**مبانی نظری وپیشینه پژوهش سبک زندگیاسلامی(فصل دوم پایان نامه)**

اسلام

مبانی فکری اسلام

-جهان‌شناسی

انسان‌شناسی

الف-اصالت فرد و جامعه

ب) حق و تکلیف

ارزش­شناسی

الف- آزادی

ب- تساهل و مدارا

ج- اخلاق تعریف اخلاق در اسلام

معرفت‌شناسی

**مبانی فکری اسلام**

**2-2-3-1- جهان شناسی**

 از آنجایی که مبنای هستی شناختی در هر مکتب اساس و پایۀ مبانی انسان شناختی، ارزش شناختی و معرفت‌شناختی است، ابتدا از جهان‌بینی مکتب اسلام شروع می‌کنیم.

 سید قطب (ترجمۀ خامنه‌ای، 1366، ص۵) در مورد جهان‌بینی به طور کلی، می‌گوید:

 انعکاس جهان، در احساس و بینش ما، جهان‌بینی ما را می‌سازد. جهان‌بینی بشر از دوران طفولیت – که سرآغاز آشنایی او با جهان و محیط اطراف او است- آغاز می‌شود و هر روز چیزی با آرایش بر آن افزوده، یا با پیرایش از آن کاسته می‌شود و در هیچ حالتا آخر عمر و نفس واپسین انسان، از او جدا نمی‌ماند و الهام‌بخش رفتارهای فردی و اجتماعی و افکار و اندیشه‌ها و ایده‌ها و آرزوهای او می‌شود.

به اعتقاد قطب (همان)، تحصیل جهان‌بینی دو راه دارد: یکی راه از پایین به بالا و از محسوس به معقول که روش فلسفه و علم است و هر کدام در قلمروی خاص خود به شناخت جهان می‌پردازند و روش دوم، ادیان آسمانی است که معرفی و ارائۀ یک‌بارۀ جهان است، از خدا گرفته تا محسوسات جهان آفرینش؛ از بالا و از پایین و از دور و از نزدیک و از کلی و جزئی. در واقع همین راه تحصیل جهان‌بینی است که مسیر مکتبی چون اسلام را از سایر مکاتب جدا می‌کند. در جهان‌بینی اسلامی هر دو راه مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع راه اول یعنی راه فلسفه و علم، راهی است بشر ساخته و بنابراین مسیری است ناقص، چرا که عقل و تجربۀ بشر به تنهایی یارای شناختی به این عظمت را ندارد؛ اما راه اسلام مسیری است که وحی پیش روی انسان می‌گشاید که راهی است فراتر از عقل و تجربه و البته کامل‌تر از آن که به معرفی هستی از مجرایی خطاناپذیر می‌پردازد و به گونه‌ای با انسان سخن می‌گوید که در حد فهم عقل او باشد و همواره انسان را به تعقّل و تفکر رهنمون و دعوت می‌کند. اسلام مکتبی است که دارای جهان‌بینی الهی است و اعتقاد دارد که جهانی به غیر از جهانی که در او زندگی می‌کنیم وجود دارد که جاویدان است در صورتی که جهان حاضر جهانی فانی و از بین رونده است از نظر وی، جهان‌بینی اسلام کاملاً توحیدی است به این معنی که در جهان وحدتی وجود دارد که منتهی به وجودی برتر به نام «خدا»می‌شود. وی جهان‌بینی توحیدی را مفتاح شناخت جهان می‌داند و آن را مهم‌ترین پایۀ جهان‌بینی اسلامی می‌شمارد. از طرفی او به وجود اعتقاد به معاد در جهان‌بینی اسلامی نیز اشاره می‌نماید، اعتقادی که نشان‌دهندۀ حرکت و تکامل است وم رگ و حیات و رستاخیز را به فهم بشر نزدیک می‌کند (ص۵).

 همچنین علامه طباطبایی (۱۳۸۹، ص31) در مورد جهان‌بینی اسلامی اعتقاد دارد، در اسلام سراسر جهان هستی، آفریدۀ خدایی است یگانه که هر جزء از اجزای جهان را به سوی سعادت و کمال مخصوص آن جزء راهنمایی می‌کند و انسان را نیز که زندگی جاوید دارد به سوی سعادت و کامیابی ویژۀ وی با پیروی از روش و پیمودن راهی که خود نشان می‌دهد، هدایت می‌نماید.

 جوادی آملی ( 1384،صص69-70) نیز در مورد جهان‌بینی اسلامی اعتقاد دارد، در اسلام، به صورت شفاف و مشخصی دربارۀ هستی، مبدأ و مقصد آن صحبت شده است امّا در مکاتب مادی در این رابطه به صورت مبهمی سخن گفته شده است به گونه‌ای که انساننمی‌تواند به فهم دقیقی از هستی دست یابد. قرآن به عنوان کتابی آسمانی از زبان برهان به عنوان وسیله‌ای برای فهم دقیق و شفاف از هستی استفاده کرده است. جهان‌بینی اسلام رویکردی کاملاً الهی است به همین دلیل قرآن کریم خداشناسی را از راه‌های مختلف به تودۀ مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه افکارشان را به اندیشیدن در آفرینش وا می‌داردو به آنان توجه می‌دهد این جهان پهناور هستی که سراسر اجزای آن از استحکام و اتصال خاصی برخوردار است، حکایت از وجود آفریدگاری دارد که نمی‌توان آن را انکار کرد. قرآن به صراحت می‌گوید:«اَفی الله شک فاطر السموات وال ارض» (سورۀ ابراهیم، آیۀ 10) یا می‌فرماید: از تمام جهاتِ جهان هستی، وجه الهی هویدا است: «فأینما تولّو فَثَمَّ وجه الله» (سورۀ بقره، آیۀ 115). از طرفی نیز، دیدگاه پیروان مکتب و مسلک اسلام دربارۀ نظام هستی منحصر و محدود به ماده و مادی نیست، بلکه ایشان معتقدند که هستی بر دو قسم است؛ مادی و مجرد. بر این اساس اسلام موجود را منحصر در عالم ماده نمی‌داند و همچنین او را به وسیلۀ آیات و روایات فراوانی به استفاده و بهره مندی از تفکر و تعقل دعوت می‌کند و اساس دین‌داری را اعتقاد صحیح به مبدأ هستی می‌داند؛ اما این در صورتی است که مادی گریان موجود را محدود به عالم ماده دانسته و قائل به بعد مجرد عالم نیستند.

 همچنین مطهری (ج۲، 1390، ص32) نیز ضمن توحیدی دانستن جهان‌بینی اسلامی، اشاره می‌کند که از نظر جهان‌بینی توحیدیِ اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیّت الهی نگه‌داری می‌شود؛ اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته شود نیست و نابود می‌گردد. در این رویکرد، جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است؛ هدف‌های حکیمانه در خلقت جهان و انسان در کار است؛ هیچ‌چیزی نابجا و خالی از حکمت و فایده آفریده نشده است. در چنین جهانی، اراده و مشیت الهی به صورت «سنت»، یعنی به صورت قانون و اصل کلی، در جهان جریان دارد. خوبی و بدی کارها گذشته از آنکه در جهان دیگر به صورت پاداش یا کیفر به انسان بازمی‌گردد، در همین جهان نیز خالی از عکس‌العمل نیست. علاوه بر این مطهری معتقد است، یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی که از ارکان ایمانی و اعتقادی دین اسلام است، اصل ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی است. ایمان به عالم آخرت شرط مسلمانی است؛ یعنی اگر کسی این ایمان را از دست بدهد و انکار کند از زمرۀ مسلمانان خارج است.

 بنابرمطالب گفته‌شدهمی‌توان دریافت که بُعد الهی در هستی‌شناسی اسلام بسیار پر رنگ است و این مطلب خود گویای این واقعیت هستی شناسانه است که همه چیز از آنِ خداست و در نهایت نیز به سوی او بازخواهد گشت.

**۲-2-3-2- انسان‌شناسی**

 در اسلام شناخت انسان و تفکر پیرامون چیستی انسان بسیار مهم است. چرا که این بحث با مسئلۀ خداشناسی قرابت بسیار زیادی دارد و از مقدمات شناخت خداوند است. از طرفی هم در اسلام خداشناسی بسیار مهم است و یکی از راه‌های جلوگیری از ضلالت محسوب می‌شود. علاوه بر این شناخت انسان ارتباط تنگاتنگی با مبانی اعتقادی، اصول اخلاقی و نیز احکام اجتماعی اسلام دارد (حیدری، اعرابیو امامی، 1391 ص۹۰). از آنجایی که یکی از منابع مهم معرفت در اسلام قرآن و در واقع وحی است که از مهم‌ترین رسالاتهایش، تبیین انسان است که در پرتو آن انسان تکمیل و تربیت می‌شود، باید تعریف انسان را از دیدگاه قرآن دانست (جوادی آملی،1389، ص65). به اعتقاد جوادی آملی (همان)، انسان در عرف تودۀ مردم، حیوان ناطق است؛ جانوری است که سخن می‌گوید و می‌اندیشد. حیوان در این تعریف جامع حیات گیاهی و حیوانی است و ناطق همان نفس دارای اندیشۀ علمی و انگیزۀ عملی است. قرآن کریم این تعریف را کامل نمی‌داند، زیرا بسیاری از افرادِ «حیوان ناطق» در فرهنگ والای قرآن کریم، انسان نیستند و خداوند تعالی از این‌ها با عناوینی نظیر اَنعام و شیاطین یاد می‌کند: «اِن هُم اِلاّ کالاَنعـمِ بَل هِم اَضَلُّ سَبیلا»( سورۀ فرقان، آیۀ 42). از طرفی نیز خداوند در قرآن انسان را به عظمت و نیکی یاد می‌کند ولی انسانیت انسان را به جنبۀ مادی او نمی‌داند چون حیوانات نیز این جنبه را دارند. برای فهم این مسئله قرآن از مراحل مختلف آفرینش انسان یاد کرده است که همۀ این مراحل را حیوانات نیز به همین شکل یا با اندکی تفاوت دارند؛ اما در قرآن پس از ذکر مراحل آفرینش مرحله‌ای را یادآوری می‌کند که در انسان روح الهی دمیده می‌شود: «فَاِذا سَوَّیتُهُ و نَفَختُ مِن رُوحی» (سورۀ حجر، آیۀ 29)و خداوند به خاطر این مرحله به خود تبریک می‌گوید: «فَتَبارَکَ الله اَحسَنُ الخلَقین» (سورۀ مؤمنون، آیۀ 14)؛ بنابراین مشخص است که این روح الهی که منشأ حیات انسان است وجه ممیزۀ انسان با سایر موجودات می‌باشد. این بهره‌گیری انسان از روح الهی، منجر به این باور می‌شود که هر انسانی با فطرت پاک و توحیدی آفریده می‌شود، به گونه‌ای که اگر به همین حالت پیش رود و عوامل خارجی او را منحرف نکنند راه حق را خواهد پیمود (حیدری، اعرابیو امامی، 1391، ص۹۱).

 اسلام علاوه بر اینکه قائل به وجود روح الهی در انسان است از طرفی نیز به معرفی جنبه‌های خاکی و مادی و امیال و تمنیات نیز در وجود انسان پرداخته است. در واقع انسانِ معرفی‌شده در اسلام هم دارای طبع است و هم دارای فطرت. صفاتی مثل شتاب گری، ظلوم، جهول، آزمندی، انحصارطلبی و ...ناشی از طبع انسان هستند و انسان به خاطر وجود آن‌ها مورد مذمت و نکوهش قرار گرفته است؛ اما در فطرت انسان‌هامسئلۀ دین خواهی، توحید، حق، قسط و عدل الهی نهاده شده است و به موجب فطرت، خداوند به نوعی راه فجور و تقوی را به انسان الهام نموده است؛ بنابراین همۀ ستایشگری‌ها در قرآن از انسان مربوط به فطرت او می‌باشد. آیاتی نظیر «لقد کرمنا بنی آدم»( سورۀ اسراء، آیۀ 30)یا «فاقم وجهک للدّین حنیفاً فطرت الله الّتی فطر الناس علیها»(سورۀ روم، آیۀ 30)بیانگر این موضوع است. در وجود انسان، دفینه‌ها و گنجینه‌هایی است که برخی مربوط به علوم و معارف و دانش است و برخی مربوط به گرایش‌های پاک و الهی انسان که انبیاء این استعدادهای علمی و عملی فطری را شکوفا می‌کنند؛ بنابراین اگر طبیعت بر زندگی انسان حکومت کند نه فطرت، انسان زندگی حیوانی خواهد داشت. بدین ترتیب تفاوت انسان با سایر موجودات در داشتن فطرت الهی است. (جوادی آملی، 1389، ص64).

