبایی حقیقت عدالت را برپا داشتن مساوات و برقراری موازنه میان امور بیان می‌کند، به گونه‌ای که هر چیز، سهم مورد استحقاق خود را داشته باشد و افراد در همه امور، در مورد استحقاق خویش متساوی گردند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۵). ایشان جای دیگری تعریفی مشابه برای عدالت می‌آورد: «او هی اعطاء کل ذی حق من القوی حقه و وضعه فی موضعه الذی ینبغی له» (همان، ص ۳۷۱).

## ۲-۱-۴. معنانشاسی عدالت در قرآن

رسیدن به معنای روشنی از مفهوم عدل در دستگاه معنانشاسی قرآن، نیازمند واکاوی بافت‌های کاربردی این واژه است. در مجموع، معنای نسبی واژه عدل از مفاهیم به دست آمده، حوزه معنایی آن را در نظام معنایی قرآن مشخص می‌کند. در نظام معنایی قرآن، عدل با برخی از مفاهیم دینی و اخلاقی از جمله قسط، ظلم، حق، ایمان، علم، صدق و تقوی ارتباط عمیقی دارد. با بررسی این حوزه‌های معنایی، مفهوم اصلی واژه عدل میاننداری بین افراط و تفریط یا همان «حق محوری» است (پورمولا و همکاران، ۱۳۹۴، صص ۶-۲۱). البته عدالت اقتصادی با واژگان بیشتری از جمله شکر، مال، معیشت، رزق، غنی و فقر ارتباط می‌یابد.

علامه طباطبایی با استنادات روایی، بهترین معنا برای شکر را «وضع النعمه فی موضعه»، یعنی استفاده از نعمت در جایگاه درست خود می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۲، ص ۳۴). تشابه معنای شکر با عدل در سیاق قرآن و روایات به شکلی است که شکر شعبه‌ای از عدل خواهد بود. غالب مفسران «قسط» را به عدل تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۳۴۱). اما تفاوت‌هایی نیز برای آن ذکر شده است. برخی عدالت در پرداخت حق دیگران (نقطه مقابل ظلم)، ولی قسط را ندادن حق یک شخص به دیگری (مقابل دادن حق به فرد دیگر) دانسته‌اند (مکارم شیرزای، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۴۳). برخی عدالت را مربوط به مقام داوری و قسط را عمل و اجر گرفته‌اند (مهدوی کنی، به نقل رجایی و معلمی، ۱۳۹۰، ص ۱۱). با توجه به کاربردهای قسط می‌توان آن را در معنای مراعات حقوق انسانی، اخص از عدل دانست.

## ۲-۱-۵. عدالت اقتصادی

بنا بر تعریف عدل، عدالت اقتصادی وضع بایسته انواع حقوق اقتصادی در جامعه است که شامل دو دسته حقوق انسانی و غیرانسانی می‌شود. از این رو در عدالت اقتصادی اسلام، دغدغه اصلی، دیگر کارایی تولید (شبهه نظام سرمایه‌داری) یا برابری توزیعی (شبهه کمونیسم) نیست. بلکه مسأله شیوه مواجهه صحیح با منابع انسانی و غیرانسانی بر پایه مفهوم حق است. زیرا عدالت اقتصادی در حوزه

منابع انسانی به دو عرصه توزیع (داد و ستد در بازار کار، محصولات و سرمایه) و بازتوزیع (ارث، یارانه، انفاق، زکات، خمس و ...) و در عرصه منابع غیرانسانی که شامل اموال و منابع است، به دو بخش تولید (بهره‌برداری) و مصرف (استفاده نهایی) قابل تقسیم است (خاندوزی، ۱۳۹۰، صص ۲۳۳-۲۵۲).

در عدالت اسلامی تمامی منابع بالقوه که به ما امکان و فرصت بهره‌گیری می‌دهند، دارای حقوقی در نحوه مواجهه انسان با آنها هستند. دامنه منابع شامل: منابع طبیعی (دریا و جنگل)، اموال (سرمایه‌های اقتصادی) و منابعی از جنس قوه (امکان‌ها، استعدادها و فرصت‌ها) است که مواجهه ناصحیح با آنها در زبان قرآن با کفران بیان شده است (همان، صص ۲۹۵-۳۱۷).

شهید صدر دو اصل اساسی در توزیع و رفع فقر را از آیات شریفه «لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵) و «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر/۷) استخراج می‌کند. قرآن با احترام به مالکیت خصوصی، از تداول ثروت بین اغنیاء ممانعت کرده و اجازه نمی‌دهد تا عده محدودی، حتی به واسطه قدرت و ابتکار خود، از ثروت نجومی برخوردار گردند و تعداد زیادی محروم بمانند. بسیاری از متون اقتصاد اسلامی، توازن و عدم فاصله طبقات را از ارکان عدالت اقتصادی دانسته‌اند (صدر، ۱۳۸۲، ص ۶۷۳).

البته از طبیعت احکام شرعی همچون: ممنوعیت کنز (توبه/۳۴) و تحریم ربا (بقره/۲۷۸)، آیات مربوط به ارث و حق قانون‌گذاری حکومت نیز می‌توان فهمید که در نظام اقتصادی اسلام، توازن اجتماعی ضرورت دارد (رجایی و معلمی، ۱۳۹۰، ص ۱۶). از این رو عدالت اقتصادی در بستر اقتصاد اسلامی باید از طریق احکام الزام‌آور اقتصادی محقق شود. بیان صریح از حق فقرا در اموال اغنیاء در آیه شریفه «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلْسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات/۱۹)، موارد متعدد امر به انفاق و بیان عقوبت سنگین ترک اطعام مساکین با لحن شدید (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲۰، ص ۱۸۰) مؤیداتی بر وجود پرداخت‌های واجب غیر از خمس و زکات است.

## ۲-۲. توسعه

اصطلاح توسعه دارای تعاریف متعددی است. زیرا توسعه از جمله مفاهیم مرکب علوم اجتماعی است که مصادیق آن با توجه به مکاتب، شرایط و ارزش‌های حاکم بر هر جامعه تغییر می‌کند و نزد افراد مختلف، متفاوت است (موسایی، ۱۳۷۳، ص ۷). بعضی توسعه را تغییرات کیفی در خواسته‌های اقتصادی، نوع تولید، انگیزه‌ها و سازمان تولید می‌دانند (قره‌باغیان، ۱۳۷۰، ص ۷). تودارو توسعه را جریانی چندبعدی تعریف می‌کند که مستلزم تغییرات اساسی در ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق است (تودارو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵). میردال نیز توسعه را «حرکت یک سیستم یکدست اجتماعی به سمت جلو» تعریف می‌کند (جیروند، ۱۳۶۸، ص ۸۴).

توسعه ابتدا امری اقتصادی و مساوی با رشد تولید ملی تلقی می‌شد؛ اما سیر تحول توسعه در غرب، از رویکرد رشد اقتصادی آغاز و بعد از عبور از رویکرد نیازهای اساسی و سپس توسعه منابع انسانی،

به توسعه انسانی در مفهوم امروزی منجر شد (خلیلی تیر تاشی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸)؛ انسان توسعه یافته‌ای که از درجات بالای مهارت‌های لازم یک شهروند جامعه مدنی برخوردار است (برادران حقیر و دیالمه، ۱۳۸۹، ص ۴۹).

تعریف توسعه اقتصادی، همان تعریف توسعه در جنبه اقتصادی است. توسعه اقتصادی ناشی از تغییرات روحی و اجتماعی است که قدرت تولیدی نظام اقتصادی را در یک جبهه وسیع، مدام افزایش می‌دهد (موسایی، ۱۳۷۴، صص ۴۴-۴۵) و شالوده‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه را دگرگون می‌سازد، به طوری نابرابری‌های اقتصادی را کاهش داده و تغییراتی در زمینه‌های توزیع و الگوهای مصرف ایجاد می‌کند. اغلب توسعه اقتصادی را با مفهوم رشد اقتصادی یکی می‌شمرند. مقصود از رشد، افزایش تولید است که مفهومی کمی دارد. اما مفهوم توسعه در بردارنده فرآیندهای پیچیده‌تری است که آن را می‌توان یک مفهوم کیفی دانست (از کیا، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

پیشگامان فکری توسعه در انقلاب‌های عصر رنسانس، به علت خشونت‌های کلیسا و درک ناکافی از آموزه‌های الهی، الگوی مادی توسعه را مبتنی بر دنیاگرایی، اومانسیم، سکولاریسم، اصالت لذت و ... پی‌ریزی کردند. در حالی که توسعه اقتصادی در اسلام مبتنی بر مبانی و ارزش‌های وحیانی و در راستای اهداف اسلامی تعریف می‌شود. این توسعه علی‌رغم برخی وجوه مشترک، به جهت تفاوت در مبانی، ارزش‌ها و اهداف مسیری مجزا از توسعه غربی می‌پیماید. از آنجا که تفاوت اصلی دیدگاه‌های الهی از دیدگاه مادی، در ایمان به غیب است، شناخت مختصات توسعه اقتصادی اسلامی جز با تکیه بر آموزه‌های وحیانی امکان‌پذیر نخواهد بود (درخشان، ۱۳۸۹، ص ۳۰). لذا ضروری است تا به فهم توسعه اقتصادی از منظر قرآنی پردازیم.

