



فصلنامه علمی - پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال اول، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۳

۴

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

www.isca.ac.ir

مدیر مسؤول: حجة الاسلام والمسلمین حسین توسلی

سر دبیر: حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا

دبیر و کارشناس تحریریه: سیف‌اله قنبری نیک

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

مترجم چکیده‌ها: نصیر شفیع پور مقدم

فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی به استناد مصوبه ۱۳۴ شورای عالی حوزه‌های علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۰۳/۰۵ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

نشانی: قم، چهارراه شهدا، ابتدای خ معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مرکز مطالعات فرهنگی - اجتماعی

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۷۷۴۵۸۴۲ - ۰۲۵

Email: issj@isca.ac.ir

اعضای هیأت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

حجة الاسلام والمسلمین دکتر نصرالله آقاجانی
استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمود رجیبی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

دکتر سید عباس صالحی
استادیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دکتر حسن غفاری فر
استادیار مؤسسه آموزش عالی حوزوی امام رضا علیه السلام

دکتر حسین کچویان
دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

حجة الاسلام والمسلمین دکتر شمس الله مریجی
دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

دکتر نصرالله حسین زاده
رئیس اداره امور نشر و فصلنامه‌های اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

داوران این شماره

حجة الاسلام والمسلمین دکتر حمید پارسانیا، حجة الاسلام والمسلمین مسعود آذربایجانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسن خیری، حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمد حسین پوریانی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر علیرضا امینی، حجة الاسلام والمسلمین دکتر کریم خان محمدی، حجة الاسلام والمسلمین حسین دیبا، حجة الاسلام والمسلمین مرتضی یوسفی راد، حجة الاسلام والمسلمین دکتر حسین سوزنجی، حجة الاسلام والمسلمین نصرالله حسین زاده، دکتر سید محمد حسین هاشمیان، دکتر عبدالمجید مبلغی، دکتر محمد سلیمی.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** بر اساس مصوبه هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، با بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی و با هدف تولید دانش و معرفت علمی، ترویج و انتشار یافته‌های پژوهشی و آثار اندیشمندان در حوزه مطالعات اجتماعی معطوف به دین و امور حوزوی، با صاحب امتیازی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود.

فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** در عرصه مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی و ناظر به اهداف ذیل منتشر می‌شود:

- توسعه تحقیقات در حوزه مطالعات فرهنگی و اجتماعی با رویکرد دینی؛
- تبیین مبانی معرفتی و فلسفی علم اجتماعی دینی؛
- تدوین و ترویج دانش اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
- گسترش و هدایت حوزه‌های دانش نظری و کاربردی در عرصه فرهنگی و اجتماعی متناسب با نیازهای جامعه هدف، در جهت تکوین علوم انسانی - اسلامی؛
- تولید ادبیات بومی - اسلامی در حوزه فرهنگ و اجتماع؛
- ایجاد انگیزه و بسترسازی پژوهش در حوزه مطالعات فرهنگی و اسلامی؛
- توسعه همکاری و تعامل علمی میان استادان و پژوهشگران حوزه و دانشگاه؛
- ارتقای سطح علمی استادان و دانش‌پژوهان حوزوی و دانشگاهی؛
- زمینه‌سازی نشر دستاوردهای علمی - پژوهشی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی؛
- تقویت پژوهش‌های معطوف به مسأله محوری، راهبردی‌پردازی و آینده پژوهی؛

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد دینی، اعتقادی و تطبیقی

- بازخوانی و نقد نظریات حوزه علوم اجتماعی؛
- جریان‌شناسی حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی؛
- سیاست‌پژوهی ناظر به مسائل فرهنگی و اجتماعی جامعه؛
- روش‌شناسی حوزه علوم اجتماعی با تأکید بر نظریات فرهنگی.