رشاد (۱۳۸۲) نیز در رابطه با فلسفۀ ستایشگری‌ها و نکوهش‌ها در مورد انسان می‌گوید:

 از نظر اسلام، انسان دارای ذاتی دو پایه و وجودی دو ساحته است؛ ماهیت بشر مرکب است از دو جوهر ((روح)) و ((جسم)) و این خصوصیت مبنای هویت دو بعدی ((ناسوتی و ملکوتی)) اوست. بر اساس همین هویت دو بعدی قرآن کریم آدمی را گاه با صفات و فضائل بسیار عالی می‌ستاید و گاه با صفات و خصایل بس سخیف نکوهش می‌کند. این مطلب ما را به این مبنا رهنمون می‌کند که آدمیان نه دارای سرگذشت گنه آلود هستندو نه لزوماً دچار سرنوشت گناهباری باید بشوند، همه مستعد صلاح و سعادت آفریده‌شده‌اند و هیچ یک از ابناء بشر بالفطره شقی یا سعید خلق نشده‌اند، بلکه همه مستعد صلاح و سعادت هستند و چون خداوند انسان‌ها را مختار آفریده هیچ یک از آن‌ها مجبور به مذلت و معصیت نیستند و می‌توانند سرنوشت خود را با اختیار رقم بزنند. (رشاد، ص۲۴۱-243).

 همچنین باید به این مسئلۀ بسیار مهم نیز اشاره کرد که اسلام برای قرار گرفتن در صراط مستقیم و باقی ماندن در آن و داشتن زندگی سعادتمندانه، علاوه بر مسئول دانستن فرد، نقش جامعه را نیز در این موضوع بسیار مهم می‌داند و بر خلاف مکاتب دیگر که یا اصالت را به فرد می‌دهند و یا تنها به جامعه، اسلام به هر دو اصالت می‌دهد. برای توضیح بیشتر به نظر دو تن از متفکران اسلامی از جمله علامۀ طباطبایی و مطهری که در این پژوهش بر نظر آن‌ها استناد شده است اشاره می‌نماییم.

**الف- اصالت فرد و جامعه:**

 این دو متفکر برای جامعه قائل به وجودی اصیل و مستقل هستند. آن‌ها از طریق ارائه و اثبات برخی از خصوصیات و احکامی که به اشخاص و افراد جامعه قابل استناد نیست به اثبات جامعه پرداخته‌اند.

 علامه طباطبایی (ج4، 1390، ص76) در رابطه با بحث مفهوم «اصالت»،حداقل سه معنا از اصالت متصور است: اصالت به معناى حقوقى (اولويت و تقدم حقوق و مصالح)، اصالت به معناى روان‏شناختى- اجتماعى (تأثير و نفوذ عميق و همه‌جانبه)، اصالت به معناى فلسفى (وجود حقيقى داشتن). آنچه در اين مبحث مورد توجه است به‏ طور عمده معناى سه اصالت است. در اين مقام بايد گفت هم جامعه امرى عينى و داراى خواص و آثار است و هم فرد حقيقتى عينى و داراى خواص و آثار مى‏باشد. بر اين اساس، هم فرد اصيل است و هم جامعه. اين نظريه از آن جهت كه وجود اجزاى جامعه (افراد) را در وجود جامعه حل شده نمى‏داند و براى جامعه وجودى يگانه مانند مركبات شيميايى قائل نيست، «اصاله الفردى» است؛ اما از آن جهت كه نوع تركيب افراد را از نظر مسائل روحى و فكرى و عاطفى از نوعى تركيب خاص مى‏داند كه در آن جامعه از حيات مستقل از حيات فردى برخوردار است، هر چند اين حيات جمعى وجود جدايى ندارد و در افراد پراکنده‌شده و حلول كرده است، «اصاله الاجتماعى» است. بنابراین علامه طباطبایی در المیزان برای اثبات وجودی اصیل برای جامعه استدلال خود را به دو شکل صورت می‌دهد: نخست به اثبات امکان وجود جامعه می‌پردازد و سپس بر وجود جامعه استدلال می‌کند. ایشان ابتدا با اشاره به وجود انواع ترکیبات از ترکیبی سخن به میان می‌آورند که در آن اجزا با حفظ امتیازات و خواص خود، صورت نوعیۀ جدیدی پیداکرده و احکام و آثار نوینی را نیز می‌یابدو انسان را نمونه‌ای از این ترکیب قلمداد می‌کند. سپس بر اساس همین قیاس، رابطۀ افراد با یکدیگر را زمینۀ تکوین واقعیتی جدید می‌داند.در ادامه ایشانبا استفاده از قوانین، احکام و خصوصیاتی که مختص جامعه است و به افراد استناد داده نمی‌شود، بر وجود جامعه استدلال می‌کند. ایشان معتقدند که جامعه دارای خواصی ظاهر و مشهود است و برای اثبات این مدعا به برخی از شواهد قرآنی اشاره می‌کنند که عبارت‌اند از:

((وَ لِکُلِ اُمَّةَ أَجل فاذا جاء أجلهم لا یستأخرون ساعةً و لا یستقدمون)) (سورۀ اعراف، آیۀ 34): و برای هر امتی اجلی است؛ پس هنگامی که اجل آنان فرا رسد، نه ساعتی آن را پس اندازد و نه پیش.

((کل أُمةٍ تدعی الی کتابها))(سورۀ جاثیه، آیۀ 28): هر امتی را به سوی کتاب آن فرا خوانند.

1. ((زَیَّن لکل أُمةٍ عملهم)) (سورۀ انعام، آیۀ 108): برای هر امت کار آنان را زینت دادیم.
2. ((منهم أُمة مقتصده)) (سورۀ مائده، آیۀ 66): از میان آنان امت میانه رو هستند.

 و بر اساس آیات فوق می‌نویسند: ((به همین دلیل خدا در قرآن برای امت، وجود، اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت قائل شده است)) (علامه طباطبایی، ج۴، 1390، ص43).

 از طرفی مطهری (مطهری، 1390، ج4، ص543) نیز پس از امکان وجود جامعه و استدلال بر اصل وجود آن، با استناد به اختیار انسان و توان مقاومت فرد در برابر جامعه و همچنین با استناد به زوایای فطری وجود آدمی، نظریه‌ای را که فرد را فرع بر اجتماع می‌داند و وجود جامعه را اصل و تعیین‌کننده می‌خواند نفی می‌کند و بدین ترتیب بر این نظر که افراد نیز حیات مستقل دارند صحه می‌گذارد و اعتقاد دارد علی‌رغم اینکه جامعه خود از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است و قوانین و سنتی مستقل از افراد اجزای خود دارد که باید شناخته شود، نمی‌توان نظریۀ ماشینی را که قائل به هضم وجود فردی و از بین رفتن وجود مستقل فرد در ترکیب با اجتماع است قبول کرد چراکه حیات فردی و فطرت فردی و مکتسبات فرد از طبیعت به کلی در حیات جمعی حل نمی‌گردد و در حقیقت مطابق این نظریه، انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: حیات و روح و «من» فطری انسانی که نتیجۀ حرکات جوهری طبیعت است و حیات و روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است؛ بنابراین در اسلام فرد و اجتماع هر دو دارای موجودیتی مستقل می‌باشند.

همچنین به اعتقاد باقری (ج۱، 1388، صص 189-190)، توصیف انسان در قرآن، صرفاً به منزلۀ«فرد»، فردی بریده و مجزا، انجام نپذیرفته، بلکه رابطۀ او با جمع و امّتی که در آن زندگی می‌کند، به منزلۀ وجهی اساسی از هویت او در نظر گرفته شده است. از نظر قرآن، آدمی نسبت به جمعی که در میان آنان زندگی می‌کند، مضطر و بی‌اراده نیست، اما درعین‌حال، نظر غالب این است که شکل‌گیری هویت او به نوع روابطی که با اطرافیان خود برقرار می‌کند، بستگی اساسی دارد. حتی نگاه قرآن به هویت جمعی، چیزی از پیش تعیین‌کننده نیست؛ بلکه آدمیان با شرکت در روابط معینی با یک دیگر آن را می‌سازند. بر این اساس انسان دو گونه عمل دارد: اعمالی که آثار مستقیم و مشهود آن‌ها از حد خود تجاوز نمی‌کند؛ و اعمالی که موج دارند و از حد فرد درمی‌گذرند و او را با دیگران و دیگران را با او پیوند می‌دهند. اعمال دستۀ دو، بستری است که به تدریج هویت جمعی در آن شکل می‌گیرد.

 بنابراین اسلام قائل به اصالت فرد و جامعه است و مانند مکاتب دیگر اصالت را تنها به فرد یا جامعه متعلق نمی‌داند. در واقع در نظر متفکرین اسلامی اصالت یک امر ذاتی نیست \_ که بتوان گفت در ذات فرد یا جامعه اصالت وجود دارد \_ بلکه در نسبت با چیزی اصالت می‌یابد و در واقع حیثیتی تعلقی دارد. از طرفی نیز باید توجه کرد که بحث اصالت فرد و جامعه در ارتباط با موجودی به نام انسان است، بنابراین مقول به تشکیک است.

 بر اساس مطالب فوق می‌توان به این نتیجه رسید که فرد و جامعه دو واقعیت متفاوت نیستند که با اصالت یکی، اصالت دیگری نقض شود بلکه این دو، دو سطح از یک واقعیت هستند به گونه‌ای که گاهی انسان در رابطۀ فرد با فرد قرار می‌گیرد و فرد اصیل است و گاهی انسان در یک عمل جمعی قرار می‌گیرد که در اینجا اصالت دیگر با فرد نیست و با جامعه است؛ به عبارت دیگر بسته به نوع ارتباط، تعلق اصالت مشخص می‌شود؛ بنابراین در اسلام هم فرد اصالت دارد و هم جامعه امّا در نهایت همۀ احکام فردی و اجتماعی به دنبال کمال انسان است؛ بنابراین مطلب است که می‌توان نتیجه گرفت در اسلام کمال فرد بر جامعه مقدم است؛ به عبارت دیگر در همۀ دستورات مربوط به فرد و اجتماع، کمال فرد است که از اهمیت والایی برخوردار است.

**ب) حق و تکلیف**

 در جامعۀ اسلامی برای حفظ رابطۀ حسنه میان افراد جامعه و شکل‌گیری امّت، در اسلام حقوق و تکالیفی مشخص شده است که البته بعد تکلیف در آن پر رنگ‌تر به نظر می‌رسد. برای روشن‌تر شدنمسئلۀ حق و تکلیف به بررسی این دو مفهوم می‌پردازیم.

 از نظر جوادی آملی (۱۳۸8، ص 34) در فرهنگ دین و نگاه معصومین حق از مفهوم و ویژگی خاصی برخوردار است که شاید در اصطلاح علوم متعدد نامأنوس باشد؛ یعنی حق در قاموس دین بر اساسی استوار است که مباین بامعنای متعارف آن است. در مکتب اسلام پایه و اساس همۀ حقوق انسانی ارتباط به ذات حق است که در تقوا و معرفت شخص نهفته است و باطل در قطع ارتباط انسان باخداست. همۀ خیرات و برکات و انوار در حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها از احقاق حقوق جریان پیدا می‌کند که بنیان آن معرفت و محبت الهی و کمال ارتباط به ذات ربوبی است؛ بنابراین نشانۀ حقانیت هر کسی اتصال به خداوند است: «الحق من ربک» (سورۀ آل عمران، آیۀ 60).

 علاوه بر این، تکلیف در لغت از ریشۀ «کلّف» به معنای امر کردن به چیزی است که انجام آن دشوار باشد؛ و در اصطلاح و فرهنگ دین، تکلیف به فرمان الهی اطلاق می‌شود (همان).