## ۲-۱- توسعه اقتصادی در قرآن

اهمیت «توسعه اقتصادی» و نقش بارز آن در بنا نهادن جامعه‌ای آرمانی، در شماره مسلمات کتاب و سنت است. تنها یکی از عللی که ضرورت آن را ثابت می‌کند، حفظ عزت اسلامی است. زیرا تحکیم زیرساخت‌های اقتصادی مناسب برای تقویت بنیه دفاعی مسلمین از اهم واجبات است. از آنجا که هویت فرد و جامعه به عزت است و بدون آن، امنیت اعتقادی و اخلاقی در معرض تهدید قرار می‌گیرد، حرکت در جهت نیل به توسعه و اقتدار اقتصادی، تلاش برای کسب عزت محسوب می‌شود. خداوند هیچ‌گاه برای کفار بر مؤمنین تسلط قرار نداده (نساء/۱۴۱) و از مسلمانان می‌خواهد تمام نیروهای خود را در مقابله با توطئه‌های دشمنان آماده نمایند (انفال/۶۰).

اسلام برنامه تکامل همه جانبه فرد و جامعه را به همراه دارد و از این رو بهره‌برداری از ابزارها و امکانات مادی جهت تعالی فکری، مادی و معنوی بشر را لازم می‌داند. این امر در سطح گسترده‌تری در جامعه و تعریف الگوی توسعه آن تجلی می‌یابد. طراحی الگوی توسعه بر مبنای ارزش‌های اسلامی، به استنباط علمی از متون دینی به ویژه قرآن کریم و سیره معصومین (ع) در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نیازمند است. قرآن کریم منبع ارزنده‌ای برای استنباط



در این حوزه است؛ چرا که بیش از یک پنجم آیات آن به طور کلی یا جزئی از اقتصاد سخن گفته است (دلالی اصفهانی و بخشی دستجردی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱).

## ۲-۱-۱. کلیدواژه‌های توسعه در قرآن

توسعه اصطلاحی نیست که در متن آیات و احادیث آمده باشد و این مضمون بیشتر با کاربردهای برکت، وسع، رشد و هدی استعمال شده است. توسعه زمانی تحقق پیدا می‌کند که جامعه در تمام ابعاد و شاخص‌ها ارتقاء داشته باشد و این رهیافت در کلام قرآن با مفهوم «برکت» در آیه «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف/۹۶) پیوند می‌خورد (خان محمدی، ۱۳۸۸، ص ۷۵). برکات مفهوم عامی است که همه نعمت‌های آسمانی و زمینی همانند فراوانی رزق، بهداشت محیط، امنیت، عدالت اجتماعی، بهداشت روانی و ... را در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۰۱).

این مفهوم غایت توسعه را توصیف می‌کند که مشروط به تحقق دو شرط ایمان و تقوی است. یعنی با تغییر درونیات و روحیات افراد جامعه و پیوند ایمانی با مبدء، همچنین ظهور تقوا در رفتار و منش مؤمنان، درهای برکات از آسمان و زمین گشوده می‌شود. بنابراین ایمان به تنهایی کافی نیست و مؤلفه‌های ایمان در صورتی که به رفتار منجر شده و به شکل نظام ایدئولوژی برای مردم یک جامعه درآیند، می‌توانند توسعه‌ساز باشند.

وسع در آیات قرآن متضمن دو بُعد مادی «إِنَّ الْأَرْضَ وَاسِعَةٌ» (عنکبوت/۵۶) و معنوی «وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» (اعراف/۸۹) است. کاربرد رشد در قرآن نیز به معنای کمال عقلی (هود/۷۸)، جهت‌گیری الهی در عواطف (حجرات/۷)، حق محوری (کهف/۱۰) و اهتدا به راه نجات و پیروی از دین است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۲۴).

بررسی این واژگان نشان می‌دهد که هدایت اگرچه از لوازم نیل به رشد است، ولی شامل امور ناپسند از جمله جهنم نیز می‌شود: «فَأَهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (صافات/۲۳) و از این نظر اعم از رشد است. وسع هرگونه انبساط و گسترش در ابعاد مثبت و منفی را شامل می‌شود، ولی رشد جهت‌گیری به سمت واقع امر در جهت مثبت است. از این حیث واژه رشد برای پیگیری در منابع قرآنی و روایی مناسب‌تر است.

با پیگیری واژه رشد در قرآن درمی‌یابیم که رشد تمام حوزه‌های شناخت، عواطف و رفتار را در بر می‌گیرد و انسان رشد یافته دارای کمال عقلی، جهت‌گیری الهی در عواطف و تبعیت عملی از دین است. در واقع توسعه انسان محور در غرب، به توسعه حق محور در جهت تحقیق هدف خلقت (عبودیت) تغییر می‌یابد (برادران حقیر و دیالمه، ۱۳۸۹، صص ۵۷-۶۹).

بررسی جایگاه انسان در قرآن همچون خلافت در زمین (بقره/۳۰)، کرامت الهی (اسراء/۷۰) و تسخیر زمین برای انسان (جاثیه/۱۳) نشان می‌دهد که توسعه باید بر اساس جایگاه انسان و نقش وی تعیین گردد و اساس تعالی در این زمینه، هر چه مؤثر بودن در هدایت جامعه است (مرعشی، ۱۳۷۷، ص ۵۹).

رشد تنها در آیه شریفه: «وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (نساء/۶) جنبه اقتصادی دارد. خداوند در این آیه پس از ذکر بلوغ جنسی، به رشد اشاره می‌کند که منظور قدرت تشخیص و تمییز مسئولیت‌آفرین در بهره‌برداری از امکانات و استعدادهاست. از این رو شهید مطهری «رشد فردی» را شایستگی برای نگهداری و بهره‌برداری از امکانات و سرمایه‌های در اختیار انسان و «رشد ملی» را شایستگی یک ملت برای نگهداری و بهره‌برداری و سود بردن از سرمایه‌ها و امکانات طبیعی و انسانی خود تعریف می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۶۴۴).

## ۲-۱-۲-۲. زوایای توسعه در قرآن

مفهوم توسعه در پرتو مضامین قرآن، در ارتقای مستمر و همه‌جانبه حیات انسانی از طبیعت به سوی ماورا مطرح می‌شود. از این رو جامعه‌ای توسعه‌یافته است که در آن افراد از یک سو و کل جامعه از سوی دیگر نسبت‌شان را از چهار منظر اصلاح کرده باشند: نسبت انسان با خدا، خود، انسان‌های دیگر و طبیعت (مالیری، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

به عنوان نمونه مفاهیمی همچون: ایمان، تقوی، عمل صالح، تزکیه، توکل، شکر، امر به معروف و ... از مفاهیمی هستند که مبین رابطه انسان با خدا بوده و در پرتو آن‌ها آشکار می‌شود که جامعه، توسعه‌یافته و برخوردار از حیات طیبه است؛ همان‌طور شرطیت دو مؤلفه ایمان و تقوا که در نزول برکات از نظر گذشت (اعراف/۶۹). همچنین تأکید قرآن بر تزکیه به عنوان راه سعادت: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس/۹) و معرفی آن به عنوان یکی از اهداف و رسالت‌های انبیاء: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ» (آل عمران/۱۶۲) نشان از اهمیت این شاخصه در دستیابی انسان به سعادت است.

در تبیین رابطه انسان با طبیعت و تبیین بُعد مادی توسعه، آیه شریفه «هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود/۱۶) راه‌گشاست. استعمار در مفهوم قرآن به معنای طلب آبادانی است. یعنی انسان زمین را آباد سازد به گونه‌ای که بتواند از فوائد آن بهره‌برداری کند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۰۸). البته معنای دیگر مستفاد از این آیه، این است که در وجود انسان و فطرت وی، ویژگی‌هایی قرار داده است تا به عمران زمین اقدام کند. از این رو توسعه از نظر اسلام، امری فطری و بیان دیگری از مفهوم تکامل انسان است.

در مجموع از آنجا که انسان‌ها به‌سوی کمال مطلق در حرکت هستند (انشقاق/۶)، سیر رشد آنها در صراط مستقیم است که خداوند در نظام هستی تعبیه کرده و بر اساس نقشه‌دین، به سوی توسعه همه‌جانبه هدایت می‌کند: «... وَ أَنْكَرَ لِيَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری، ۵۲-۵۳). بنابراین توسعه اقتصادی از منظر قرآن در نگهداری و بهره‌برداری بهینه از تمامی امکانات و منابع طبیعی و انسانی در مسیر استخلاف الهی (ارتباط صحیح با خدا، انسان و طبیعت) تعریف می‌شود.