رویکردهای اساسی

- تمرکز محتوایی بر مباحث فرهنگی و اجتماعی معطوف به حوزه دین با رویکرد تطبیقی، بین‌رشته‌ای
- رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
- پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های میدانی و پیمایشی؛
- مسئله‌محوری و راهبردی‌پردازی با تأکید بر مطالعات کاربردی.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در فصلنامه **اسلام و مطالعات اجتماعی** بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق پست الکترونیک (رایانامه) به آدرس issj@isca.ac.ir ارسال نمایند.

راهنمای تنظیم مقاله

ویژگی‌های شکلی مقاله

- اصل مقاله تایپ شده (حداکثر ۲۵ صفحه) به آدرس پست الکترونیکی فصلنامه ارسال شود؛
 - مقاله در نرم‌افزار Microsoft Word (با قلم لوتوس نازک ۱۴) حروفچینی شده باشد؛
 - ارجاعات داخل متن درج شود (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، صفحه یا صفحات)؛
 - کلمات غیرفارسی در داخل متن شماره‌گذاری و معادل لاتین آن در پایین صفحه درج شود؛
 - فهرست منابع و مآخذ در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا ذکر شود؛
 - فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) به روش زیر تدوین و در پایان مقاله اضافه شود:
- ❖ کتاب‌ها: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، عنوان کتاب، مترجم، جلد، محل نشر: ناشر.
 - ❖ مقالات: نام خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره و شماره نشریه، مکان نشر، صفحاتی که مقاله به خود اختصاص داده است.
 - ❖ منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام (تاریخ مراجعه به سایت یا بلاگ)، «عنوان مقاله یا نوشته»، آدرس دقیق اینترنتی یا دسترسی (CD و ...).
 - ❖ پایان‌نامه‌ها: نام خانوادگی، نام (سال تحصیلی که از رساله دفاع شده است)، عنوان رساله، رشته تحصیلی، نام استاد راهنما و مشاوران، شهر محل استقرار دانشگاه یا دانشکده: نام دانشگاه.

ویژگی‌های محتوایی مقاله

- صفحه اول شامل: ۱. عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی دانشگاهی، محل کار یا تدریس و آدرس پست الکترونیکی نویسنده یا نویسندگان؛ ۲. چکیده فارسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه؛ ۳. واژه‌های کلیدی بین ۳ تا ۵ کلمه.
- تذکر: در صورتی که مقاله برگرفته از پایان‌نامه باشد یا سازمان و نهادی هزینه مالی پروژه را پرداخت کرده باشد، مراتب در پاورقی صفحه اول درج شود.
- صفحات دوم تا آخر شامل: ۱. مقدمه و طرح مسئله؛ ۲. سوال یا سوالات تحقیق؛ ۳. چارچوب نظری یا مفهومی (تعریف مفاهیم، فرضیه‌ها، تئوری‌های تبیین‌کننده موضوع، مدل نظری)؛ ۴. روش تحقیق جمعیت آماری و حجم نمونه (در مطالعات پیمایشی)، تکنیک گردآوری اطلاعات، قلمرو زمانی و مکانی تحقیق؛ ۵. یافته‌های تحقیق (به تفصیل و در عین حال پرهیز از اطناب)؛ ۶. تجزیه و تحلیل و آزمون‌های انجام گرفته؛ ۷. نتیجه‌گیری و جمع‌بندی تحقیق؛ ۸. یادداشت‌ها؛ ۹. فهرست منابع و مآخذ (کتاب‌نامه)

فهرست مقالات

فصلنامه علمی-پژوهشی

اسلام و مطالعات اجتماعی

سال اول، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۴

- درآمدی بر مفهوم فلسفهٔ «فرهنگ و ارتباطات» ۲
کریم خان محمدی
- بررسی تاریخی چگونگی تطور معنایی مفهوم «ملت» از فهم دینی به درک تجدیدی در آستانهٔ
نهضت مشروطه ۲۶
حسین کجویان و قاسم زائری
- رابطهٔ سطح زندگی و انحرافات اجتماعی در آیات و روایات اسلامی ۵۵
سید حسین فخرزاع
- بررسی کارکردهای خانواده در شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی ۷۷
محمد علینی
- روابط همسایگی در سبک زندگی اسلامی ۱۰۸
سیف‌اله قنبری نیک
- ضرورت وحی از دیدگاه علامه طباطبایی با رویکرد نیاز اجتماعی ۱۳۸
حمید رضا سروریان، قادر فقیهی و مریم قلی‌پور
- خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی ۱۵۴