 همچنین در مورد رابطۀ حق و تکلیف سؤالات بسیاری وجود دارد از قبیل اینکه آیا انسان حق دارد یا تکلیف؟ مکلّف استیا صاحب حق؟ مثلاً تشکیل حکومت حق مردم است یا تکلیف آن‌ها؟ پذیرش رهبری رهبر، حق است یا تکلیف؟ رأی دادن به کاندیدای مورد نظر حق است یا تکلیف؟ و صدها سؤال دیگر که همگی با مشخص شدن رابطۀ حق و تکلیف و روشن شدن نقش دین در این میان، جواب داده می‌شود.

 جوادی آملی (صص۳۹-40) معتقد است در پاسخ به این سؤالات، موضوع حق و تکلیف را می‌توان تحت دو عنوان مطرح کرد؛ اول «انسان و حق» و دیگری «دین و حق انسان». ابتدا برای فهم این رابطه باید تعریف هر یک از این دو موضوع را مشخص نمود. مقصود از «حق» در اینجا، حق در برابر تکلیفِ واقع است. در این معنا، حق چیزی است که به نفع فرد و بر عهدۀ دیگران و تکلیف چیزی است که بر عهدۀ فرد و به نفع دیگران باشد. به بیان دیگر «حق» برای فرد محق و مستحق و «تکلیف» برای فرد مکلّف است؛ بنابراین تکلیف فتوا بردار است اما حق این‌چنین نیست. نکتۀ قابل تأمل دیگر در این رابطه این است که در اسلام، حق هر موجودی متناسب با هویت آن موجود است؛ بر این اساس است که حق نباتات و جمادات با حق انسان متفاوت است، چرا که اولاً در جهان شناسی مکتب اسلام جایگاه انسان مشخص و نسبت به مکاتب مادی کاملاً متفاوت است و دوم اینکه انسان در اسلام، موجودی است در هستیکه تافتۀ جدا بافته‌ای از نظام کیهانی نیست که خداوند او را جدا خلق کرده باشد و جداگانه تأمین کند، بلکه یکی از اضلاع سه‌گانۀ مثلثی است که یک ضلع آن جهان، ضلع دیگر آن انسان و ضلع سه آن ترابط جهان و انسان است؛ بنابراین انسان منقطع از عالم هستی نیست بلکه همۀ ذرات هستی او در عالم اثرگذار است، چنانچه قرآن می‌فرماید:«و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می گشودیم» (سورۀ اعراف، آیۀ 96)و عالم نیز در او اثرگذار می‌باشد. بر اساس این تعریف از انسان و جایگاه او در عالم هستی است که حقوق تعریف‌شدۀ او در اسلام را متفاوت با مختصات حقوق انسان در لیبرالیسم می‌کند و در واقع حق انسانی در اسلام آن است که با این مثلث هماهنگ و همسان باشد. پس اگر انسان در درون این مثلث قرار داشته و در درون این نظام زندگی می‌کند حقوق در همۀ ابعادش مطرح است؛ حقوق باید با توجه به مثلث مزبور تنظیم شود، یعنی باید توجه کرد اولاً چه چیزی در نظام هستی، حق است تا حقوق طبیعی انسان با آن مطابق باشد. ثانیاً در ساختار انسان چه چیزی حق است. ثالثاً در پیوند میان عالم و آدم چه چیزی حق است تا حقوق انسان با آن هماهنگ گردد. این یک اصل کلی در شناخت حقوق انسان در اسلام است. به اصل دیگری نیز که در این رابطه باید توجه کرد این است که برای شناخت انسان و به تبع آن حقوق او راه‌های متفاوتی وجود دارد که اسلام بهترین و کامل‌ترین راه را شناخت انسان از طریق آفرینندۀ او یعنی خداوند می‌داند. در غیر این صورت شناخت انسان به انحراف کشیده شده و به دنبال آن شناخت حقوق او نیز با مشکل مواجه خواهد شد. چرا که خداوند خود خالق انسان بوده و او را بهتر از خود انسان می‌شناسد و بر مصالح و مفاسد آن عالِم است.

 بنابراین مقدمات می‌توانیم بگوییم و اثبات کنیم که بخش عمدۀ دین که مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها است، برای تأمین و حفظ حقوق انسانی است؛ بایدها طرق تأمین حقوق و نبایدها نشان‌دهندۀ موانع و آفات تأمین حقوق هستند؛ بنابراین برای تأمین حقوق فردی و اجتماعی انسان لازم است به بایدهای دینی گردن نهاد و برای دوری از آفات و خطراتی که متوجه حقوق انسانی است پرهیز از کارهای زشت (گردن نهادن به نبایدها) امری لازم و ضروری و عقلانی است (ص۴۰).

 همچنین اگر با نگاهی تیزبینانه و ژرف به تکالیف دینی بنگریم، متوجه می‌شویم که همۀ تکالیف به حقوق بازمی‌گردند. چراکه در اسلام انسان موجودی است هدفمند، بنابراین همۀ حقوق و تکالیف مشخص شدۀ او به وسیلۀ دین هدفمند است، هدفی که در نگاه برخی از بزرگان به عنوان وصول به خداوند است و در واقع انجام تکالیف را نوعی تشرف در محضر الهی می‌دانند. با این نگاه و ترسیم چنین هدفی است که هیچ یک از تعالیم و احکام دین، تکلیف به معنای مشقت نخواهد بود بلکه وصول به حق است و حتی غایت آن تنها رسیدن به ثواب نیست، بلکه نماد تعالی انسان است؛ بنابراین انسان در مواجهه با حقوق و تکالیف معین‌شده از سوی اسلام باید نگاهی هدف‌دار و غایتمند داشته باشد (صص۴۱- ۴۲).

**۲-2-3-3- ارزش شناسی**

**الف- آزادی**

 اسلام هم برای وجود انسان قائل به آزادی و آن را یک خصیصۀ وجودی برای انسان می‌داند امّا آن را یک هدف تلقی نمی‌کند بلکه آزادی در اسلام وسیله‌ای است برای رسیدن به کمال. در اسلام آزادی تعریف متفاوتی دارد و بر اساس آن تعریف نیز دارای حدودی است. برای فهم بهتر و بیشتر مطلب به نظرات سه تن از اندیشمندان معاصر اسلامی می‌پردازیم.

مطهری (ج۲۳، 1390، ص78 ) که از متفکران معاصر اسلامی می‌باشد، آزادی را مسأله ای فلسفی دانسته و معتقد است:((آزادی)) بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی ایجاب می‌کند. وی ضمن ترسیم دو نوع آزادی، آزادی انسانی و آزادی حیوانی، با رد آزادی حیوانی که در آن هوا و هوسها و شهوات حاکم است، دو نوع آزادی انسانی را برمی‌شمرد: ۱- آزادی معنوی ۲- آزادی اجتماعی. بر این اساس، انسان نیازمند دو فضای باز درونی و بیرونی است. او با ربط آزادی اجتماعی به آزادی معنوی معتقد است، آزادی معنوی که همان آزادی درونی است ام الفضائل است چون ریشۀ همۀ رذایل اجتماعی اسارت معنوی است.

 جوادی آملی (جوادی آملی، 1389، صص25-26) نیز با توجه به این اصل فلسفی که اوصاف هر موجودی تابع آن موجود است و همچنین با استناد به تعریف انسان در اسلام، استدلال می‌کند که چون انسان موجود محدودی است، آزادی نیز که یکی از صفات او است محدود است و نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد. انسان این قدرت و توانایی را ندارد که با ارادۀ خود هر آنچه را که می‌خواهد تحقق بخشد. از طرفی هم در زندگی اجتماعی، محدودیت‌های قانونی و حقوقی و اجتماعی نیز جلوی رهایی مطلق و آزادی بی‌قید و حصر را از او می‌گیرد. وی با تبیین آزادی تکوینی و تشریعی، دو حیات را برای انسان ترسیم کرده است و ضمن مهم‌تر دانستن حیات درونی، آزادی معنوی را نیز برتر از آزادی بیرونی می‌داند. او تنها مرجع صالح برای تعیین حدود و ثغور آزادی انسان را خداوند معرفی کرده و معتقد است تنها عامل تحدید آزادی انسان همان مبدأ تحدید اصل هستی است بنابراین تنها مرجع صالح برای تحدید آزادی بشر خداوندی است که هستی محدود به انسان عطا کرده است. وی همچنین آزادی مدنظر مادی گرایان را که لیبرالیسم هم جزو آن‌ها قرار می‌گیرد، مورد انتقاد قرار داده است و اشاره می‌کند که چنین آزادی در مکتب وحی، اسارت در دام آرزوها و هوس‌ها است و چنین انسانی در واقع از هوای درونی‌اش پیروی می‌کند. وی در ادامه به تفاوت طبع و فطرت اشاره می‌کند و معتقد است آزادی واقعی قدم برداشتن طبق خواسته‌ها و الهامات فطرت است و اگر انسان بر اساس حکومت طبیعت بر زندگی‌اش پیش رود هیچ حد و مرزی را برای خواسته‌های خود قائل نخواهد بود و به هیچ محدوده‌ای نیز راضی نخواهد شد؛ بنابراین می‌بینیم که دین اسلام برای انسان، هم حق حیات و زندگی قائل است و هم حق آزادی؛ ولی آزادی را مقدمۀ حیات برین انسانی می‌داند. در اسلام همۀ آزادی‌های انسان، برای دستیابی به حیات مادی و معنوی شایستۀ اوست و به همین دلیل، وی نیازمند آزادی است و برای رسیدن به این آزادی، باید خود را از بند هوس‌ها برهاند. اسلام، برای انسان‌ها بیان نموده است که دارای دو حق حیات و آزادی‌اند، ولی این نکته را نیز فهمانده است که حیات روح، مهم‌تر از حیات جسم و تن است و آزادی معنوی و درونی، برتر از آزادی بیرونی و اجتماعی است و سبب و منشأ آن است. روح انسان، وقتی زنده است که از بردگی شهوت و غضب برهد و عبد و پرستشگر هوایش نباشد. اگر انسان بگوید: ((هر چه دوست دارم می‌کنم))، ((هر کجا بخواهم می روم))، ((هر چه دوست دارم می‌خورم))، ((هرگونه میل دارم زندگی می‌کنم و هیچ قید و بندی ندارم)) چنین شخصی، روح و جان خود را برده و اسیر شهوت و غضبش قرار داده و فطرت خود را زنده‌به‌گور کرده است و در حقیقت، حیات انسانی خود را از دست داده و به تعبیر قرآن در زمرۀ مردگان درآمده است؛ بنابراین مشخص است که در اسلام حیات انسانی انسان به زنده بودن و توجه عالی به فطرتی است که خداوند در وجود همۀ انسان‌ها نهاده است.

 بنابراین تعریف آزادی در اسلام در واقع «رهایی از پرستش غیر خدا» است؛ گزینه‌ای که برگرفته از بنیادی‌ترین شعار اسلامی لااله الا الله است و به دلیل غنای مفهومی و معنایی می‌تواند دربردارندۀ دیدگاه اسلام دربارۀ آزادی باشد و انسجام و سازگاری با نظام حقوق اسلام را از نظر ژرفا و گسترۀ قلمرو داشته باشد؛ بنابراین از آنچه گفته شد در می‌یابیم آزادی در اسلام بدین مفهوم است که انسان در روابط گستردۀ خویش با خدا، خود، طبیعت و سایر انسان‌ها، باید تنها به پرستش و فرمان پذیری خدا تن دهد، زیرا که او آفریدگار و مالک انسان است، اما در برابر غیر خدا، انسان باید از یک سو حقوق آنان را رعایت کندو از سوی دیگر نباید اسارت، بردگی و بندگی طبیعت (پول و ثروت)، سایر انسان‌ها و خواسته‌های شهوانی و نفسانی را برگزیند، بلکه میباید باارادۀ آزاد، حاکم بر سرنوشت خود بوده و راه سعادت و تکامل را در پرتو اراده، انتخاب و عقلانیت بپیماید و از وحی یاری گیرد(اسلامی، ص۱۴۷، بی‌تا).