### ۳. انواع نگرش میان عدالت و توسعه اقتصادی

به نظر می‌آید توسعه به مقوله‌ای بیشتر مادی، و عدالت به ماهیتی فراتر از ملاحظات مادی اشعار دارد. از این رو این دو مفهوم در چنبره تقابل مادی - معنوی و دلالت‌های ثبوتی و اثباتی آن افتاده و به دو راهی بزرگی در معارف انسانی تبدیل شده است. البته گاهی به دوگان‌هایی دیگر چون عدالت - کارآیی، عدالت - قدرت و عدالت - رشد فرو کاست داشته است (پیغامی، ۱۳۸۹، ص ۲۸). به طور کلی سه رویکرد اساسی در مورد رابطه نسبت دو مفهوم مطرح است:

#### ۳-۱. تباین عدالت و توسعه اقتصادی

نگرش‌هایی به‌ویژه در مراحل نخستین نظریه توسعه، معتقد به تعارض و تضاد بین این دو بوده‌اند (Erik & Thorbecke, 2007). برخی دیگر تلاقی این دو را به خارج مرزهای اقتصاد برده‌اند (Alston, 2005). توضیح آنکه هدف اقتصاد متعارف، افزایش تولید ناخالص و در نهایت افزایش رفاه عمومی است. لذا از آنجا که عدالت، مقوله‌ای ارزشی است، اقتصاد نیز از این میحث کاملاً مبرا بوده و حمایت از اقشار آسیب‌پذیر به‌عنوان یک آسیب اجتماعی مورد توجه قرار خواهد گرفت. به باور آنان، عدالت مقوله‌ای است که در صورت افزایش درآمد و ثروت عمومی، خودبه‌خود محقق می‌شود (زریبافان، ۱۳۸۷، صص ۳۵-۳۶).

اساس پاسخ اقتصاد نئوکلاسیک در بحث عدالت، در اقتصاد کاملاً بی‌طرف است، و به اذعان «دبرشر»، در برخورد با چنین انتخابی اقتصاددان مجبور است «موضع غیر انسانی» اتخاذ نماید (نقوی، ۱۳۷۸، ص ۲۰). زیرا دغدغه‌اش ماهیتاً بر روی کارایی است. به عنوان نمونه «هایک»، از مهم‌ترین نمایندگان موج نئولیبرالیسم، آزادی فردی را در ساحت مناسبات اقتصادی جامعه مهمتر و کارسازتر از عدالت اقتصادی می‌داند و عدالت اقتصادی را همان رهاورد مکانیزم بازار و حاکمیت اصل رقابت و موضوعی درون سیستمی برمی‌شمرد (نظری، ۱۳۸۲، ص ۹۵).

#### ۳-۲. توسعه اقتصادی توأم با عدالت

از آنجا که هدف‌گیری صرف برای توسعه اقتصادی، تعادل اجتماعی را به‌هم می‌ریزد، نمی‌توان سازوکار عملکرد اقتصادی را صرفاً بر پایه توسعه استوار کرد؛ بلکه تحقق توسعه متوازن، توجه به سایر ابعاد اجتماعی نظیر عدالت را لازم دارد. لذا برای جلوگیری از بحران‌های اجتماعی لازم است اقدام به توانمندسازی اقشار آسیب‌پذیر نمود (زریبافان، ۱۳۸۶، ص ۱۲).

نگرش قرآن در قالب اندیشه «توسعه عدالت‌محور» قابل پیگیری است. یکی از تمایزات این نگرش با نظام سرمایه‌داری، تفاوت در هدف از کاهش فقر است. در این نظام‌ها نوعی نگاه ابزاری به انسان وجود دارد که تقلیل فقر را تنها به‌دلیل بهبود شرایط تولید و مصرف و عدم مواجهه با بحران پیگیری می‌کند. اما در نگرش اسلامی، از بین بردن فقر با مسأله کرامت انسانی ارتباطی وثیق دارد. از منظر قرآن تمامی انسان‌ها حق عمومی برای زندگی کرامت‌مندانه دارند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُمُ

فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ» (اسرا/۷۰) و باید کرامت انسان‌های نیازمند و محروم تأمین شود: «بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ» (فجر/۱۷).

این کرامت انسانی تا آن اندازه مهم است که نباید هیچ فردی در جامعه اسلامی فقیر بماند. به تعبیر امیرالمؤمنین علیه‌السلام «لو تمثّل لی الفقر رجلاً لقتلته» (جرداق، ۱۴۱۷، ص ۲۳۳). لذا باید از حق بازتوزیع برای تأمین معیشت کرامت‌مندان بهره جست. با توجه به اینکه فقر در نگاه اسلام، فقر فرهنگی و جهل را نیز دربر می‌گیرد، از بین بردن فقر به معنای رشد کرامت انسانی و شکوفایی فضایل انسان‌هاست (نظری، ۱۳۹۴).

#### ۴. رابطه عدالت اقتصادی و توسعه اقتصادی از منظر قرآن

ماهیت جامعه اسلامی متشکل از دو عنصر هدایت (تکامل) و عدالت است که به ابعاد فطرت انسان‌ها میدان رشد و عمل می‌بخشد و هر دو، حول محور رهبر دینی عادل مورد تأکید قرار می‌گیرد. در آیات الهی به روشنی می‌توان دریافت که عدالت در روابط اجتماعی، ساختاری بوده و تمامی تلاش پیامبران، اولیاء و متفکران تاریخ در مسیر تحقق مراتب عدالت صورت گرفته است. در ادامه به تبیین نسبت میان عدالت اقتصادی و توسعه اقتصادی پرداخته می‌شود و محورهای و زوایای تأثیرپذیری، جهت‌گیری‌ها و میزان اثرگذاری طرح می‌شود.

#### ۴-۱. هدف مشترک اقتصاد

به‌طور کلی اهداف یک نظام اقتصادی روشنگر، جهت‌های اقتصادی و هدایت‌گری مسیر فعالیت‌های اقتصادی به سمت آرمان‌های مطلوب است. با مراجعه به آیات و روایات، شاخصه‌های فراوانی در زمینه اقتصاد ایده‌آل اسلامی مطرح شده، اما به نظر می‌رسد هدف اصلی نسبت به درون جامعه اسلامی، عدالت اقتصادی و نسبت به بیرون آن، قدرت اقتصادی است (هادوی تهرانی، ۱۳۸۳، ص ۵۵). شهید صدر معتقد است که اقتصاد اسلامی نمایانگر عدالت اسلامی و ارائه دهنده روشی عادلانه جهت تنظیم زندگی اقتصادی است (صدر، ۱۴۰۱، صص ۱۷۹-۱۵۱). از این‌رو می‌توان گفت که تکامل مادی و معنوی به‌عنوان اساس مدل توسعه اقتصادی و عدالت اجتماعی، به‌عنوان هدف نهایی مطرح است و سایر اصول و اهداف، مقدمه‌ای در راستای تحقق تکامل فطری بشر و عدالت اجتماعی خواهند بود (زریبافان، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

#### ۴-۲. تلازم و زمینه‌سازی

پیشرفت اقتصادی بدون عدالت اجتماعی در رفع و محرومیت اثری ندارد و عدالت بدون پیشرفت نیز فاقد کارایی است؛ لذا تنها توسعه عدالت محور اثرگذار است. آیات و روایات تأکیدات زیادی مبتنی بر رشد و عدالت توأمان دارند.

قرآن کریم پس از تأکید بر فطرت الهی انسان‌ها، هدف از بعثت انبیا را تشکیل جامعه بر محور



قسط معرفی می کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵). همچنین رسول اکرم (ص) پس از ایمان به وحی الهی، مأمور به اجرای عدالت شده است: «وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شورا/۱۵)؛ زیرا اگر ارسال پیامبران به قصد ایجاد نظام عادلانه نمی بود، این ارسال اثربخشی خود را نمی گذاشت و تنها صدای شیطان در عالم شنیده می شد. بنابراین قسط مقدمه‌ای برای توحید و نفی طاغوت است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل/۳۶).

باتوجه به آیات قرآن، عدالت امری اقامه‌ای بوده و به خودی خود محقق نمی شود؛ یعنی با ارسال انبیاء، مصادیق مبهم قسط و قواعد کلی عدالت در رفتار آنان تعیین می یابند و الگوی «خلیفه الهی» مردم را به عدل و ارزش های اجتماعی (رعایت حقوق فرد، جامعه و طبیعت) هدایت می کند بنابراین عدالت باید باشد تا عبادت خدا معنادار باشد و رشد نیز باید باشد تا عدالت کارایی یابد. از این رو عدالت لازمه هر حرکت اجتماعی است که در تمامی مدل های توسعه باید پیگیری شود.