در آمدی بر

مفهوم فلسفه «فرهنگ و ارتباطات»

کریم خان محمدی*

چکیده

با توجه به تمایز معنایی دو مفهوم «فرهنگ» و «ارتباطات» صورت‌بندی فلسفه «فرهنگ و ارتباطات»، به‌عنوان فلسفه مضاف بسیط، و دانش درجه اول، به فهم عمیق این موضوع میان‌رشته‌ای کمک به سزایی کرده و زمینه را برای مطالعات بعدی، با رویکرد اسلامی، برای دانشجویان، فراهم می‌کند. از آنجا که تاکنون در ادبیات علوم اجتماعی، فلسفه مفهوم ترکیبی «فرهنگ و ارتباطات» تنقیح نشده است، نگارنده در صدد است با عطف توجه به ادبیات موجود و با الهام از اندیشوران این حوزه، با معناکاوای دو مفهوم «فلسفه فرهنگ» و «فلسفه ارتباطات»، به‌عنوان فلسفه مضاف بسیط، فلسفه مفهوم اعتباری «فرهنگ و ارتباطات» را، بازسازی نماید. در این راستا، با تحلیل و نسبت‌سنجی دو مفهوم «فرهنگ» و «ارتباطات»، در راستای کشف ربط منطقی میان دو مفهوم، «فلسفه فرهنگ و ارتباطات»، به‌عنوان «مطالعه فرانگس و عقلانی احکام کلی فرهنگ و ارتباطات، در سطوح هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش‌شناختی» تعریف شده است..

کلیدواژه‌ها

فلسفه مضاف، فلسفه فرهنگ، فلسفه ارتباطات، فلسفه فرهنگ و ارتباطات.

* عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع) و انجمن مطالعات اجتماعی حوزه

مقدمه

فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» در علوم اجتماعی، عنوان جاافتاده‌ای نیست، از این رو، نیازمند توضیح و تبیین است. «فلسفه» در این عبارت پیشوند دو واژه «فرهنگ» و «ارتباطات» قرار گرفته است. بنابراین، عبارت «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» مرکب از دو عبارت دیگر، یعنی؛ «فلسفه فرهنگ» و «فلسفه ارتباطات» ترکیب شده است.

برخلاف عبارت «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» که چندان مورد بحث قرار نگرفته، دو مفهوم دیگر، از پیشینه علمی برخوردارند. اصطلاح «فلسفه فرهنگ» به مفهوم نوین، که گوهر فرهنگ را مطالعه می‌کند، نخستین بار به وسیله یک رمانتیسست آلمانی به نام مولر^۱، در نخستین سال‌های سده نوزدهم مطرح شد.^۲ (See Davydov, 1970) و سپس به وسیله تونیس تنقیح شد. اما به‌رغم این پیشینه در اروپا، در ادبیات ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته و نمی‌توان برای آن تباری بیش از سه دهه جست‌وجو کرد. «فلسفه ارتباطات» از آن هم جوان‌تر است یعنی؛ حتی در غرب نیز به نیمه دوم سده بیستم تعلق دارد (Littlejohn, 2009: 751). طبیعی است «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» که بر شاخسار آن دو نشسته از شاخه‌های فلسفی نوپدید به‌شمار آید.