 در رابطه با آزادی لازم است که در مورد آزادی عقیده نیز به بحث و بررسی پرداخت. اسلام در حیطۀ عقیده، معتقد بر آزادی عقیده است و می‌گوید نباید دین را به اجبار بر دیگران تحمیل نمود: «لا اکراه فی الدین» (سورۀ بقره، آیۀ256)چرا که خداوند، خود دل انسان‌ها را طوری آفریده است که با برهان سر می‌سپارد: «انّ الظّن لا یغنی من الحق شیئاً» (سورۀ یونس، آیۀ26) آزادی اندیشه، در قالب امر به تفکّر، تعقّل، تدّبر و مانند آن، در بیش از ۳۰۰ آیه از آیات قرآن کریم مطرح شده است و مهم‌تر آنکه خداوند نزول قرآن را، برای هدف تعقّل و تدبّر معرفی می‌نماید: «انّا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون» (سورۀ یوسف، آیۀ2). علاوه بر این آیات و نیز آیۀ «لا اکراه فی الدین» که قبلاً توضیح داده شد، قرآن کریم، با طرح شبهان ملحدان و مخالفانو بحث و مناظرۀ پیامبران با آنان، همگان را به آزادی اندیشه تشویق می‌کند (جوادی آملی،۱۳۸۹، صص32-34)؛ بنابراین می‌بینیم که آزادی مدنظر در اسلام دارای مفهومی فراخ و البته دقیق است و آزادی اندیشه را نیز در بر دارد.

**ب- تساهل و مدارا**

 معنای لغوی تساهل و مدارا: در فرهنگ معین (فرزانه پور، بخشایی زاده، 1390، ص۳) تسامح را به معنای آسان گرفتن، مدارا کردن، کوتاهی کردن، فروگذار کردن، به نرمی رفتار کردن و آسان گفتن گفته است.

معنای اصطلاحی تساهل و مدارا: میری (همان) معتقد است تساهل در اصطلاح به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال، عقاید یا رفتاری است که مورد پسند شخص نباشد.

 همچنین رشاد *( 1382، صص۱۵۹-160*) نیز در زمینۀ تعریف تساهل از نظر اسلام می‌گوید:

اگر پرسیده شود در چشم‌انداز اسلام، مدارا زشت است یا زیبا؟ باید پرسید مدارا به چه؟ از چه کسی؟ باچه کسی؟ با چه انگیزه‌ای؟ چگونه؟ کی؟ کجا؟ تا کجا؟

مدارا و تسامح به معنای تحمل عقاید رقیب در عین باورمندی و پایبندی به حقانیت اعتقادات خود یا به معنی تجویزو ترویج و «آنارشیسم ایدئولوژیک» و «پاشانی و پریشانی تئوریک»؟ تسامح به معنی سعۀ صدر علمی و گشودن فضای تعامل و تعاطی افکار و انظار و یاشک پراکنی و شبهه افکنی دینی و ولنگاری اخلاقی و شناوری و بی‌ثباتی فکری؟ تاریخ اسلام لبریز از شواهد مؤید مدارا از نوع ۱ (تحمل عقاید رقیب در عین باورمندی و پایبندی به حقانیت اعتقادات خود) است؛

ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدواً بغیر علم: «به آنانکه غیر از خدا را می پرستند، ناسزا نگویید، مبادا از سر جهل به خدا ناسزا بگویند» (انعام،207).

.فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هدیهم الله و اولئک هم اولوالاباب:«مژده بده به آن‌هایی که سخن را گوش فرا می‌دهند و از بهترین آن پیروی می‌کنند، آن‌ها کسانی اند که خدا هدایتشان فرموده و آنان همان صاحبان خردند» (زمر،18).

اگر طرح و تبیین منطقی و علمی آراء و افکار مجاز نباشد، نوبت به گزینش نمی‌رسد، این فرآیند خود، از راه‌های هدایت الهی است و این‌گونه مواجه با رأی و سخنی نشانۀ خردمندی است؛ اما آنجا که به نام آزادی بینش و بیان، هرج‌ومرج فکری و التقاط دینی صورت می‌بندد، اسلام مسلمانان را به شدّت از آن پرهیز می‌دهد؛ بنابراین آنجا که کسی با داشتن شأنیت و بدون قصد تخریب عقاید مردم، آرای علمی هرچند آشکارا ناسازگار با نظریات علمای دین را طرح کند، سنت سماحت جاری است، اما آنگاه که کسی بدون اتکا به منطق و مبنا و باانگیزۀویران‌سازی ایمان وعقیدۀ مردم به شبهه پراکنی می‌پردازد مداهنه و سهل‌انگاری، بی‌پناهنهادن مؤمنان در مقابل سموم مهلک فکری است.

 از نظر اعمال تساهل و مدارا، در اسلام سه حوزه مشخص شده است.

 این حوزه‌هاعبارت‌اند از: حوزۀ الهی، حقوق اجتماعی و حقوق فردی که در زیر به توضیح هر کدام می‌پردازیم.

1. مدارا در حقوق الهی: در اندیشه و فرهنگ اسلام، بنیان همه چیز بر ((حق خداوند)) است. رابطۀ خداوند با انسان بر اساس پروردگاری، رحمانیت و رحیمیت گذاشته شده است. در قرآن مجید بیش از ۳۱۰ بار واژگان «رحمن»، «رحیم» و «رَحمةُ» در توصیف خداوند به کار گرفته است. استفادۀ زیاد از این اسماء و صفات، بیانگر رابطۀ سرشار از محبت بین خداوند و انسان است. علاوه بر این، آیه «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین»(انبیا،107) که در آن اصل نبوت بر رحمت و عطوفت با خلق معرفی شده است، این مطلب را تأیید می‌کند. افزون بر این، در آیۀ ۱۵۹ سورۀ آل عمران، خاستگاه «خُلق عظیم» و رفتار کریمانه و توأم با نرمش پیامبر با مردم را رحمت خداوندی بیان می‌کند و با صراحت به پیامبر حکم می‌کند که در امور اجتماعی و حکومتی و در چارچوب وحی الهی با مردم مشورت کند و آن‌ها را در ادارۀ امور مشارکت دهد. در همین راستا سراسر سیرۀ عملی و نظری پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» سرشار از توصیه به مدارا و عفو و گذشت در روابط اجتماعی و فردی مسلمانان با یکدیگر است. در عمل نیز، آن حضرت مردمان لجوج و بت پرست را که رسول خدا «صلی الله علیه و آله» و مؤمنان را اذیت می‌کردند، از راه محبت و گذشت به آیین اسلام دعوت نمود؛ و آن‌ها را بخشید و مورد لطف و احسان خود قرارداد اما درعین‌حال، پیامبر «صلی الله علیه و آله» در حفظ اهداف و اصول نهضت اسلامی، مانند توحید، عدالت، ظلم‌ستیزی، مبارزه با شرک و کفر، ستایش خداوند، برپایی نماز، تصرف ناروا در اموال غیر، رشوه دادن و رشوه گرفتن و بدعت‌گذاری در دین، به شدت جدی و نرمش ناپذیر بود و در اجرای قوانین الهی، هرگز تساهل نشان نمی‌داد و به وساطت این و آن اعتنایی نمی‌نمود.
2. مدارا در حقوق اجتماعی: تساهل و مدارا به معنای نفی و خشونت نهادی، در بینش اسلامی به منزلۀ یک اصل اخلاقی – اعتقادی مطرح می‌شود که می‌تواند راهی برای مقاومت در برابر بی‌عدالتی، ظلم و ستم باشد؛ بنابراین، برای اینکه مؤثر واقع شود، باید در ساختارهای سیاسی و اجتماعی جامعه رسوخ کرده، به مثابۀ استراتژی و راهکار حکومت و دولت برای تحقق عدالت اجتماعی و صلح، پدیدار گردد. با توجه به اینکه در بینش اسلامی، اخلاق، سیاست و حکومت در هم تنیده‌اند، حاکم اسلامی باید واجد مجموعه‌ای از صفات، خلقیات و فضلیتهای اخلاقی مرتبط با شأن ولایت، همچون سعۀ صدر، خویشتن‌داری، عدالت، رفق، مدارا، ملایمت، رعایت مساوات و ... باشد که وجه مشترک همۀ آن‌ها پرهیز از خشونت و تندی، استبداد و اقتدارگرایی است.
3. مدارا در حقوق شخصی: مدارا در حقوق شخصی به نحوۀ تعامل و چگونگی رفتار حکومت با پدیده‌ها مربوط می‌گردد؛ اموری مانند مشارکت سیاسی افراد و گروه‌ها در قدرت، نحوۀ رفتار با اقلیت‌های دینی و گروه‌های سیاسی مخالف حکومت و همچنین فعالیت سیاسی افراد. نحوۀ رفتار با اقلیت‌های دینی:بسیاری از آیات قرآن کریم، سنت و سیرۀ عملی و نظری پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمۀ معصومین (علیهم السلام) در برخورد با اقلیت‌های مذهبی، نشان‌دهندۀ دو اصل تسامح و عدالت است که ما را به این تنیجه می‌رساند که رفتار دولت اسلامی و شهروندان مسلمان با اقلیت‌های دینی باید بر اساس این دو اصل باشد.

**ج- اخلاق**

 در ادامه به بحث و بررسی بیشتر در مورد نظر مکتب اسلام در مورد تعریف اخلاق، جایگاه و منشأ آن در زندگی انسان می‌پردازیم.

 **تعریف اخلاق در اسلام**

 از نظر جوادی آملی (1388، ص۲۴)، اخلاق، عبارت است از ملکات و هیئت‌های نفسانی که اگر نفس به آن متّصف شود، به سهولت کاری را انجام می‌دهد. وی برای فهم بیشتر به قیاس جالبی اشاره کرده است؛ همان طور که صاحبان صنعت‌ها و حرفه‌ها به سهولت، کار خود را انجام می‌دهند، صاحبان ملکات فاضله و رذیله هم به سهولت، کار خوب یا بد می‌کنند. پس اخلاق، عبارت است از ملکات نفسانی و هیئآت روحی که باعث می‌شود کارها، زشت یا زیبا، به آسانی از نفس متخلّق به اخلاق خاص، نشأت بگیرد. براین اساس اخلاق، به بد و خوب یا به بایدها و نبایدها، یا به فضایل و رذایل تقسیم می‌شود. از آنجایی که در اسلام، انسان موجودی تعریف می‌شود که قهراً بعضی چیزها برای او سودمند و برخی از آن‌ها برای وی زیان‌بار است، بنابراین اخلاق به این دو رشته (بایدها و نبایدها) تقسیم می‌شود.

 علاوه بر این وی در رابطه با این مسئله که واقعیت مسائل اخلاقی چیست معتقد است همان طور که خوبی و بدی پزشکی از روی سلیقه نیست بلکه بر اساس علم و علّت است، خوبی و بدی نیز بر اساس تجرّد روح و واقعیت است نه از روی سلیقه؛ و چون بر اساس واقعیت است، برهان پذیر است؛ اما «مباحات» و چیزهای حلال، سلیقه پذیر است؛ مثلاً انسان سالم در کنار سفره‌ای که چند نوع غذا در آنجا وجود دارد در انتخاب غذا آزاد است. در مسائل حلال و حرام نیز چنین است. اگر امر حلالی به چند صورت وجود داشته باشد، آنجا سخن از انتخاب و آزادی است؛ امّا بین حلال و حرام، سخن از انتخاب و آزادی نیست چراکه اگر چه انسان تکویناً آزاد است ولی تشریعاً آزاد نیست و یقیناً یکی از این‌ها به حال او زیان‌بار و دیگری سودمند است. همچنین باید به این نکتۀ بسیار مهم نیز اشاره کرد که گرچه اخلاق، علمی اعتباری است؛ لیکن از امور اعتباری محض نیست تا به دست معتبر سپرده شده باشد. در حقیقت منظور از اعتباری بودن اخلاق این است که اخلاق، در خارج مابإزاء ندارد امّا منشأ انتزاع اعتبار این امور در خارج وجود دارد. بر اساس این نگرش به اخلاق تفاوت بسیار زیادی میان این دیدگاه و دیدگاه دیگر اخلاق را اعتباری محض می‌دانند وجود دارد. بر اساس دیدگاه دو اخلاق چون در خارج مابإزاء ندارد بنابراین تبدیل به یک قرارداد محض می‌شود امّا بنابردیدگاه اسلام اخلاق اعتباری محض نیست بلکه امری اعتباری است که دارای منشأ تکوینی و واقعی است و حتی واقعیت ساز نیز می‌باشد (همان).