از همین رو «چپرا» توسعه همراه با عدالت را بدون تکامل معنوی ممکن نمی داند؛ چرا که به اعتقاد وی توسعه همراه با عدالت، نیازمند استفاده کارا و عادلانه از همه منابع است و عدالت و کارایی بدون معنویت در تعقیب اهداف اقتصادی، نه تعریف شده است و نه عملی خواهد بود (چپرا، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

معارف قرآن کریم به ویژه در بخش اصول دین در سه حیطه با توسعه و عدالت ارتباط دارد: «مالکیت خداوند» در اصل توحید، «تعادل هدایت شونده» در اصول نبوت و امامت و «وجه اجتماعی عدالت خداوند» در اصل عدل، زوایای این ارتباط است (جهانیان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴). این سه حیطه مفهوم خلافت و جانشینی مسئولانه را پدید آورده اند که نتایجی را در هماهنگی میان توسعه اقتصادی و عدالت به ارمغان می آورد.

توضیح بیشتر اینکه در آیه خلافت (بقره/۳۰) بنیاد جامعه‌ای روی زمین پی افکنده می شود که دارای سه عنصر: انسان، زمین (طبیعت) و پیوند معنوی است. این پیوند انسان را با طبیعت و با انسان های دیگر (در جایگاه برادر) مرتبط می کند که در تعبیر قرآن «استخلاف» نامیده شده است (صدر، ۱۳۹۹، ص ۱۸۴). از آنجا که انسان ها و کائنات ملک الهی هستند، هر گونه تصرف در آنها باید با رضایت الهی صورت پذیرد. از این رو قرآن کریم به بهره برداری امینانه در مقام خلیفانه تاکید می فرماید: «وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ» (حدید/۷) «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور/۳۳).

قرآن کریم پس از برشماری ثروت های طبیعی و نعمت های بی شمار الهی، به دو نوع انحراف «ظلم» و «ناسپاسی» اشاره نموده: «وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ... إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (ابراهیم/۳۳-۳۴). ظلم در رعایت حقوق انسان هاست که شهید صدر آن را در معنای توزیع بد و عدم تساوی در دسترسی برای آحاد جامعه تفسیر کرده است. کفران (ناسپاسی) نعمت نیز به معنای کوتاهی جامعه در بهره برداری بهینه منابعی است که خداوند به بشر عنایت نموده است. با این تعبیر، توقف از ابداع و ابتکار موجب توقف در سیر به سوی پروردگار خلاق مبدع است و این ظلم خود جامعه می باشد (صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۴۰).



از این رو تصرف در نعمت‌ها نباید متعارض با خلافت عمومی جامعه و حقوقش باشد و تلاش و استعداد جامعه باید در بهره‌برداری از طبیعت و آباد کردن زمین و توسعه نعمت‌ها به شکل بهینه صرف شود (صدر، ۱۳۹۹، صص ۱۵-۲۰). این مسئولیت جامعه در ادبیات اقتصادی، کارایی (Efficiency) نامیده می‌شود. نتیجه این تلاش اقتصادی کلان، توسعه اقتصادی و افزایش درآمد سرانه خواهد بود. البته مبنای قرآن در کارایی، ادای حقوق منابع و اموال (حقوق مدار) است؛ اما اقتصاد متعارف، رسیدن به نقطه بهینه (نتیجه مدار) است (خاندوزی، ۱۳۹۰، ص ۳۳۲).

در سطح خرد، افراد جامعه، جانشین خدا در ثروت می‌شوند و تصرفات آن‌ها در صورت عدم تعارض با مالکیت عمومی و خصوصی نافذ است؛ زیرا افراد در برابر خدا و جامعه مسئول‌اند و براساس دو اصل «الاضرر و لاضرار» و «اداء الامانات» به نگهداری و رشد اموال ملزم هستند (صدر، ۱۳۹۹، صص ۱۵-۲۰).

اعتقاد به معاد نیز تمام این مفهوم‌ها به منصف ظهور می‌رساند؛ زیرا این باور در انسان احساس مسئولیت پدید می‌آورد و انسان خود را در محضر پروردگاری شنوای بینا و حساب‌گر می‌بیند که بر ظلم‌ها کیفر و بر نیکی‌ها و رفتار عادلانه پاداش می‌دهد (جهانیان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴). قرآن کریم در موارد متعددی در آیات اقتصادی و آیات مرتبط، به عدل، مسئله معاد یا توحید اشاره می‌کند (مدثر/۱۲؛ لیل/۱۱-۱۳؛ فجر/۲۰؛ معارج/۲۴-۲۶).

#### ۴-۳. اثرگذاری بر جریان تولید و مصرف

تمامی فرآیندها و فعالیت‌ها در توسعه عدالت محور، مبتنی بر شاخصه‌های عادلانه است. این فرآیندها براساس تامین حقوق و رفع نیازها به شکل پویا و چرخشی در تولید تعریف شده‌اند. از سوی دیگر، رفتارهای متعادل انسان برای توسعه مستلزم رفع نیازهای وی در سطح عمومی جامعه و در نتیجه، تنظیم الگوی مصرف براساس امکانات، ضرورت‌ها و نیازها است. بنابراین تنظیم الگوی عادلانه مضمن توسعه و تکامل فرآیند مجدد تولید خواهد بود (زریافان، ۱۳۸۷).

توضیح بیشتر آن که در فرآیند توسعه عدالت محور، تولید برای مصرف و رفع نیاز است و مصرف هم برای تولید بیشتر و بهتر و برای رفع نیازهای والا تر است؛ یعنی انسان مصرف می‌کند تا بتواند تولید و تکامل داشته باشد. نه تولید برای تولید است و نه مصرف برای مصرف؛ بلکه هر دو برای تکامل و تعالی انسان طراحی شده‌اند.

از این رو در تولید، کالاهای غیر ضروری و مترفانه تولید نمی‌شود و در مصرف هم به سمت طمع‌ورزی، پرمصرفی و استثمار نمی‌رود. قرآن کریم علاوه بر نقش حقوق اموال و فسق مترفان: «أَمْ رَأَى الْمُتْرَفِيهَا فَمَسَّوْا فِيهَا» (اسراء/۱۶)، اتراف را زمینه ظلم بر دیگران و محروم کردن دیگران در حد مصرف استحقاق‌شان برمی‌شمرد: «وَ كَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً ... وَ ارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهَا» (انبیاء/۱۱-۱۴). بنابراین تمام مصرف‌کنندگان به‌ویژه اغنیاء باید مراعات استفاده بهینه را در مصرف داشته باشند. مصرف از حداقل‌ها آغاز شده و تا سطوح عالی تر رشد و تکامل انسانی افزون می‌گردد.

#### ۴-۴. محور بهره‌وری در منابع

همان‌طور که گذشت، در عدالت اسلامی نحوه مواجهه انسان با تمامی منابع بالقوه که به ما امکان و فرصت بهره‌گیری می‌دهند، مطرح می‌شود. عدالت در اموال اقتضای اتخاذ بهترین روش استفاده از اموال و ثروت‌هاست که خداوند ابزار قوام در جامعه و اقتصاد قرار داده: «أَمْوَالُكُمْ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/۵) و تنها استفاده عادلانه از آنها به قوام و قوت جامعه منجر می‌شود: «لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان/۶۷). بنابراین هر نوع بهره‌برداری که موجب آسیب‌پذیری جامعه شود، خلاف عدالت است.

این دیدگاه از سه منظر بر توسعه اثرگذار است؛ نخست اینکه قرآن کریم بر بهره‌برداری چند بُعدی و کارکردهای متفرقه منابع تاکید دارد: «وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَنَا كُلًّا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَ تَسَخَّرْنَا مِنْهُ حَلِيبًا نَلْبَسُونَهَا وَ تَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَ لِنَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ» (نحل/۱۴). در نامه امیرالمؤمنین (ع) به مالک‌اشتر، ایشان سفارش می‌کند که بیشتر همت خود را به آبادانی زمین‌های کشاورز و راهکارهای بهینه تولید محصولات کشاورزی معطوف کند (نهج البلاغه، نامه ۵۳). طبیعتاً استفاده بهینه از منابع طبیعی و انسانی، پیامد قطعی در شکوفایی و توسعه اقتصادی دارد.

دوم اینکه لحاظ کردن سهم همگانی در منابع طبیعی و عدالت در دسترس به منابع: «وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (جاثیه/۱۳)، به شکلی که سهم نسل‌های آتی باقی بماند و موجب از دست دادن منابع طبیعی نشود، از عوامل شکل‌گیری توسعه پایدار است. سوم اینکه پیامد برخی احکام مربوط به توزیع مجدد و تحریم کنز (توبه/۳۴) که عدالت در دسترسی به منابع را افزایش می‌دهد، باعث عدم شدن اموال و ابزار مبادله و در نتیجه افزایش سرمایه‌های در گردش و رونق بازار مالی می‌گردد که این مسئله نیز به‌نوبه خود از عوامل رشد و توسعه است.