هر چند برخی از صاحب‌نظران، این ترکیب را نامتجانس و نامناسب می‌پندارند، اما برخی دیگر «فرهنگ» و «ارتباطات» را هم‌زاد و هم‌جنس می‌پندارند. به تعبیر فیسک، «فرهنگ بدون ارتباطات خواهد مُرد» (Fisk, 1990) بنابراین، طرح مسئله «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» گزافه نیست؛ چراکه بدون فلسفه، یک رشته علمی انسجام مفهومی خود را از دست خواهد داد و بدون انسجام و در یک فضای ابهام، تداوم یک رشته علمی دچار خدشه می‌شود. با این مقدمه، می‌توان برای سامان‌بخشی مقاله، سه پرسش زیر را مطرح کرد:

۱. فلسفه فرهنگ چیست؟

۲. فلسفه ارتباطات چیست؟

۳. فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» چیست؟

این پرسش‌ها، در بردارنده سه مفهوم بسیط‌اند، به این معنا که با تجزیه این عبارت‌ها، با سه

1. Muller

۲. هر چند مولر نخستین بار این اصطلاح را به‌کار برده اما به‌نظر می‌رسد به دلیل بسط تئوریک این تعبیر بتوان تونیس را بنیانگذار نامید.

مفهوم «فلسفه»، «فرهنگ» و «ارتباطات» روبه‌رو می‌شویم. برای توضیح عبارت‌های سه‌گانه، در پرسش‌های پیش گفته، نخست باید تأملی درباره مفهوم مشترک، یعنی «فلسفه» صورت بگیرد. پس از بررسی این مفهوم، می‌توانیم، با مشخص کردن موضع خویش نسبت به پرسش‌های اول و دوم، به پرسش سوم پاسخ دهیم. البته، بنا بر مباحثه استدلالی و تحدی نسبت به صحت گفتار نیست، بلکه هدف ارائه یک پاسخ منطقی به این پرسش‌های سه‌گانه است.

۱. فلسفه مضاف

روشن است که در این تحقیق، مفهوم مطلق «فلسفه»، به معنای مطالعه موجود بماهو موجود، مراد نیست بلکه «فلسفه» به مفاهیم دیگر اضافه شده است. فلسفه‌های مضاف، از شاخه‌های فلسفی نوپدید دوران معاصراند. به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی رشته‌ها و تمرکز بر موضوعات بسیار خرد، که لازمهٔ رویکرد تجربی به علم است، دانشمندان را از فهم کلی موضوعات کرده است. در حالی که موضوعات علم از وحدت وجودی برخورداراند. به عبارت دیگر، تفکیک رشته‌های علمی، حتی تفکیک بین رویکردهای نظری و مکاتب مختلف، در درون یک رشته، دانشمندان را از نگاه کلی و جامع‌نگرانه نسبت به موضوع محروم می‌سازد. در حالی که، لازمه شناخت، اشراف کلی به موضوع است. در چنین شرایطی، نیاز به نگاه کلی به نظریه‌های نوپدید در یک حوزهٔ علمی، از حیث روند پیدایش، مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و پیامدها و دیگر مؤلفه‌ها به شدت احساس می‌شد و فلسفه‌های مضاف، در پاسخ به چنین نیازی پدید آمدند.

«فلسفه‌های مضاف» را بر حسب مضاف‌الیه می‌توان به دو دسته، یعنی دانش درجه اول و دانش درجه دوم تقسیم کرد. در صورتی که مضاف‌الیه «فلسفه» یک حوزه منقح علمی باشد، فلسفه آن علم دانش درجه دوم است، اما اگر مضاف‌الیه «فلسفه» یک مفهوم حقیقی یا اعتباری باشد، فلسفه، دانش درجه اول به حساب می‌آید. بنابراین، فلسفه علوم، دانش فرانگراانه توصیفی-تحلیلی رشته‌های علمی و فلسفه حقایق، دانش درون‌نگرانه توصیفی-عقلانی پدیده‌های حقیقی و اعتباری است. فلسفه مضاف به پدیده‌ها و حقایق، از سنخ دانش درجه اول است که با نگرش فیلسوفانه به تحلیل عقلی موضوع، یعنی؛ واقعیت خارجی یا ذهنی می‌پردازد، اما فلسفه مضاف به «دانش» دانشی نظام‌مند است که به توصیف تاریخی و تحلیل عقلانی و فرانگراانه دانش مضاف‌الیه می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۸۵: ۷۱-۷۴).