 همچنین از آنجایی که در اسلام انسان را موجودی معرفی می‌کنند که دارای فطرت است، ریشۀ کلی بودن امور اخلاقی را نشأت یافته از فطرت می‌داند. به گونه‌ای که هر آنچه با فطرت انسان هماهنگ و همسو باشد «بایدها» را تشکیل می‌دهد و هر آنچه با فطرت انسان ناسازگار و ناهمگون باشد «نبایدها» را تشکیل می‌دهد. بر این اساس است که در اسلام اعتقاد بر این است که انسان به اخلاق فاضله گرایش دارد. فطرت الهی منشأ گرایش به اخلاق است و بر اساس این نظر که فطرت امری همگانی است و در وجود همۀ انسان‌ها نهاده شده است، می‌توان نتیجه گرفت که اخلاق در اعتقادات اسلامی، امری جاودانه و مشترک است و خود فرد و در واقع امیالش نمی‌تواند ملاک و معیار اخلاق قرار گیرد. در واقع اگر انسان بخواهد به کمال خود برسد برای او انتخاب گزینۀ رهنمودهای دین مفیدتر از هر راهی است. چراکه دین نیز هماهنگ بر فطرت انسان است و بایدها و نبایدهای آن باعث شکوفایی وجود انسانی و تعالی او می‌شود بنابراین علی‌رغم اینکه انسان به سمت بایدهای فطری گرایش دارد، باید نسبت به بایدها و نبایدهایی که از فطرت برمی‌خیزد معرفت کسب نماید (ص ۲۹).

**۲-2-3-4- معرفت‌شناسی**

 در اسلام سه ابزار برای معرفت وجود دارد که عبارت‌اند از حواس، عقل و وحی (نصری، 1377، ص۶۵). معرفت‌شناسی اسلام، با معرفی این ابزار شناسایی در واقع مسیر خود را از مکاتب و رویکردهایی که هر یک از این سه روش معرفت را به صورت محض انتخاب کرده‌اند و بر روی آن تأکید افراط‌گرایانه ای داشته‌اند جدا می‌کند.

 تعیین قلمرو حکمرانی عقل در ادراک و فهم انسان در اسلام نشأت‌گرفته از رویکردی است که در انسان‌شناسی این مکتب وجود دارد. در اسلام محوریت همۀ امور در عالم خداوند است و هموست که با قرار دادن گوهر عقل در وجود انسان، او را با سایر موجودات متمایز نموده است. برای روشن شدن اینکه چرا عقل در اسلام مورد توجه بسیار زیادی است به بررسی مفهوم و تعریف آن در متون دینی و همچنین کلام بزرگان و اولیای دین می‌پردازیم تا به فهم درستی از عقل از منظر اسلام برسیم.

 عقل همواره در منابع مختلف دینی و در سخنان بزرگان و اولیای دین، به عنوان پایه و اساس انسانیت، حجّت باطنی خداوند، وسیلۀ فهم و دریافت معارف بنیادین دینی و یکی از منابع استنباط احکام فقهی اسلام معرفی گردیده است (بهشتی، 1386، ص۱۴). در قرآن، مادۀ عقل به کار نرفته است اما مشتقات آن ۴۸ بار و مرادفات آن از قبیل تدبیر، تفکر، تفقّه و مانند آن بارها آمده است که نشان‌دهندۀ جایگاه رفیع عقلانیت در این کتاب الهی است (همان). در رابطه با مفهوم عقل نیز در لسان العرب (ترجمۀ بهشتی، 1386، ص۴۸) آمده است، عقل واژه‌ای عربی است که از حیث مفهوم، با عقال تناسب داردو عقال به معنای زانوبند شتر، بندی است که به وسیلۀ آن زانوی شتر سرکش بسته و طغیان گری‌اش مهار می‌شود. علاوه بر این جوادی آملی (همان) نیز در رابطه با مفهوم عقل اعتقاد دارد، عقل را به این جهت عقل نامیده‌اند که جلوی غرایز و امیال سرکش را می‌گیرد و زانوی غضب و شهوت سرکش را می‌بندد و عقال می‌کند.

 قرآن کریم در کنار سفارش انسان‌ها به عقل ورزی و تفکر، انسان‌هایی را که به این نعمت بزرگ الهی بی‌اعتنایی می‌کنند، از پست‌ترین جنبندگان یاد کرده است. قرآن کریم با توجه دادن انسان به استفاده از عقل، آدمیان را از تعبد محض و پذیرش بی‌دلیل عقاید دینی بر حذر داشته است و خود برای اثبات بسیاری از مسائل برای انسان به اقامۀ دلیل عقلی پرداخته است و از این راه، مخاطبان خود را به عقل ورزی سفارش نموده است:»قُل سیرُوا فی الاَرضِ فَانظُروا کَیفَ بَدَأَ الخَلقِ»: (سورۀ ملک، آیۀ 20). در قرآن کریم ریشه‌ای ترین گناه آدمی سرپیچی از رهنمودهای عقل دانسته شده است و به همین دلیل است که دوزخیان می‌گویند اگر گوش شنوا می‌داشتیم و یا می‌اندیشیدیم از دوزخیان نبودیم:«وَ قالُوا لَو کُنّا نَسمَعُ أَو نَعقِلُ ما کُنّا فی أَصحب السَّعیر»: (ملک، آیۀ 10)(حیدری، اعرابیو امامی، 1391، ص۹۱).

 اما با وجود تأکیدات بسیار زیادی که در رابطه با عقل شده است، اسلام هیچ‌گاه آن را به عنوان تنها راه شناخت انسان معرفی نکرده است و همواره در کنار عقل بر وحی نیز تأکید نموده است. چرا که در اسلام اعتقاد بر این است که عقل انسان دارای لغزشگاه‌ها، کاستی‌ها و محدودیت‌هایی است که همواره در قرآن به انسان گوشزد شده است و حتی فراتر از این، راه‌های برطرف کردن و زدودن این کاستی‌ها از عقل نیز گفته شده است. در واقع دین با شناختی که از انسان و توانایی‌های عقل او دارد بر این نکته که عقل در شناخت قلمروهایی دچار محدودیت است اذعان داشته و برای برطرف کردن این محدودیت وحی را همواره در کنار عقل قرار داده است (همان).

 یکی از مواردی که عقل از پس فهم آن برنمی‌آید مسئلۀ مرگ است. علی «علیه السلام» در این رابطه می‌فرمایند: «به تحقیق، مرگ را سختیهایی است که دشوارتر از آن است که وصف شود یا عقول مردم دنیا، آن را درک کند». از مسائل دیگری که بشر نمی‌تواند با ابزار عقل درک کند، هدف نهایی خلقت است. بشر در مورد اینکه از کجا آمده؟ به کجا می رود؟ چه باید بکند؟ با مشکلات بسیاری رو به رو است و تاریخ بشر نیز نشان‌دهندۀ این است که انسان با توسل به عقل در پاسخ به این سؤال‌ها دچار خطا شده است؛ بنابراین خطای عقل و همچنین محدودیت عقل، ایجاب می‌کند که روش دقیق، مورد اطمینان و نابی برای شناخت وجود داشته باشد که آن هم راهی نیست جز وحی. وحی با در اختیار گذاشتن دستورات الهی به انسان چگونگی زندگی کردن را می‌آموزد بهگونه‌ای که انسان از سعادت دنیوی و اخروی برخوردار شود (نصری، 1377، ص۶۷).

 قرآن معرفت‌شناسی حس گرایانۀ محض که تنها راه درست معرفت را برخورد تجربی و حس گرایانه با امور محسوس می‌داند، رد می‌کند و به انسان پیشنهاد می‌کند از حس فراتر رفته و به کنه و جان طبیعت برسد:«اَوَلَمیَنظُروا فی مَلکوتُ السَمواتِ و الاَرض»: (سورۀ اعراف، آیۀ 185). همچنین قرآن خط مشی خود را از گروهی که در شناسایی تنها بر عقل و استدلال نظری تکیه می‌کنند نیز جدا نموده است و حتی به آن‌ها هشدار می‌دهد که مشی صحیح عقلی آنان در پرتو تقوا و سلامت نفس میسر است:«وَ اتّقونِ یا اولی الباب»: (سورۀ بقره، آیۀ 197). علاوه بر این قرآن به مسلکی که تنها مسیر شناسایی را تذکر می‌دانند و اعتقاددارند همۀ علوم و معارف در فطرت انسان به ودیعه نهاده شده است و دیگر نیازی به حس و عقل نیست نیز پیشنهاد می‌دهد که به برخورد حسی با طبیعت بپردازند:«أَفَرَأَیتم ما تَحرثوُن»:(سورۀ واقعه، آیۀ 63)و سپس در آن تفکر کنند:«أَأنتم تَزرَعونهَ أَم نَحنُ الزارعون»: (همان) بر این اساس قرآن از این طریق به انسان می‌فهماند که از سه طریق حس، عقل و وحی می‌توان به شناخت دست یافت، به عبارت دیگر در مواجهۀ با جهان هم باید از حس و هم استدلال نظری، همراه با کنترل هواهای نفسانی استفاده نمود و مطلق‌گرایی در یکی از این سه طریق آفت عقل است (باقری، 1388، ص۲۰۳).

 همچنین جوادی آملی (جوادی آملی، 1386، ص۷۶) در کتاب «منزلت عقل در هندسۀ معرفت دینی»، به معرفی دو گروه افراط گر و تفریط گر در برخورد با رابطۀ دین و عقل می‌پردازد که هر یک آفاتی را بر عقل و دین متحمل می‌کنند. وی در مورد گروه یک اعتقاد دارد، این افراد نگاهی افراط‌گرایانه به شأن عقل داشته و معتقدند عقل در دین به منزلۀ میزان است و همۀ ساحت‌های دین را باید با عقل محک زد، اگر با عقل مطابقت داشت و عقل توانست از پس استدلال آن بربیاید صحیح بوده و جزء دین محسوب می‌شود و اگر این‌گونه نبود نادرست است و جزء دین محسوب نمی‌شود. از نتایج تلخ این رویکرد، نگاهی است که به مسئلۀ خاتمیت پیامبراکرم «صلی الله علیه و آله» وجود دارد؛ در این نگاه افراد فلسفۀ خاتمیت را تکامل عقل بشری می‌دانند و این مسئله را دلیلی بر عدم نیاز به وحی می‌دانند. در مقابل این گروهی، عده‌ای هستند که به تعبیر جوادی آملی، عقل را «مفتاح» شریعت و کلید ورود بشر به عرصۀ دین می شمرند و به محض اینکه در را گشوده شد، کلید دیگر کارایی ندارد؛ به عبارت دیگر عقل وجود خدا و ضرورت وحی و ارسال پیامبر او را ثابت می‌کند و حجیت کتاب و سنت را نیز استدلال می‌کند و پس از این دیگر کارایی خود در هماهنگ نمودن محتوای احکام دینی با زیرساخت‌های اصلی از دست می‌دهد. در واقع در این رویکرد، کتاب و سنت وزنۀ سنگین‌تری نسبت به عقل می‌یابند. از آثار سوء این رویکرد نگاه متحجرانه به دین است که جلوی پایایی و پویایی دین را می‌گیرد.