#### ۴-۵. محور توسعه انسانی

همان‌طور که در تعریف «تودارو» از توسعه گذشت، توسعه جریانی چندبعدی است که مستلزم تغییرات اساسی و ساخت اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و البته تسریع رشد اقتصادی است که کاهش نابرابری و ریشه‌کنی فقر مطلق را در پی دارد. همچنین گذشت که سیر تحول توسعه در مفهوم امروزی، به ایستگاه توسعه انسانی رسیده است. از سوی دیگر یکی از جنبه‌های عدالت، رعایت حقوق انسان‌هاست. تعلیم و تربیت به فرمایش امیرالمؤمنین (ع) یکی از حقوق مردم است (خطبه/۳۴) که البته بر عهده حکومت است. این تعلیم و تربیت بدین معناست که هر فرد، به فراخور استعداد و توانایی خود، تربیت شود تا توانایی‌هایش شکوفا شوند.

از این رو می‌توان گفت که دست‌یابی به توسعه و عدالت در جامعه، به انسان‌های اقتصادی دارای بینش‌های اجتماعی فرهنگی متناسب نیاز دارد تا با بهره‌وری اقتصادی، زمینه رشد و توسعه اقتصاد

را ایجاد کنند. توسعه انسانی در تمامی بخش‌های اقتصاد، سبب افزایش کارآیی و بهره‌وری بهینه از عوامل تولید می‌گردد؛ بنابراین اگر به توسعه با دید اجتماعی فرهنگی توجه نماییم، می‌توان گفت که توسعه یافتگی همان راهیابی به سوی عدالت اجتماعی است (لنگرودی، ۱۳۸۰، صص ۲۸۴-۲۹۱).

#### ۴-۶. محور معاملات

قرآن کریم به موضوع عدالت در قراردادهای اهمیت می‌دهد و روابط ناعادلانه همچون ربا و اکل به باطل را مصداق ظلم می‌شمارد (نساء/۱۶۰-۱۶۱). نهی قرآن از روابط مالی باطل: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (نساء/۲۹) گستره وسیعی از مبادلات همچون قمار، ربا، رشوه و معاملات صوری را شامل می‌شود که مابه‌ازاء واقعی در اقتصاد ندارد. این مسئله موجب جریان پول به شریان‌های اصلی اقتصاد و بازدهی و تولید بالاتر می‌گردد.

در منطق قرآن، رشد و توسعه ناشی از مبادلات ظالمانه، نفع حقیقی و پایدار جامعه را در پی ندارد. قاعده جهان اساساً بر محور آثار معاملات ظالمانه و تکثر آثار روابط عادلانه است: «يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُرْبِي الصَّدَقَاتِ» (بقره/۲۷۶). از این رو روابط مالی عادلانه رشد و توسعه اقتصادی را در پی دارد.

#### ۴-۷. اعتماد اقتصادی

قرآن کریم تأکید زیادی به پابندی بر معاملات و قراردادهای دارد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/۱)؛ زیرا اگر تضمین حقوق طرفین مبادله به صورت مطلوب صورت نگیرد، شالوده روابط اقتصادی، مستحکم نخواهد بود و این مسئله موجب ابهام در آینده تصمیمات اقتصاد، افول انگیزه فعالان اقتصادی و بالا رفتن هزینه فعالیت اقتصادی خواهد شد.

قرآن کریم به موضوع عدالت در رویه‌ها و قراردادهای اهمیت می‌دهد؛ طولانی‌ترین آیه قرآن درباره کتابت قرارداد اقتصادی و رعایت شئون عادلانه آن است: «وَلْيَكْتَسِبْ بَيْنَكُم بِالْعَدْلِ» (بقره/۲۸۲). بی‌عدالتی در مبادلات علاوه بر ظلم (نقض حقوق سایر انسان‌ها) به فساد (تباہ کردن سرمایه‌ها) می‌انجامد و این مسئله به فرایند توسعه لطمه وارد می‌سازد.

از سوی دیگر مراعات عدالت در معاملات، موجب افزایش اعتماد بین فعالان اقتصادی می‌شود. «فوکویاما» که اعتماد را بر مبنای سرمایه اجتماعی و در عرصه اقتصادی مطرح می‌سازد، ثابت می‌کند همکاری و اعتماد در بین اعضای یک تشکیلات اقتصادی، به میزان زیادی می‌تواند هزینه‌ها را کاهش داده و کارایی و موفقیت آن را افزایش دهد (فوکویاما، ۱۳۷۹، ص ۱۴). همستگی اقتصادی که زاینده همکاری توأم با اعتماد انسانی است، می‌تواند بستری برای توسعه اقتصادی و افزایش بهره‌وری باشد.

#### ۴-۸. امنیت

امنیت در مفهوم عینی آن، اندازه‌گیری فقدان تهدید علیه ارزش‌هاست و در مفهوم ذهنی آن، به معنای فقدان احساس ترس از اینکه چنین ارزش‌هایی مورد حمله قرار خواهد گرفت است (فتحی و

همکاران، ۱۳۹۳، صص ۹۰-۹۲). امنیت باعث ایجاد بستر و محیطی می‌شود که جریان رشد و کمال انسان را میسر سازد؛ زیرا افراد و ارکان جامعه در محیطی امن و بدون دغدغه خاطر و عوامل مزاحم می‌توانند اهداف جامعه را تحقق بخشند.

امنیت در منطق قرآن، رهاورد «ارزش‌های اخلاقی مؤمنانه» و «رفع ظلم» در رابطه با خدایا (شرک) و مناسبات اجتماعی و اقتصادی است: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ لَّهُمْ الْاَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام/۸۲). بنابراین با افزایش عدالت، شاخص‌های امنیت رشد می‌یابد و بستر و انگیزه‌های لازم برای سرمایه‌گذاری و فعالیت‌های اقتصاد و در نتیجه توسعه اقتصادی مهیا می‌شود. از این رو امنیت یکی از حلقه‌های واسط میان توسعه و عدالت است که باید متناسب با هم پیش بروند.

#### ۴-۹. بازدهی مضاعف عدالت

عدالت اقتصادی در عرصه بازتوزیع، شامل مواردی از جمله ارث، انفاق، زکات، خمس و صدقه می‌شود. قرآن کریم عدالت بازتوزیعی و تلاش برای رفع فقر در جامعه را عامل جذب منافع برای جامعه برمی‌شمرد: «إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعَفْ لَكُمْ» (تغابن/۱۷)، «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم/۳۹). هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که وعده تضاعف در این آیات و روایات مؤید آن، منحصر به آخرت باشد. بنابراین از منظر قرآن، چرخش ثروت‌های بیکار در قالب «قرض حسن» تأثیر مثبتی در رفاه و رونق اجتماعی دارد (رک. سبأ/۳۹؛ بقره/۲۴۵؛ حدید/۱۱). از سوی دیگر ظلم به حقوق دیگران منجر به زوال نعمت می‌گردد. قرآن کریم داستان صاحبان باغ‌هایی را روایت می‌کند که شبانه برای چیدن محصول رفتند تا مسکینان هیچ سهمی نبرند: «أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا أَلْيَوْمَ عَلَيْكُمْ مَسْكِينٌ» (قلم/۲۴)، اما با باغ‌های سوخته مواجه شدند. آنها اذعان می‌کنند که دنبال ظلم بودند و قصد داشتند حقوق مسکینان را نپزدانند: «قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ أَنَا كُنَّا ظَالِمِينَ» (قلم/۲۹). همان‌طور که گذشت، تعریف شکر در روایات آن را به منزله یکی از شعبه‌های عدالت قرار داده است؛ عدالت در منابع غیرانسانی یا به تعبیر قرآن مواجهه شاکرانه با نعمت‌ها، منابع و فرصت‌ها، موجب افزایش بر خورداری و شکوفایی اقتصاد می‌شود. در قرآن کریم رشد مستمر (ابراهیم/۲۴) و بازدهی مضاعف (بقره/۲۶۱) برون‌داد سیستم عادلانه ذکر شده است.

به عنوان نمونه، قرآن کریم نعمت‌ها و رزق فراوان قوم سبأ و «بلده طیبه» آنان را یاد می‌کند (سبأ/۱۵) که افراد جامعه این نعمت‌های الهی را کفران کردند و در حق منابع الهی ناسپاسی ورزیدند: «ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نَجْزِي إِلَّا الْكَافِرِينَ» (سبأ/۱۷) و به عذاب الهی گرفتار شدند. همچنین در سوره نحل جامعه‌ای با دو وصف امنیت «أَمْنَةً مُطْمَئِنَّةً» و گشایش اقتصادی «يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ» ذکر می‌کند که نعمت‌های الهی را کفران کردند و خداوند نعمت‌های خود را از آنان ستاند (نحل/۱۱۲).