به تعبیر برخی نویسندگان، فلسفه‌های مضاف، برحسب نوع مضاف‌الیه با نام‌گذاری دیگری، به دو گونه «مرکب» و «بسیط» تقسیم می‌شوند متعلق فلسفه‌های مضاف مرکب، علوم حقیقی یا اعتباری هستند، اما متعلق فلسفه‌های مضاف بسیط، امور حقیقی یا اعتباری‌اند (رشاد، ۱۳۸۵: ۵۴). بنابراین، فلسفه‌های مضاف به علم‌ها، همگی از نوع فلسفه‌های مضاف به معرفت‌اند. مراد از علم، مجموعه قضایای انباشته و سازواری است که در یک قلمرو گسترده، یک دستگاه معرفتی را پدید آورده‌اند. فلسفه‌های مضاف به مقولات معرفتی، «معرفت درجه دو» تلقی می‌شوند، اما فلسفه‌های مضاف به «غیر علم‌ها» و مقولات غیر معرفتی، «معرفت درجه یک» به‌شمار می‌آیند (رشاد، ۱۳۸۹: ۹).

در یک جمع‌بندی می‌توان، فلسفه مضاف، به‌عنوان «دانش درجه دو» را در بردارنده مسائل اساسی زیر دانست:

- شناسایی ماهیت دانش و چستی آن؛
- هندسه، قلمرو و ساختار دانش و بیان مهم‌ترین مسائل آن؛
- معناشناسی مفاهیم کلیدی دانش؛
- روش‌شناسی و کشف رویکردها و رهیافت‌های دانش؛
- مباحث معرفت‌شناختی دانش، مانند چگونگی توجیه و اثبات گزاره‌ها و بیان سرشت آنها؛
- پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیر علمی (روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) دانش و رفتار جمعی و تأثیرگذار عالمان؛
- غایت و کارکرد و پیامدهای فردی و اجتماعی دانش؛
- مطالعه تطبیقی گرایش‌های مختلف دانش؛
- نسبت و مناسبات دانش با علوم و رشته‌های علمی همگون و مرتبط (بیان نسبت و تأثیر و تأثر آنها بر یک‌دیگر)؛
- آسیب‌شناسی و کشف بایسته‌های دانش (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۷۸).

اما فلسفه مضاف به‌عنوان «دانش درجه یک» و به‌صورت بسیط، دارای شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی به ترتیب زیر است:

- روش تحقیق در فلسفه مضاف، عقلانی است، یعنی به تجزیه و تحلیل عقلانی گزاره‌ها می‌پردازد.

- یک نوع دانش فرانگر و داورمآبانه است و درباره دیدگاه‌ها و گزاره‌های موجود در یک موضوع، با یک چشم‌انداز کلی به داوری می‌نشیند (Lilanigan, 1918).
- مسائل آن، احکام کلی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ماهیت‌شناختی‌اند.
- هرچند دانش فلسفی «فلسفه مضاف درجه یک» از علوم مربوط به موضوع بهره می‌گیرد، اما نوع نگاه آن متفاوت است. البته تفاوت در نوع نگاه بدین معنا نیست که هیچ نقطه اشتراکی وجود نداشته باشد، برای مثال، برخی از مباحث فلسفه فرهنگ، با مباحث انسان‌شناسی فرهنگی و مردم‌شناسی، مشترک‌اند.
- فلسفه مضاف - برخلاف دیگر علوم - که افزون بر توصیف درصدد تجویز و توصیه‌گری‌اند، تنها ماهیت مفهوم را تجزیه و تحلیل می‌کند، هرچند پیامد این تحلیل، توصیه باشد. بنابراین، این علم می‌تواند برای علوم دیگر - خودنگر - موضع تراشی کند.
- غایت این علم، دستیابی به احکام کلی است (رشاد، ۱۳۸۹: ۱۰-۱۱).