 از دیگر آفات عقل نیز که در احادیث معصومین «علیهم السلام» بسیار مورد توجه بوده است اسارت عقل در بند هوا و هوس‌ها است. بهشتی (1386، ص۱۵۶) در کتاب «آیین خردپروری بر اساس بیانات علی «علیه السلام»»می‌گوید:

 بیانات علی (علیه‌السلام) مبیّن تقابل و تضاد تکوینی و نفس الا مری میان عقل و هوای نفس است، نه تقابل و تضاد وضعی و قراردادی. در واقع تضاد میان این دو، تضادی است که میان نیروهای معنوی و روحی انسان جریان دارد. امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در همین رابطه می‌فرمایند: ((هوا دشمن عقل است)) و در جای دیگر نیز فرموده‌اند: ((هوا موجب فساد عقل است)). در واقع نفس امّاره، دربردارندۀ کلیۀ عواملی است که نیروی متضاد و مزاحم با نیروی عقلانی‌اند و در دو قلمرو ((جذبی)) و ((دفعی)) یا ((شهودی)) و ((غضبی))، از سیر و سلوک طبیعی و عادی عقل نظری جلوگیری کرده، فضای پاک و شفاف فعالیت‌های تشخیصی و ادراکی آن راکد و مبهم و توان تمییز دهی و سنجش گری آن را مختل می‌سازند*.*

 و در جای دیگری چیره شدن عقل بر هوای نفس را موجب رشد و کمال عقل می‌داند و می‌گوید:

 سخنان امام علی (علیه‌السلام)، تقوا و مخالفت با هواها و شهوات نفسانی، بر عقل انسان تأثیر دارد؛ چنان که بی طبق تقوایی و مغلوب شدن در برابر هواها و شهوات، آفت عقل و موجب تضعیف آن است. وقتی بر اساس بیانات حضرت: ((هوا، دشمن عقل است))، ((آفت عقل است)) و ((امارت آن، مساوی اسارت عقل است))، در آن صورت: ((به سبب مخالفت با هوا، عقل حفظ می‌شود))، ((مخالفت با هوا [موجب] شفای عقل است)) و ((کسی که مالک هوای خود باشد، مالک عقل خویش است)). همچنین وقتی که: ((عقل و شهوت، ضد ۱ دیگرند)) و ((کسی که مالک شهوت خود نیست، مالک عقل خود نیست))، پس: ((کسی که بر شهوت خود غلبه کند، عقلش ظاهر می‌شود)). نیز هنگامی که: ((دنیادوستی، سبب فساد عقل است)) و یقین را که نبی اکرم (صلی‌الله علیه و آله) با چند واسطه، از عقل منشعب شده و طبق فرمایش امام صادق (علیه السلام) از جنود عقل است، سلب و فاسد می‌کند، در آن صورت: ((کسی که مواهب دنیا را ترک کند، عقل خود را کامل کرده است)). ((با روی گردانیدن از دنیا، عقل حفظ می‌شود)) و با ((زهد [و بی‌رغبتی] در دنیا، خداوند، عیوب دنیا را به انسان می‌شناساند)) و به این ترتیب، یقین، پایه‌گذاری می‌شود. سایر حالات و صفات نفسانی از قبیل حرص، طمع، عجب، آمال و آرزوهای طولانی، لجاج، کبر، غضب و مانند آن نیز مشمول همین قاعده و موجب فساد و تضعیف عقل هستند و مخالفت با آن‌ها بر قدرت تشخیص و بازدارندگی عقل می‌افزاید (ص۱۶۰-161).

 رابطۀ متقابل و جدایی‌ناپذیر علم و عقل در اسلام متفاوت از رابطۀ علم و عقل در سایر مکاتب است. چرا که در اسلام عقل همواره در کنار وحی است و دائماً به وسیلۀ آن مورد ارزیابی واقع می‌شود و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود عقل سلیم است که در کنار علم، علم سالمی را نیز تولید خواهد کرد.

پیشینه

 **پرچمی، اعتقاد دانشجویان به لیبرالیسم، علل و پیامدهای آن، فصل‌نامۀ فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی، 1389**

 این پژوهش بدون اینکه به نقد مبانی لیبرالیسم بپردازد به بررسی میزان اعتقاد دانشجویان به عقاید لیبرالیسم در مقابل اعتقادات اسلامی و برخی علل و پیامدهای آن پرداخته است. نتایج در این تحقیق نشان می‌دهد هرچه اعتقاد به لیبرالیسم بیشتر شده است رعایت اخلاق کاری، احساس مسئولیت در کار، هویت ملّی، مشروعیت نظام سیاسی، احساس مسئولیت در برابر انقلاب، تعهد اجتماعی، اعتماد اجتماعی و ترجیح هویت اسلامی بر هویت ملی کم‌تر و فردگرایی، فایده‌گرایی و ترجیح هویت قومی بر هویت ملّی بیشتر شده است. همچنین هر چه اعتقاد به لیبرالیسم بیشتر شده از موفقیت علمی، کارآمدی علمی، جامعه‌پذیری برای سایر نقش‌های اجتماعی، خلاقیت، توسعه‌یافتگی انسانی و در نهایت شاخص توسعه علمی دانشجویان کاسته شده است.

**سعیدی رضوانی، تبیین برنامۀ درسی پنهان درس بینش اسلامیدورۀ متوسطه، دانشگاه فردوسی مشهد، 1380**

 وی در این پژوهش به دو سؤال پاسخ داده است؛ 1- بارهای ارزشی ناخواسته نامطلوب درس بینش اسلامی چیست‌اند؟ 2- عوامل ایجاد این بارها چه هستند؟

 ویدر پژوهش خود به چهار مورد به عنوان عمده‌ترین بارهای ارزشی ناخواسته و نامطلوب رسید.

1. ایجاد تلقی «رسمی بودن» از درس بینش اسلامی (فاقد بار تربیتی بودن) 2- ایجاد نگرش منفی نسبت به درس بینش اسلامی 3- ایجاد و یا تقویت تلقی عدم ارتباط آموخته‌های دینی با زندگی واقعی 4- ایجاد و یا تقویت تلقی جدایی دین از سیاست

 همچنین برخی از مهم‌ترین عوامل ایجاد برنامه‌های درسی پنهاندر پژوهش سعیدی رضوانی عبارت بود از؛

1. مشی فلسفی-کلامی محتوای درس بینش اسلامی 2- استفاده از عناوین تکراری در طرح موضوعات در کتاب‌های درس دینی دوره‌های تحصیلی ابتدایی، راهنمایی و متوسطه 3- برداشت دانش‌آموزان در مورد عدم انطباق مباحث بخش حکومت و ولایت با شرایط حاکم در جمهوری اسلامی 4- عدم جامعیت در معرفی ائمه اطهار (ع) که منجر به برداشت قدسی از مقام ایشان بدون توجه به الگوگیری عملی دانش‌آموزان از سیره این بزرگواران شده بود.

 **شرفی، تبیین و بررسی تطبیقی مبانی نظری تربیت سیاسی از منظر اسلام و لیبرالیسم و دلالت‌های تربیتی آن‌ها،دانشگاه علامه طباطبایی، 1389**

 در این پژوهش نگاهی بنیادین و تطبیقی به مبانی فلسفی تربیت سیاسی از منظر دو مکتب فکری مؤثر بر جهان اندیشه و سیاست امروزین، یعنی اسلام و لیبرالیسم شده است. در حقیقت مساله اصلی این پژوهش این بوده که چه نقاط افتراق و اشتراکی در مبانی فکری تربیت سیاسی از دیدگاه این دو مکتب وجود دارد. در نهایت نتیجه‌ای که در این پژوهش حاصل شده است این است که از آنجایی که فلسفۀ اسلامی بر محوریت خدا و دین در همۀ عرصه‌های زندگی تأکید دارد، تربیت سیاسی را منطبق بر فطرت الهی می‌داند. همچنین در این پژوهش از مبانی فکری دو مکتب،دلالت‌های تربیتی در حیطۀ اصول و اهداف تربیت سیاسی استخراج‌شده و با نگاهی تطبیقی مورد بررسی قرار گرفته است.

 **علوی راد، بررسی تطبیقی مبانی فلسفۀ سیاسی جامعه‌گرایان و آیت‌الله مصباح یزدی، دانشگاه فردوسی مشهد، 1392**

در اين پژوهش، نگاهي تطبيقي بر مباني فلسفۀ سياسي دو مکتب غربي و اسلامي از ميان منتقدان ليبراليسم شده است. جامعه‌گرايان متشکل از مايکل سندل، السدير مک‌اينتاير و چارلز تيلور نمايندگان طيف غربي و آيت‌الله مصباح يزدي به عنوان يک اسلام‌گراي سنتي نماينده‌ي منتقدان مسلمان اين مکتب درنظر گرفته شده‌اند. مباني فلسفه‌ي سياسي جامعه‌گرايان و آيت‌الله مصباح يزدي در سه محور انسان‌شناسي، معرفت‌شناسي و نگرش هنجاري بررسي شده است. نتايج اين مطالعه آن بود که آيت‌الله مصباح و جامعه‌گرايان در وجه سلبي انديشۀ خود دغدغۀ مشترکي در انتقاد از فردگرايي افراطي ليبراليسم داشته و آثار سوء آن را بر حوزه‌هاي انسان‌شناسي (خدشه در هويت)، معرفت‌شناسي (ذهنی گرایی) و هنجارها (خودمحوري اخلاقي و تضعيف شالودۀ اخلاقيات) خاطرنشان ساخته‌اند؛ اما نمايندگان اين دو مکتب در وجه ايجابي انديشۀ خود راه‌هاي متفاوتي را براي رفع آثار فردگرايي افراطي پيشنهاد کرده‌اند. جامعه‌گرايان مؤلفه‌هاي جامعه، تاريخ و همچنين ارزش (که بر ساخته‌ی جامعه است) را مؤثر معرفي مي‌کنند و اراده و ميل فردي را با آن‌ها محدود مي‌نمايند. محلی گرایی و نقد جهان‌شمول‌گرايي ليبراليسم از تأکيد بر همين مؤلفه‌ها است که در انديشۀ آنان پديد آمده است. علاوه بر اين موارد جامعه‌گرايان ضمن نقد سکولاريسم، راه ارزش‌ها، اديان و فرهنگ‌ها را به حوزۀ عمومي مي‌گشايند. آيت‌الله مصباح يزدي در انسان‌شناسي خود برخلاف جامعه‌گرايان به اصالت فرد معتقد بوده و جامعه را موجودي اعتباري مي‌داند. از اين رو به جای جامعه، مؤلفه‌هاي مبدأ (پروردگار) و معاد را در کنار عنصر اراده و اختيار فردي ـ که البته در حالت مطلوب با دو مؤلفه‌ي پيشين محدود مي‌شود ـ در برابر فردگرايي ليبرالي مطرح مي‌کند. در نقطه‌ي مقابل جامعه‌گرايان، آيت‌الله مصباح يزدي در سنت باور به جهان‌شمول‌گرايي قرار دارد؛ اما مشابه با آنان به نفي سکولاريسم و حمايت از يک حوزۀ عمومي همراه با دين و ارزش‌ها مي‌پردازد.

**- منابع**

آربلاستر، آنتونی(1377). لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط. (عباس مخبر، مترجم).تهران: انتشارات مرکز.

آقازاده، محرم (1382). روش شناسی و تاریخ تحول دانش آموز و پرورش تطبیقی و بین المللی. تهران: انشارات نسل نیکان.

اسکندری، حسین(1387). برنامه درسی پنهان. تهران : انتشارات نسیما.

 اسلامی، هاشم(بی تا)، حق آزادی از منظر قرآن و لیبرالیسم، فصل‌نامۀ پژوهش‌های قرآنی، شماره 35 و36، ص 136-156.

امینی، محمد، مهدی زاده، مریم، ماشاالهی نژاد، علیزاده، مرضیه(1390). بررسی رابطۀ بین مولفه های برنامۀ درسی پنهان و روحیۀ علمی دانشجویان.نشریۀ پژوهش و برنامه ریزی در آموزش عالی. شمارۀ 62، صفحۀ 81-88

انوری، حسن (1381). فرهنگ بزرگ سخن. جلد اول. تهران: انتشارات سخن.

ایزدی، صمد، شارع پور، محمود، قربانی قهرمان، راضیه(1388). بررسی نقش برنامۀ درسی پنهان در ایجاد نگرش به اقتدار، تقویت هویت ملی و جهانی شدن. فصل‌نامۀ مطالعات ملّی. سال دهم. شماره 3. صفحۀ 110-116.

باقری، خسرو(1387). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی.جلد اول. تهران: انتشارات مدرسه.

برلین، آیزایا (1368).چهار مقاله دربارۀ آزادی. (علی موحدی، مترجم)، تهران: انتشارات خوارزمی.