#### ۴-۱۰. اثر منفی رشد اقتصادی بر عدالت

رشد و توسعه اقتصادی می‌تواند تأثیر منفی بر عدالت داشته باشد. زیرا قرآن کریم تنها شاخص

فراوانی و رشد اقتصادی را معیار برای وضع مطلوب نمی‌داند (روم/۳۹؛ زخرف/۳۲-۳۳). بنابراین برخلاف نظر اقتصاد نئو کلاسیک، رشد و توسعه اقتصادی ممکن است عامل انحراف جامعه از عدالت و سقوط شود (توبه/۸۵؛ نحل/۵۵؛ عنکبوت/۶۶؛ روم/۳۴) و از دست دادن کوتاه‌مدت برخی منابع مادی، موجب تدبیر بهینه جامعه گردد (اعراف/۹۴).

این مسئله به خاطر تأثیرپذیری سطح اخلاقی و روابط انسانی جامعه از شرایط اقتصادی و رفاهی است؛ برای مثال رابطه میان استغناء و طغیان (علق/۷-۶)، اتراف مالی و کفر: «الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَ اتَّرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (مؤمنون/۳۳) نمونه‌هایی هستند که اثرپذیری ارزش‌های هنجاری جامعه را از اخلاق نشان می‌دهد.

«مترفین» در قرآن به کسانی اشاره دارد که مست و مغرور نعمت‌ها شده و طغیان کرده‌اند. این افراد تلاش می‌کنند تا با انواع حیل، مستضعفین را فریب دهند و از آنان بهره‌کشی کنند، و در نتیجه حقوق افراد جامعه را تضییع سازند. از این رو، از منظر قرآنی افزایش ثروت و توسعه اقتصادی تنها در صورتی که همراه با رشد ایمانی و اخلاقی باشد، در عدالت و وضعیت بهینه جامعه اثر مثبت می‌گذارد (سبأ/۳۷).

## ۵. نتیجه‌گیری

در قرآن کریم تمام اصول، اهداف و آرمان‌ها بر محور عدالت استوار شده است. از سوی دیگر عدالت مقوله‌ای مجرد از دیگر مقولات نیست، بلکه در مفهوم و مصداق و اجرا به مقولات دیگر پیوند دارد؛ پیوندی درهم‌تنیده که بدون لحاظ آنها، معنای درست عدالت درک نمی‌شود. عدالت اقتصادی در قرآن با مفاهیمی همچون قسط، ظلم، حق، ایمان، علم، صدق، تقوی، کفر، شکر و رزق ارتباط دارد.

محوری‌ترین پیوند عدالت با حق است و تمامی کاربردهای عدالت در متون اسلامی، بر معنای وضع حقوق بایسته یا اعطای حق به ذی‌حق قابل حمل است. از این رو عدالت در تعامل با انسان‌ها در دو عرصه توزیع (معامله صحیح) و بازتوزیع (خمس، زکات، انفاق، ...) نمود دارد و در مقابل ظلم قرار می‌گیرد. همچنین نحوه مواجهه انسان با تمامی منابع غیرانسانی بالقوه همچون منابع طبیعی، اموال، استعدادها، فرصت‌ها و ... در دو عرصه تولید و مصرف، در محدوده عدالت قرار می‌گیرد که بهره‌برداری بهینه به معنای شکر و مواجهه ناصحیح با آنها با عنوان ناسپاسی (کفر) در قرآن بیان شده است.

همچنین روشن شد که توسعه در قرآن با مضامینی چون رشد، ایمان، تقوی، عمل صالح، تزکیه، توکل، شکر، استعمار زمین مطرح می‌شود. پیوند محوری آن با رشد، حق مدار است که باید در چهار منظر خدا، خود، سایر انسان‌ها و طبیعت، نسبت خود را اصلاح کند. بنابراین از منظر قرآن توسعه اقتصادی در نگهداری و بهره‌برداری بهینه از تمامی امکانات و منابع انسانی و غیرانسانی در مسیر استخلاف الهی تعریف می‌شود.

مشاهده می‌شود که مفهوم توسعه، انطباق شدیدی بر مضامین و مصادیق عدالت دارد و در واقع، می‌توان گفت که توسعه‌یافتگی همان راهیابی به سوی عدالت اجتماعی است و هر دو در الگوی رفتاری خلیفه الهی به هماهنگی و وحدت می‌رسند. عدالت و توسعه در محورهای مختلفی با یکدیگر اشتراک دارند؛ هر دو هدف نهایی اقتصاد اسلامی و زمینه‌ساز یکدیگر هستند و بدون هم کارایی ندارند. در واقع اقتضای عدالت اقتصادی، اتخاذ بهترین روش بهره‌برداری از منابع و فرصت‌هاست که پیامد قطعی آن، شکوفایی و توسعه اقتصادی است.

همچنین عدالت اقتصادی و توسعه، در محورهای بهره‌وری از منابع و فرصت‌ها، توسعه انسانی، جریان تولید و مصرف، عرصه معاملات و باز توزیع دارای اشتراک هستند. به‌علاوه اجرای عدالت اقتصادی موجب افزایش امنیت و اعتماد اقتصادی، بازدهی مضاعف و در نتیجه توسعه اقتصادی می‌شود. البته رشد اقتصادی بدون معنویت از منظر قرآن اثر منفی بر تحقق عدالت در جامعه دارد.

## منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۹ ش)، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق)، لسان العرب، قم، انتشارات آدب الحوزه.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶ ش)، عدالت در اندیشه‌های سیاسی اسلام، قم، بوستان کتاب، چ دوم.
- ازکیا، مصطفی (۱۳۸۱ ش)، جامعه‌شناسی توسعه، انتشارات کلمه، تهران.
- برادران حقیر، مریم؛ دیالمه، نیکو (۱۳۸۹ ش)، «مفهوم رشد و توسعه انسانی در دیدگاه اسلام و غرب»، پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان.
- پورمولا، سیدمحمد هاشم؛ غلامی، مرجان؛ بن زاده، رضیه (۱۳۹۴ ش)؛ «معناشناسی واژه عدل در قرآن کریم بر مبنای روش ایزوتسو»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۴۸، بهار و تابستان.
- پیغامی، عادل (۱۳۸۹ ش)، «گستره موضوع‌شناختی در پژوهش‌های ناظر بر مباحث عدالت و توسعه»، مطالعات اقتصاد اسلامی، شماره ۲، بهار و تابستان.
- تودارو، مایکل (۱۳۷۹ ش)، توسعه اقتصادی در جهان سوم، ترجمه فرجادی، غلامعلی، تهران: برنامه و بودجه.
- ابوجعفری، روح الله (۱۳۸۹ ش)، «جایگاه عدالت در رویکرد سیستمی»، نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
- جردق، جرج (۱۴۱۷ ق)، روائع فی نهج البلاغه، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ ۲.
- جهانیان، ناصر (۱۳۸۶ ش)، «بنیادهای توسعه اقتصادی عادلانه در اسلام»، اقتصاد اسلامی، دوره ۷، شماره ۲۵.
- حیروند، عبدالله (۱۳۶۸ ش)، توسعه اقتصادی (مجموعه عقاید)، چاپ سوم، تهران: انتشارات مولوی.
- خان محمدی، کریم (۱۳۸۸ ش)، «مفهوم‌شناسی توسعه و موانع آن از نگاه قرآن مجید»، الاهیات اجتماعی، ش ۱.
- خلیلی تیر تاشی، نصر الله (۱۳۸۰ ش)، «توسعه انسانی از دیدگاه اسلام»، معرفت، شماره ۴۹، ص ۱۰۷-۱۱۷.
- چیرا م. ع. (۱۳۸۳ ش)، «اسلام و توسعه اقتصادی»، مترجم: محمد تقی؛ علوی، سیداسحاق؛ دانشگاه

مفید.

درخشان، مسعود (۱۳۸۹ش)، «ملاحظات در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت»، نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ش)، «المفردات فی غریب القرآن»، تهران: دفتر نشر کتاب.

رالز، جان (۱۳۸۳ش)، عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.

زربافان، سیدمهدی (۱۳۸۶ش)، «نظری بر اندیشه توسعه عدالت محور»، پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، ش ۴۱ و ۴۲.

همو؛ جدید زاده، علی (۱۳۸۷ش)، «دورنمای نظام عادلانه اقتصادی از منظر اسلام». مجموعه مقالات توسعه مبتنی بر عدالت، تهران، مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع).

دلالی اصفهانی، رحیم، بخشی دستجردی، رسول (۱۳۸۹ش)، «الزاماتی برای طراحی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از منظر دانش اقتصاد»، کتاب نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.

سلیمانی، محمد، «تأملی بر نسبت پیشرفت با توسعه و عدالت»، منتشر شده به تاریخ ۱۳۸۸/۱۱/۳ در پایگاه:

<http://farsi.khamenei.ir/others-article?id=۹۵۷۶>

صدر، سیدمحمد باقر (۱۳۵۷ش)، اقتصاد ما، ج ۲، ترجمه ع. اسپهبدی، تهران، انتشارات اسلامی.

همو (۱۳۵۰ش)، اقتصاد ما، ج ۱، ترجمه محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات برهان.