به نظر می‌رسد، دو نوع فلسفه، به‌رغم تفاوت در سطح مطالعه، به‌لحاظ شیوه و قلمرو پژوهشی با هم شبیه‌اند، یعنی فلسفه مضاف - چه متعلق آن یک معرفت علمی باشد و چه یک مفهوم - به‌لحاظ سطح تحلیل کلان‌نگر است، یعنی تمام ابعاد و قضایا را در نظر می‌گیرد و به‌لحاظ روش، عقلی است، یعنی تحلیل‌ها مبتنی بر عقل‌اند و موضوع بحث احکام کلی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ماهیت‌شناختی و... است. این سطح از تحلیل را می‌توان در ادبیات علوم اجتماعی فرانظریه (meta theory) نامید.

۲. فلسفه فرهنگ

درباره تعریف مفهوم «فرهنگ»، اجماعی وجود ندارد. نگارنده، صاحب‌نظری را سراغ ندارد که مطلبی درباره فرهنگ نوشته باشد، اما به دشواری این مفهوم و تعداد پرشمار تعاریف ارائه شده، اشاره‌ای نکرده باشد. بنابراین، این ادعا که مفهوم «فرهنگ» در سده اخیر، پرکاربردترین و اختلاف‌برانگیزترین مفاهیم علوم اجتماعی بوده، گزافه نیست. اتفاقاً همین تنوع برداشت - به‌رغم اهتمام به درک آن - اهمیت فلسفه فرهنگ را که درصدد تجمیع دیدگاه‌ها با یک چشم‌انداز کلی و جامع‌نگرانه، است، دوچندان می‌کند. به تعبیر برخی از فرهنگ‌شناسان، «فراهم آوردن تعریفی واحد از فرهنگ نه تنها آسان نیست، بلکه به‌واقع، ناممکن است... با این همه، آشنایی با برخی تعاریف ارائه شده، خالی از فایده نیست» (پهلوان، ۱۳۸۸: ۶۸).

فرهنگ هر چه هست، فصل مقوم انسان است. به تعبیر مولمان، فرهنگ به طور کلی هر جایی که انسان باشد، هست و می توان انسان را «حیوان فرهنگی» نامید. شاید همین کثرت برداشت‌ها، برخی را بر آن داشته که به تعریف شرح الاسمی بسنده کرده و فهم آن را به عقل سلیم واگذار نمایند. از این منظر «فرهنگ» «مجموعه‌ای پیچیده‌ای از باورها، ارزش‌ها و مفاهیم مشترک است که گروهی را قادر می‌سازد تا درکی از زندگی‌شان داشته باشند و صحبت‌هایی برای چگونه زیستن برای آن گروه فراهم می‌آورد» (فی، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

کروبر و کلوکھون، در یک مطالعه فرانکر در باب فرهنگ، شمار بسیار زیادی از تعاریف ارائه شده «فرهنگ» را گردآوری کرده و توانستند شش درک اصلی را، به ترتیب زیر فهرست نمایند:

تعاریف توصیفی: در این تعاریف «فرهنگ» همچون یک کلیت جامع در نظر گرفته می‌شود که کل زندگی اجتماعی را می‌سازد و عرصه‌های تشکیل دهنده آن را دربر می‌گیرد. تعریف تیلور^۱ در ۱۸۷۱م، نقطه شروع تعاریف توصیفی است. به زعم وی، فرهنگ «کل پیچیده‌ای است که دانش، باور، هنر، قوانین، اخلاقیات، رسوم و هرگونه قابلیت‌ها و عادات دیگری را که انسان، به عنوان عضوی از جامعه فراگرفته است، در بر می‌گیرد».