بهشتی، سعید(1386). آیین خردپروری: پژوهشی در نظام تربیت عقلانی بر مبنای سخنان امام علی «علیه السلام». تهران: انتشارات مؤسسۀ فرهنگی دانش و اندیشۀ معاصر.

بیان‌فر، فاطمه (1388). تبیین تأثیر برنامه‌های درسی پنهان مدارس در دورۀ راهنمایی تحصیلی بر بازده‌های عاطفی یادگیری و پیشرفت تحصیلی دانش‌آموزان و ارائۀ مدل در خصوص عوامل اثر گذار این برنامه. کارشناسی ارشد. دانشگاه علامۀ طباطبایی.

پارسانیا، حمید(1380). چیستی و هستی جامعه از دیدگاه شهید مطهری. فصل نامۀ علوم سیاسی،سال چهارم. شمارۀ14. صفحۀ201-205.

پرچمی، داود(1389). اعتقاد دانشجویان به لیبرالیسم، علل و پیامدهای آن. فصلنامۀ فلسفه و کلام آینۀ معرفت دانشگاه شهید بهشتی. سال هشتم. شمارۀ بیست و دوم. صفحۀ148-155

توحید فام، محمد(1390). بازاندیشی انتقادی نظریه فردگرایی لیبرال. فصل‌نامۀ سیاست دانشکدۀ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. دوره 41. شماره 1. صفحه36-58.

جوادی آملی، عبدالله (1392). مفاتیح الحیات. قم : انتشارات اسراء.

ــــــــــــ ، عبدالله(1390). ولایت فقیه. قم: انتشارات اسراء.

ــــــــــــ، عبدالله(1384). حق و تکلیف. قم : انتشارات اسراء.

ــــــــــــ، عبدالله(1386) منزلت عقل در هندسۀ معرفت دینی. قم : انتشارات اسراء.

ــــــــــــ، عبدالله(1388). مبادی اخلاق در قرآن. قم: انتشارات اسراء.

ــــــــــــ، عبدالله(1389). تفسیر انسان به انسان: نظریۀ جدید پیرامون معرفت شناسی انسان. قم: انتشارات اسراء.

جهانبگلو، رامین (1381). مدارا و کثرت گرایی. نشریۀ پل فیروزه. شمارۀ پنجم. صص 16-18.

جهاندار، امیر(1388). لیبرالیسم ایرانی: بررسی جریان‌های راست در ایران، تهران: انتشارات سمت.

جیرانی، یاشار (1390). تکثرگرایی ارزشی و آزادی در اندیشۀ آیزایا برلین. دو فصلنامۀ علمی- پژوهشی«پژوهش سیاست نظری». دورۀ جدید، شمارۀ نهم. صص45-58

حافظ نیا، محمد رضا (1386). مقدمه ای بر روش تحقیق در علوم انسانی. تهران: انتشارات سمت.

حیدری، محمدحسین، اعرابی، زینب، امامی، راضیه (1391). بررسی تطبیقی ارزش ها در اسلام و لیبرالیسم و دلالت های تربیتی و اخلاقی آن. فصلنامۀ اسلام و پژوهش های تربیتی. سال چهارم. شمارۀ دوم. صص 85-106

خادمیان، طلیعه(1387). سبک زندگی و مصرف فرهنگی: مطالعه‌ای در حوزه جامعه‌شناسی فرهنگی و دیباچه‌ای بر سبک زندگی فرهنگی ایرانیان. تهران: انتشارات جهان کتاب‏.

خالقیان، بلال(1382). روابط انسانی در مدرسه. تهران: انتشارات مهاجر.

دلاور، علی (1388). روش تحقیق در روانش‌شناسیو علوم تربیتی. ویراست چهارم.چاپ بیت و نهم. تهران: نشر ویرایش

رشاد، علی اکبر(1382). دموکراسی قدسی.تهران :انتشارات مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

زارعان، محمدجواد(بی تا).تربیت دینی، تربیت لیبرال. فصل‌نامه معرفت. شمارۀ 33 .صفحۀ 8- 15.

زرقانی، حسن(1382). بررسی مقایسه ای آزادی در اسلام، مارکسیسم و لیبرالیسم. فصل‌نامۀ علوم سیاسی. سال ششم، شمارۀ بیست و سوم. صفحۀ 172-173

زمان شعار، الهام (1391). بررسی رابطۀ سبک زندگی و خود کارآمدی عمومی با اضطراب مرگ در سالمندان مقیم آسایشگاه‌های تهران. کارشناسی ارشد چاپ نشده. دانشگاه علامه طباطبایی.

ساداتی نژاد، مهدی(1388). واکنشجریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم از دهۀ چهل تا انقلاب اسلامی. فصلنامۀ علمی-پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی. سال پنجم. شماره هفدهم. صفحات 127-156

 سعیدی رضوانی، محمود، باغگلی، حسین(1389). نقدی بر روشهای تربیت دینی با تأکید بر برنامۀ درسی پنهان. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

سعیدی، زهرا (1391). بررسی رابطۀ کیفیت زندگی، سبک زندگی، عملکرد تحصیلی با پیشرفت تحصیلی دانشجویان علوم پژشکی دانشگاه اصفهان. کارشناسی ارشد چاپ نشده. دانشگاه علامه طباطبایی.

شریعتمداری، علی(1387). اصول و فلسفۀ تعلیم و تربیت. تهران: انتشارات امیر کبیر.

شعاری نژاد، علی اکبر(1383)، فلسفۀ آموزش و پرورش، تهران: انتشارات امیر کبیر.

صافی، احمد (1383)، آموزش و پرورش ابتدایی، راهنمایی تحصیلی و متوسطه. انتشارات سمت.

ضرغامی، سعید، سجادیه، نرگس، قائدی، یحیی (1391). بازاندیشی مفهومی «پرورش تفکر» همچ.ن بستر فرهنگی تحول نظام آموزشی بر بنیاد نظریۀ انسان عامل. فصلنامۀ راهبرد و فرهنگ. سال پنجم. شمارۀ 17و 18. صص123-151.

طباطبایی، محمدحسین(1388). بررسی های اسلامی، جلد اول. قم: نتشارات بوستان کتاب.

عصاره، علیرضا (1377)، خانواده و ضرورت توجه به اوقات فراغت فرزندان، ماه‌نامۀ پیوند، شمارۀ دویست و بیست و پنجم. صص226-227

ف‍اض‍ل‍ی‌، م‍ح‍م‍د(1382). م‍ص‍رف‌ و س‍ب‍ک‌ زن‍دگ‍ی‌. ق‍م‌: انتشارات ص‍ب‍ح‌ ص‍ادق‌.

فتحی واجارگاه، کوروش(1386).برنامۀ درسی به سوی هویت‌های جدید: شرحی بر نظریات معاصر برنامۀ درسی. جلد اول. تهران : انتشارات آییژ.

فتحی وارجارگاه، کورش، واحد چوکده، سکینه(1381). شناسایی آسیب های تربیت شهروندی در برنامۀ‌ درسی پنهان؛ نظام آموزش متوسطۀ نظری از دیدگاه معلمان زن شهر تهران و بهبود ارائۀ راهکارهایی برای بهبود آن. نشریۀ نوآوری‌های آموزشی. شماره هفدهم. ص 1-37

فرزانه پور، حسین، بخشایی زاده، محمد(1390). تساهل ومدارا در قرآن. فصلنامۀ علمی- پژوهشی اندیشۀ نوین دینی.سال هفتم، شمارۀ بیست و پنجم.صفحات 158-176.

 قطب، محمد(1366). ویژگی‌های جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی. (محمد خامنه‌ای،مترجم). تهران: انتشارات مؤسسۀ ملّی.

کارکنان نصرآبادی، محمد(بی تا). هویت اجتماعی و انحراف اجتماعی در جریان اجتماعی شدن. نورمگز

کوهستانی، حسینعلی، خلیل زاده، امینیان(1383). پژوهشی در اوقات فراغت و راههای بهره وری از آن. مشهد: انتشارات مؤسسۀ چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

کیوان‌فر(1389)، بررسی تطبیقی و تحلیلی اوقات فراغت و فعالیت‌های فوق برنامۀ مدارس ابتدایی در کشورهای ایران و آمریکا. چاپ نشده. کارشناسی ارشد. دانشگاه علامه طباطبایی

گال، مردیت و والتر بورگ و جویس گال (1389). روش های کمی و کیفی در علوم تربیتی و روان‌‌شناسی. جلد اول. (احمدرضا صر، مترجم). تهران: انتشارات سمت

لوی، الف (1380).برنامه ریزی در مدارس. (فریده مشایخ، مترجم). تهران: انتشارات مدرسه.

محمدی، مجید (1379)، لیبرالیسم ایرانی، الگوی نا تمام، تهران: انتشارات جامعۀ ایرانیان

ملکی، حسن (1383). مبانی برنامه ریزی درسی آموزش متوسطه، انتشارات سمت.

 ملکی، حسن (1390). برنامه ریزی درسی: راهنمای عمل. تهران : انتشارات پیام اندیشه

مهدوی کنی، محمدسعید(1386). دین و سبک زندگی مطالعه موردی شرکت‌کنندگان در جلسات مذهبی. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

مهرمحمدی، محمود(1390). برنامۀ درسی، نظرگاهها، رویکردها و چشم اندازها. تهران: انتشارات آستان قدس رضوی و سمت.

مهرمحمدی، محمود، علیخانی، محمدحسین(1384). بررسی پیامدهای قصد نشدۀ برنامۀ درسی پنهان ناشی از جوّ اجتماعی مدارس دورۀ متوسطۀ شهر اصفهان و ارائۀ راهکارهایی برای کاهش پیامدهای منفی آن.دوماهنامۀ علمی- پژوهشی دانشور. سال دوازدهم.شماره دوازدهم. صفحۀ41-44.

ندیمی، محمدتقی، بروج، محمدحسین (1377). آموزش و پرورش ابتدایی، راهنمایی و متوسطه. تهران: انتشارات مهرداد.

نصر، احمدو فریدون شریفیان (1386). رویکردهای کمی، کیفی و ترکیبی در پژوهش‌های تربیتی. فصل‌نامۀ حوزه و دانشگاه. روش‌شناسی علوم انسانی. سال 13. شمارۀ 52. صص7-24.

نصری، عبدالله(1377).آزادی در خاک. نشریۀ قبصات.شماره پنجم وششم. صفحۀ 1-28

 نصری، محسن(1391).سبک زندگی علوی. تهران : انتشارات حیات طیبه.

واعظی، احمد(1382). اسلام و لیبرالیسم. فصل نامۀ علوم سیاسی.شماره بیست و دوم. ص 15-23

هاشمی، سیده مینا، لاریجانی اعظم (1386). پوشش و لباس: نگاهی به نظریۀ اسلامی. مجلۀ رشد. شمارۀ چهارم، صص46-50

**منابع انگلیسی**

Robert W.LBettina Bien Greaves forward by Luois M.spodaro (1985), Liberahism In the classical tradition Ludwig Von Mises, Cobder press.Sam Francisco. Colifornia.

Bernard M.G.Reardon(1968), Libral protestanism, Library of congress catolag cand.

Bourdieu pier (1984), Destiniction, trans tated by Rout ledge kegang poul, united.k.

**سایت‌**

*2/21/2013* [www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir)

21/2/2014 http://rashad.iict.ac.ir

آزمون سبک زندگی اسلامی **(ILST)**

خواهر/برادر گرامی، با مطالعه دقیق هر جمله، گزینه مناسب حال خود را در پاسخنامه علامت بزنید. خواهشمندیم ضمن اینکه هیچ سوالی را بدون پاسخ رها نکنید، گزینه ای را انتخاب فرمایید که مطابق رفتارها و تصمیم های کنونی شماست نه گزینه ای را که مطابق ایده آل های شماست.