همو (۱۳۸۲ش)، اقتصادنا، ج دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.

همو (۱۳۹۹ق)، صوره عن اقتصاد المجتمع الاسلامی، قم، انتشارات خیام.

همو (۱۴۰۱ق)، المدرسه الاسلامیه، تهران، مکتبه اعتماد الکاظمی.

فتحی، آیت اله؛ تقی زاده، تهمنه؛ پورباغبان، سجاد (۱۳۹۳ش)، «نقش آسیب‌های اجتماعی در سرمایه‌گذاری اقتصادی»، فصلنامه دانش انتظامی آذربایجان شرقی، سال سوم، شماره اول.

فوکویاما، فرانسیس، (۱۳۷۹ش)، پایان نظم، سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه توسلی، غلامعباس، جامعه ایرانیان.

فیض کاشانی (۱۴۱۶ق)، محسن، التفسیر الصافی، قم، موسسه الهادی.

قره‌باغبان، مرتضی (۱۳۷۰ش)، اقتصاد رشد و توسعه، جلد اول، چاپ اول، تهران، نشرنی.

قطب، سیدمحمد (۱۳۵۲ش)؛ عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه خسرو شاهی و گرامی، تهران، شرکت سهامی انتشار.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی؛ چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲ش)، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، قم، انتشارات اسلامی.

حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۶۷ش)، الحیاه، جلد ۳-۶، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خاندوزی، سیداحسان (۱۳۹۰ش)، مدینه عادل، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول.



مجلسی، محمد تقی، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الاثمه الاطهار (۱۳۶۸ش)، تهران، اسلامیه.  
مرعشی، سید جعفر، (۱۳۷۷ش)، توسعه اجتماعی (درآمدی بر مدیریت توسعه اجتماعی)، سازمان مدیریت صنعتی.

مکارم شیرازی (۱۳۷۴ش)، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.  
مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۴ش)، آموزش عقائد، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.  
مصطفوی، سید حسن (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ش)، مجموعه آثار استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا.  
مطبعی لنگرودی، سید حسن (۱۳۸۰ش)، «راهبردهایی در ارتباط با تحقق عدالت اجتماعی و توسعه پایدار»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۵۷.

ملایری، موسی (۱۳۸۷ش)، «علوم اسلامی، قرآن و توسعه»، پژوهش دینی، شماره شانزدهم.  
منصور نژاد، محمد (۱۳۹۲ش)؛ زمانی محجوب، حبیب، «نسبت توسعه و عدالت در سه گفتمان لیبراسیم، سوسیالیسم و اسلام»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، دوره ۱، شماره ۱.

موسایی، میثم (۱۳۷۴ش)، دین و فرهنگ توسعه، سازمان تبلیغات اسلامی.  
همو (۱۳۷۳ش)، اسلام و فرهنگ توسعه اقتصادی، تحقیقات اقتصادی، شماره ۴۹.  
موحد، محمد علی (۱۳۸۱ش)، در هوای حق و عدالت، تهران، نشر کارنامه.  
مهدوی کنی، جزوه آیات الاحکام، بحث قاعده عدل، تحقیق عطاء الله رستگار.  
تقوی، نواب حیدر؛ توانایان فرد، حسن (۱۳۷۸ش)، اقتصاد توسعه یک الگوی جدید، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

نظری، حسن (۱۳۸۲ش)، «عدالت اقتصادی از نظر هایک و اسلام»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۳۵.  
همو (۱۳۹۴ش)، «تربیت نیروی انسانی و رویکرد به عدالت و پیشرفت همزمان»، شماره ۷۸ مجله خردنامه همشهری.

هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۸ش)، مکتب و نظام اقتصادی اسلام، چ اول، قم، موسسه فرهنگی خانه خرد.  
یاسپرس، کارل (۱۳۶۲ش)، آغاز و انجام تاریخ ترجمه محمود لطفی، انتشارات خوارزمی.

Alston, phiip (2005), "Ships Passing in the Night: The current State of thd Human Rights and Development Debate Seen through the Lens of the Millennium Development Goals" Human Rights Quarterly, vol 27.

Kolm, Serge-Christophe (1998). Modern theories of justice. MIT press.

Rawls, J., & Freeman, S. (2002). Lectures on the history of political philosophy. Harvard University press.

Thorbeke, Erik (2007), The Evolution of the Development Doctrine, 1950-2005, Advancing Development, ed. George Mavrotas and Anthony Shorrocks (Houndmills: Palgrave).





# The Relationship between Economic Development and Economic Justice from the Perspective of the Qur'an

**Mohammad Parsaian<sup>1</sup>**: Researcher of Interdisciplinary Quranic Studies Center, Jihad Daneshgahi

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Vol 12. No. 1, March\_ September 2021, pp 99-120**

**Date of Receiving the Paper: 26. May 2021**

**Date of Acceptance: 3. September 2021**

## **Abstract**

The model of economic development of the West as the utopia of the present century has attracted the attention of less developed countries, But its implementation in many countries has had consequences and conflicts such as class divisions, injustice and the decline of values and it has raised questions about the relationship between justice and development. In this study, after studying the concept of Development and Economic Justice in the Holy Quran, it was found that these two concepts are very similar to each other and in fact it can be said that development is the path to social justice and both are united in the behavioral pattern of the divine caliph. Justice and development are both the ultimate goals of Islamic economics and the foundation of each other, and they do not work without each other. Economic justice also affects in the areas of resource utilization and opportunities, human development, production and consumption flows, trade and redistribution, increasing security and economic trust, and double efficiency.

**Keywords:** Economic Development, Justice, the ratio of Development and Justice, Economic Justice in the Qur'an.

---

1. Corresponding Author: mp.iqna@gmail.com



# **Comparative analysis of the position of general Quran education in the contemporary educational system (with emphasis on elementary school)**

Leila Khosravi Morad: Researcher in Interdisciplinary Quranic Studies Center, Jihad Daneshgahi

**Najmeh Kazemi**<sup>1</sup>: Researcher in Interdisciplinary Quranic Studies Center, Jihad Daneshgahi

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Vol 12. No. 1, March\_ September 2021, pp 85-98**

**Date of Receiving the Paper: 29. June 2021**

**Date of Acceptance: 30. August 2021**

## **Abstract**

Education has always been one of the most important issues facing human beings, and the main goal of the prophets, imams and the righteous has been to educate the right person. Therefore, the expansion of the life-giving culture of the Holy Quran and the promotion of Iran to a developed country with an Islamic-revolutionary identity depends on the national determination and the coordinated will of the senior managers of the system to develop the Quranic culture. To this end, efforts have been made to make this happen and various systems have taken action to implement it. Education as one of the important educational centers is one of the important organizations whose task is to train people with a religious and Quranic approach. Has been in charge since entering schools. General teaching of the Qur'an in the elementary school is one of the methods and methods that have been included in schools with the aim of achieving the ability to read the Holy Qur'an, which is sometimes referred to as teaching the recitation and psychic reading of the Qur'an. The ejaculation of the divine book is contemplation and humility in the Qur'an and finally the application of Qur'anic themes and concepts. The present study uses analytical-descriptive method to extract the methods of teaching the Qur'an in primary education and seeks to analyze and analyze its place in the Holy Qur'an.

**Keywords:** Quran, education, Quran education, general Quran education.

---

1. Corresponding Author: r.kazemi502@gmail.com



# A study of translations of culture - specific items in the Holy Qur'an

**Abolfazl Sanjarani**<sup>1</sup>: Ph.D. student, translation studies, Allameh Tabatabaee University, Tehran.  
Nazanin Ghodrat: Ph.D. student, English Language Teaching, Hakim Sabzevari University.

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Vol 12. No. 1, March\_ September 2021, pp 69-84**

**Date of Receiving the Paper: 18. June 2021**

**Date of Acceptance: 1. September 2021**

## Abstract

'Translation studies' is a new rapidly developing academic discipline which deals with the theory and practice of translation. Translation of items which belong to unique culture of the Qur'an and Islam often causes translation problems. In this study, the researcher, adopting Baker's (1992) theoretical model for translating culture specific items, has explored the strategies which translators of the Qur'an namely M. Picktall, M.H. Shakir, Yusuf Ali, A.J. Arbery, and Tahereh Saffarzadeh have applied in dealing with these items. The researcher has come up with these conclusions: The strategy of 'Translation by more general word (superordinate)' is found to be the most frequently-used strategy in translating Qur'an-specific items in the work of each translator and in the work of all the three translators as a whole. The frequency of strategies 'Translation by omission and 'Translation by illustration' is zero. In other words, these two strategies have not been applied by the translators at all. Putting aside these two strategies, the strategy of 'Translation by paraphrase using an unrelated word' is the least frequently-used strategy. Most of the Qur'an-specific cultural items have been translated by more generic words and are no longer Qur'an specific cultural items.

**Keywords:** The Holy Qur'an, Qur'an-Specific Cultural Items, Culture, Culture-Specific Items, Translation Strategies, Translation Studies.