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| سوالات | خیلی کم0 تا 25% | کم25%تا 50% | زیاد50% تا 75% | خیلی زیاد75% تا 100% |
| 1-رعایت پوشش اسلامی را غیر لازم می دانم. |  |  |  |  |
| 2-چندان به حکومت دینی باور ندارم. |  |  |  |  |
| 3-احترام عملی به جلد و صفحات قرآن کریم را غیر ضروری می دانم. |  |  |  |  |
| 4-در معاشرتهای روزانه، در ارتباط با جنس مخالف تابع مقررات خاص دینی نیستم. |  |  |  |  |
| 5- در امور زندگی توکل برخدا را کارساز نمی دانم. |  |  |  |  |
| 6-چون قوانین اقتصادی اسلام(مثل خمس، اجاره، وام، بیمه، قرعه کشی و.. ) را بلد نیستم، ممکن است غیر اسلامی عمل کنم. |  |  |  |  |
| 7-نسبت به رواج زشتی ها در جامعه اسلامی بی تفاوت شده ام. |  |  |  |  |
| 8- به عهد و پیمان خود پایبند هستم. |  |  |  |  |
| 9- مقید هستم که خودم، لباسم و محل زندگی ام پاکیزه باشد. |  |  |  |  |
| 10- امانت دیگران را حفظ می کنم. |  |  |  |  |
| 11-در نگهداری امانت کوشا هستم. |  |  |  |  |
| 12-کاری را که به عهده می گیرم کامل و دقیق انجام می دهم. |  |  |  |  |
| 13-با دیگران متواضع و خوش برخورد هستم. |  |  |  |  |
| 14-از راه حلال برای برطرف کردن نیازهای مادی خود و خانواده ام اقدام می کنم. |  |  |  |  |
| 15-کعبه و در مرتبه بعد، مسجدالاقصی را احترام می گذارم. |  |  |  |  |
| 16-با مومنان رئوف و مهربان هستم. |  |  |  |  |
| 17-از دنیا برای رسیدن به آخرتی خوب استفاده می کنم. |  |  |  |  |
| 18- متناسب با تواناییهایم مسئولیت پذیر هستم و شانه خالی نمی کنم. |  |  |  |  |
| 19-اطرافیان و بستگان خود را به توحید و نماز و ...دعوت می کنم. |  |  |  |  |
| 20-تلاش می کنم نمازهای واجب خود را به جماعت بخوانم. |  |  |  |  |
| 21-قرآن و حدیث حفظ می کنم. |  |  |  |  |
| 22-مدتی از شب را به عبادت می پردازم. |  |  |  |  |
| 23-برای سربلندی دین هزینه می کنم. |  |  |  |  |
| 24-دوستی و دشمنی ام به خاطر خداست. |  |  |  |  |
| 25-معمولا در نماز جمعه شرکت می کنم. |  |  |  |  |
| 26-در صورت نیاز، برای اجرای دستور خدا آمادگی دارم محل زندگی ام را عوض کنم. |  |  |  |  |
| 27-در عین خوش بینی و خیرخواهی در کارها، تیزبین و دقیق هستم. |  |  |  |  |
| 28-ثروتمند و فقیر را در حرمت انسانی متفاوت می دانم. |  |  |  |  |
| 29-همرنگی با جماعت آنقدر مهم است که گاهی در تصمیمات کاملا غلط هم همرنگ می شوم. |  |  |  |  |
| 30- دغدغه های دنیایی تمام فکر مرا اشغال می کند. |  |  |  |  |
| 31-سعادتمندی خود را در آسایش و راحتی می دانم. |  |  |  |  |
| 32-بدون اینکه خواسته باشم اسیر امتیازات طبقاتی شده ام. |  |  |  |  |
| 33- نسبت به زورگویی دیگران انعطاف دارم. |  |  |  |  |
| 34-به خودی خود از ثروت خوشم می آید و برای آن ارزش قائل هستم. |  |  |  |  |
| 35-همسر، فرزند و مال را بیشتر از هر کس و چیز دوست دارم. |  |  |  |  |
| 36-در انجام تکالیف واجب، سود و زیان دنیوی آن را محاسبه می کنم. |  |  |  |  |
| 37-در مقابل قدرت نمایی دشمن، احساس ترس و ضعف به من دست می دهد. |  |  |  |  |
| 38-نسبت به حقوق دیگر اعضای خانواده، بر اساس قوانین اسلام عمل می کنم. |  |  |  |  |
| 39- گاهی به منظور سیاحت، تجارت یا زیارت یا ..سفر می کنم. |  |  |  |  |
| 40-زندگی ام بر اساس عقل و فکر است. |  |  |  |  |
| 41-به هنگام رفتن به مسجد، ظاهرم را آراسته می کنم. |  |  |  |  |
| 42-به والدین خود نیکی می کنم. |  |  |  |  |
| 43-با دوستان و همسایگان معاشرت دارم(دید و بازدید، عیادت بیمار، شرکت در غم و شادی) |  |  |  |  |
| 44-از نظر مشورتی دیگران استفاده می کنم. |  |  |  |  |
| 45-برای حفظ روابط سالم در خانواده و در میان خویشان و دوستان نزدیک تلاش می کنم. |  |  |  |  |
| 46-ساعات روز را کار می کنم. |  |  |  |  |
| 47-متاسفانه گاهی گرفتار گناهان زبانی (غیبت، تمسخر، منت گذاری و ...) می شوم. |  |  |  |  |
| 48-بر خلاف میل خودم گاهی به دیگران آزار می رسانم. |  |  |  |  |
| 49-متاسفانه گاهی دروغ می گویم. |  |  |  |  |
| 50-علی رغم میل باطنی خودم، گاه اسیر وسوسه های شیطان می شوم. |  |  |  |  |
| 51-به هنگام هیجانات شدید مثل خشم، شادی زیاد و .. کنترل خود را از دست می دهم. |  |  |  |  |
| 52-در امور زندگی به اسراف کمتر اهمیت می دهم. |  |  |  |  |
| 53-در مورد موضوعاتی چون هدف آفرینش، دنیا، آخرت ، انسان، مرگ ، پیشینیان و قیامت می اندیشم. |  |  |  |  |
| 54-در حد امکان محرومان را در زندگی خود سهیم می کنم(قرض الحسنه یا بخشش) |  |  |  |  |
| 55-برای رفع مشکلات دوستان و همسایگان تلاش می کنم. |  |  |  |  |
| 56-نسبت به آشنایانم که با هم اختلاف دارند یا قهر هستند، بی تفاوتم. |  |  |  |  |
| 57-در هر سطحی که بتوانم برای ایجاد دوستی و وحدت بین ملتهای مسلمان تلاش می کنم. |  |  |  |  |
| 58-در زمانهای خاص(مثل ماه های رجب، شعبان ، رمضان، شبهای قدر و ..)برنامه ام مثل زمانهای دیگر است. |  |  |  |  |
| 59-مواقعی پیش می آید که گرسنه نیستم و غذا می خورم. |  |  |  |  |
| 60-درمورد مومنان، شایعه و برچسب ناروا را نمی پذیرم. |  |  |  |  |
| 61-در حدی که در دوران پیری نیازمند دیگران نباشم، پس انداز و سرمایه گذاری می کنم. |  |  |  |  |
| 62-بدون اینکه مایل باشم، گاهی گرفتار مکروهات اقتصادی می شوم(بخل، حرص، دلبستگی به مال و..) |  |  |  |  |
| 63-هر چند پرخوری را خوب نمی دانم لیکن گاه به آن مبتلا می شوم. |  |  |  |  |
| 64-بر اساس اصل لذت جویی از خوراکی ها و نوشیدنی ها استفاده می کنم. |  |  |  |  |
| 65-بدون برنامه، وقت زیادی را صرف تلویزیون، بازی و تفریح می کنم. |  |  |  |  |
| 66-عادت کرده ام که سریع غذا بخورم. |  |  |  |  |
| 67-خواسته های شخصی و خدایی من ناهماهنگ است. |  |  |  |  |
| 68-فعالیت بدنی ندارم. |  |  |  |  |
| 69-از عبادت خدا احساس کسالت می کنم. |  |  |  |  |
| 70-نسبت به اصلاح خود از بدی ها کم همت هستم. |  |  |  |  |
| 71-فرصت برای قرآن خواندن کم است. |  |  |  |  |
| 72-باور به منجی موعود در زندگی ام بی تاثیر است. |  |  |  |  |
| 73-از تشویق خدمتگذاران و تنبیه خیانتکاران خوشحال می شوم. |  |  |  |  |
| 74-حاضرم همسر غیر مسلمان داشته باشم. |  |  |  |  |
| 75-زیارت اماکن مقدس را بی فایده می دانم. |  |  |  |  |

* **معرفی پرسشنامه:**

این آزمون را که کاویانی (1388) ساخته و روایی آن را تایید کرده است 75 آیتم دارد که پاسخگویان باید با توجه به وضعیت زندگی فعلی خود، به هرکدام در یک طیف 4 درجه ای"از خیلی کم تا خیلی زیاد " پاسخ دهند.

* **مولفه های پرسشنامه:**

10 شاخص زیر مقیاسهای این آزمون را تشکیل می دهند که عبارتند از: شاخص اجتماعی(11 آیتم)، باورها(6 آیتم)، عبادی(6 آیتم)، اخلاق(11 آیتم)، مالی(12 آیتم)، خانواده (8 آیتم)، سلامت(7 آیتم)، تفکر و علم(5 آیتم)، امنیتی-دفاعی(4 آیتم)، زمان شناسی(5 آیتم) .



* **نمره گذاری پرسشنامه:**

پاسخگویان باید با توجه به وضعیت زندگی فعلی خود، به هرکدام در یک طیف 4 درجه ای"از خیلی کم تا خیلی زیاد " پاسخ دهند. هر آیتم با توجه به اهمیتش، ضریبی بین 1 تا 4 می گیرد. نمره کل آزمودنی، حداقل 141 و حداکثر 570 خواهد بود.



* **تحلیل ( تفسیر) بر اساس میزان نمره پرسشنامه**

بر اساس این روش از تحلیل شما نمره­های به دست آمده را جمع کرده و سپس بر اساس جدول زیر قضاوت کنید.توجه داشته باشید میزان امتیاز های زیر برای یک پرسشنامه است در صورتی که به طور مثال شما 10 پرسشنامه داشته باشید باید امتیاز های زیر را ضربدر 10 کنید

مثال: حد پایین نمرات پرسشنامه به طریق زیر بدست آمده است

تعداد سوالات پرسشنامه \* 1 = حد پایین نمره

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **حد پایین نمره** |  **حد متوسط نمرات** | **حد بالای نمرات** |
| 75 | 187 | 300 |

امتیازات خود را از 75 عبارت فوق با یکدیگر جمع نمایید. حداقل امتیاز ممکن 75 و حداکثر 300 خواهد بود.

نمره بین 75 تا 125 : سبك زندگي اسلامي ضعیف است.

نمره بین 125 تا 187 : سبك زندگي اسلامي متوسط است.

نمره بالاتر از 187 : سبك زندگي اسلامي قوی است .

* **روایی و پایایی:**

ضریب پایایی کل این آزمون 71/0 است. نتایج تحلیل عوامل نیز روایی و ساختار عاملی مناسبی را برای آن نشان داده است. روایی همزمان آن با آزمون جهت گیری مذهبی، 64/0 بدست امده است(کاویانی، 1388). نمونه ای از عبارات این پرسشنامه :"مدتی از شب را به عبادت می پردازم." "فرصتم برای خواندن قرآن کم است.". پایایی این آزمون برای زیرمقیاسهای آن عبارنتد از شاخص اجتماعی 41/0، باورها، 46/0، عبادی30/0، اخلاق 64/0، مالی 32/0، خانواده 40/0، سلامت 42/0، تفرک و علم 51/0، امنیتی –دفاعی 30/0 و زمان شناسی 30/0.

* **منبع:**

- کاویانی، ارانی، م.(1388). طرح نظریه سبک زندگی بر اساس دیدگاه اسلام و ساخت آزمون بک زندگی اسلامی و بررسی ویژگیهای روانشنجی آن. رساله دکتری روانشناسی، دانشگاه اصفهان.

- [طغیانی، مجتبی،؛ کجباف، محمدباقر؛ بهرام پور، مهدی(1392). رابطه سبک زندگی اسلامی با نگرشهای ناکارآمد در دانشجویان. دانش و پژوهش در روانشناسی کاربردی. سال 14، شماره 54. صص. 35-43.](http://www.sanjeshkar.ir/ArticleDetails.aspx?articleID=23)