---

1. Corresponding Author: sanjarani.abolfazl@gmail.com



# A critical approach to the application of normative ethics classification in explaining the moral theory of the Holy Quran

**Sayyed Maziar Hoseini<sup>1</sup>:** PhD in Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Vol 12. No. 1, March\_ September 2021, pp 51-68**

**Date of Receiving the Paper: 29. January 2021**

**Date of Acceptance: 15. May 2021**

## **Abstract**

Although a critical approach to the achievements of modern humanities has been very common in the Islamic world, and in particular in Iran, for decades, it So far, dealing with the sample and producing science has not been able to enjoy significant acceptance. Normative moral theories in the West are divided into three categories: teleological, consequentialist, task-oriented, and virtue-based, based on their interpretation of the criterion of right and wrong in moral judgments and propositions. Through a methodical study of the verses, it is concluded that not only does the Holy Qur'an not limit its moral design to one of these three categories: end (result), duty and virtue; At the same time, it pays attention to the moral agent and emphasizes the observance of moral rules and limits, as well as to moral actions and behaviors that have an irreplaceable role in human well-being, and does not consider them as independent and separate from each other. . The design of "faith" as a set of moral values and the existence of virtues - such as piety - that can only be defended and justified in religious ethics shows that the use of classification (result / task / virtue) in explanation and theorizing Islamic ethics is not as effective as it seems.

**Keywords:** Normative ethics, Deontology, Teleology, Virtue-based ethics

1. Corresponding Author: sma.hoseini1369@gmail.com



# Spiritual Health in Iranian Nurses a meta-analysis

Parvaneh Isfahani: Assistant Professor, Department of Health Services Management, School of Health public, Zabol University of Medical Sciences, Zabol, Iran.

**Mohammad Ali Khammar**<sup>1</sup>: BSc, Department of Health Services Management, School of Health public, Zabol University of Medical Sciences, Zabol, Iran.

Hojjat Aghaei: BSc, Department of Health Services Management, School of Health public, Zabol University of Medical Sciences, Zabol, Iran.

Yaser Shahnavazi: BSc, Department of Health Services Management, School of Health public, Zabol University of Medical Sciences, Zabol, Iran.

Maryam Khoramrooz: Assistant professor of Health Economics Center for Health Related Social and Behavioral Sciences Research, Shahroud University of Medical Sciences, Shahroud, Iran

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Vol 12. No. 1, March\_ September 2021, pp 35-50**

**Date of Receiving the Paper: 26. May 2021**

**Date of Acceptance: 23. August 2021**

## Abstract

**Introduction & Objective:** Spiritual health is one of the important dimensions of human health and an important approach in promoting public health. Therefore, the present study was conducted to determine the level of spiritual health in Iranian nurses.

**Methods:** This study was performed by meta-analysis. All related studies of nurses' spiritual health were searched in the PubMed, Web of Science, Scopus, Magiran, and SID databases and the Google Scholar search engine by the end of 22 July 2021 with the appropriate keywords. In this study, the heterogeneity of studies was evaluated using index I<sup>2</sup> and the probability of diffusion in diffusion by Egger test and Meta regression model to evaluate the variables suspected of heterogeneity at a significance level of 0.05. 16 articles were analyzed using Comprehensive Meta-Analysis software.

**Results:** Based on a random model, the rate of spiritual health in Iranian nurses was  $82.53 \pm 2.81$  (77.02-88.04; 95% confidence interval). The mean and standard deviation of religious and existential health were  $37.60 \pm 7.30$  and  $37.38 \pm 7.75$ , respectively. There was a significant relationship between sample size, year, mean age and spiritual health ( $P < 0.05$ ).

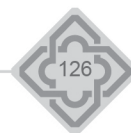
**Conclusion:** According to the research findings, the level of spiritual health was optimal. Therefore, given the country's adherence to moral values, achieving such a result is not unexpected.

**Keywords:** spiritual health, nurses, meta-analysis

---

1. Corresponding Author: mhmd\_khammar@yahoo.com





# A study of the Qur'an and Psychology from the Perspective of Success based on Grounded Theory

**Narjes PourJom'e<sup>1</sup>**: Master of Psychology, University of Tehran

Bagher Ghobari Bonab: Professor of Psychology, University of Tehran

Abolfazl khoshmanesh: Associate Professor of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran

**Specialized Biannual Journal of Interdisciplinary Quranic Studies**

**Vol 12. No. 1, March\_ September 2021, pp 7-34**

**Date of Receiving the Paper: 25. April 2021**

**Date of Acceptance: 23. July 2021**

## **Abstract**

In the present study, in order to achieve the similarities and differences between the Qur'an and psychology perspectives on success and conditions, interactions and consequences, a qualitative approach and a method of grounded theory were used. By applying three types of open, axial and selective coding on Quranic data and psychology, paradigm models were developed and the definition of success was presented. In the Qur'anic model, "salvation" as the corecategory and "God-seeking nature", "divine grace", "belief in the hereafter" as causal conditions; "Freedom" and "entry into the straight path" as contextual conditions; "Positive relationships" and "inner power" were introduced as mediator conditions and "self-construction", "worship", "religiosity", "governorship" and "speed and overtaking" were introduced as strategies. In the psychological model, "flourishing" as the corecategory and "self-knowledge" and "teleology" as causal conditions; "Freedom", "appropriate environment" and "motivation" as contextual conditions; "Positive emotions", "Positive relationships" and "Personality traits" as mediator conditions and "Self-sufficiency and self-management", "Work and effort", "Appropriate thinking and style of explanation" and "Delayed gratification - hedonism" were proposed as a strategy. The findings showed that both success approaches are recognized as human's development and flourishing which in Quran viewpoint causes salvation, entering pure life, ending to divine salvation and nearness to the God, but in psychology viewpoint it is performed in order to achieve prosperity, eminency, wellbeing and happiness. And welfare takes place. The Qur'an depicts the paradigm model of success around the "God" axis, while in the psychological model, "man" is the main axis.

**Keywords:** Success, Quran, Psychology, Paradigm model, grounded theory

---

1. Corresponding Author: npourjome@gmail.com



# Index

- A study of the Our'an and Psychology from the Perspective of Success based on Grounded Theory** **7-34**  
Narjes PourJom'e, Bagher Ghojari Bonab, Abolfazl khoshmanesh
- Spiritual Health in Iranian Nurses a meta-analysis** **35-50**  
Parvaneh Isfahani, Mohammad Ali Khammer, Hojjat Aghaei, Yaser Shahnavaizi, Maryam Khoramrooz
- A critical approach to the application of normative ethics classification in explaining the moral theory of the Holy Quran** **51-68**  
Sayyed Maziar Hoseini
- A study of translations of culture - specific items in the Holy Our'an** **69-84**  
Abolfazl Sanjarani, Nazanin Ghodrat
- Comparative analysis of the position of general Quran education in the contemporary educational system(with emphasis on elementary school)** **85-98**  
Leila Khosravi Morad, Najmeh Kazemi
- The Relationship between Economic Development and Economic Justice from the Perspective of the Our'an** **99 -120**  
Mohammad Parsaian



## In the Name of Allah

Quran Interdisciplinary Studies Journal

Vol. 12, No. 1, March - September, 2021

ISSN: 3327-2383

Managing Director:

Mohammad Hosein Hasani

Editor- in- Chief:

Bagher Ghojari Bonab

Internal Manager:

Mohammad Parsaiyan

Executive Director:

Mohammad Hosein Akhavan Tabasi

Editorial Board:

Mohammad Ali Mahdavi-rad (Ph.D.)

Mohammad Ali Rezaei Esfahani (Ph.D.)

fathiyeh Fatahizade (Ph.D.)

Ali Nasiri (Ph.D.)

Ghasem Faez (Ph.D.)

Mohsen Ghasempoor (Ph.D.)

Abbas Musallaipoor Yazdi (Ph.D.)

Seyed Mohammad Ali Ayazi (Ph.D.)

Hossein Ali Ghobadi (Ph.D.)

Ali Montazeri (Ph.D.)

Farzaneh Maftoon (Ph.D.)

Faranak Farzadi (Ph.D.)

Zhila Sedighi (Ph.D.)

Designer:

Alireza Ebadi

Address: No. 85, Bozorgmehr St., Qods

St., Enghelab Ave., Tehran, Iran

Iranian Academics Quranic Organization

P.O.Box:1417844391

Tel :+982166485663

Fax :+982166485657

Indexed and abstracted in  
Scientific Information Database

[isc.gov.ir](http://isc.gov.ir)

[noormags.com](http://noormags.com)

[magiran.com](http://magiran.com)

[srlst.com](http://srlst.com)

[sid.ir](http://sid.ir)

[iska.ir](http://iska.ir)

For any contribution please contact editorial office or  
send your papers to the following email address:

[quranjournal@gmail.com](mailto:quranjournal@gmail.com)

Site: [jjqs.ir](http://jjqs.ir)