تعاریف هنجاری: در این رویکرد، فرهنگ ارزش‌ها و هنجارهای یک قوم یا قبیله است، با این اختلاف که برخی فرهنگ را منحصر در ارزش‌ها دانسته و برخی هنجارها و الگوهای رفتاری را نیز بدان ضمیمه می‌کنند.

تعاریف تاریخی: این تعاریف، فرهنگ را میراثی می‌بینند که در طول زمان از طریق نسل‌ها انتقال یافته است. در این رویکرد «فرهنگ گردآوردن کل میراث اجتماعی و سازمان‌دهی آن به واسطه سرشت نژادی و حیات تاریخی یک گروه معین» تعریف می‌شود.

تعاریف روان‌شناختی: این تعاریف بر نقش فرهنگ به مثابه حلال مشکلات تأکید دارند. فرهنگ به مردم اجازه می‌دهد با یک‌دیگر مژاوده داشته باشند، آموزش ببینند، یا نیازهای مادی و عاطفی خود را برآورده سازند.

تعاریف ساختاری: در این رویکرد، فرهنگ امری تجربیدی به حساب می‌آید و با رفتار انضمامی متفاوت است. بنابراین، فرهنگ به «روابط سازمان یافته و جنبه‌های تفکیک‌پذیر» اشاره دارد.

1. Tylor

تعاریف ژنتیکی: در این رویکرد، فرهنگ را با توجه به اینکه چگونه هستی یافته یا چگونه به بودن خود ادامه داده است، تعریف می‌کنند. البته، این تعاریف چندان ربطی به زیست‌شناسی ندارند، بلکه فرهنگ را محصول کنش متقابل انسان‌ها یا محصول تحولات بیننسلی می‌دانند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۶).

درباره فرهنگ دو مکتب کلان قابل شناسایی است: مکتب نخست، نظریه فرهنگی، ریشه در مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی دارد. مفهوم فرهنگ در این نگاه، بر نسی بودن و بی‌طرفی در ارزش‌گذاری تکیه دارد و مباحث آن نه جوهره فرهنگ، بلکه درباره «فرهنگ‌ها» است.

مکتب دوم، مفهومی سلسله‌مراتبی از فرهنگ ارائه می‌دهد. در این مکتب - به تعبیر آرنولد - «فرهنگ» «جست‌وجوی کمال مطلق به یاری فراگیری بهترین اندیشیده‌ها و گفته‌ها در باب مطالبی است که بیشترین ارتباط را با ما دارند» (جانسون، ۱۳۸۸: ۱۲). در این نگاه همان‌گونه که بومن^۱ می‌گوید: «نباید برای فرهنگ علامت جمع (فرهنگ‌ها) به کار برد؛ زیرا انسان طبیعی آرمانی دارد و فرهنگ یعنی تلاش آگاه و سخت و طولانی در تحقق این آرمان برای هماهنگ کردن جریان واقعی زندگی با بالاترین امکان استعداد آدمی» (همان).

با توجه به تحولاتی که در تعریف فرهنگ رخ داده، می‌توان شاخصه‌های زیر را برای معنای امروزی فرهنگ برشمرد:

- «فرهنگ» به تقابل با چیزهای مادی، فناورانه و امور دارای ساختار اجتماعی، تمایل دارد. بنابراین، فرهنگ صرفاً «راه و رسم زندگی» نیست، بلکه مجردتر از آن است؛
- «فرهنگ» به منزله قلمرو امر معنوی و غیر مادی در نظر گرفته می‌شود و به‌عنوان عرصه سازمان‌یافته باورها، ارزش‌ها، نهادها، نشانه‌ها و گفتمان‌ها درک می‌شود؛
- «فرهنگ» بازتاب صرف قدرت‌های زیربنایی اقتصادی روابط تولیدی، نیازهای ساختاری اجتماعی نیست، بلکه استقلال دارد؛
- «فرهنگ» از نظر ارزشی خنثی و بی‌طرف است. مطالعه فرهنگ محدود به مطالعه هنر نیست، بلکه همه جنبه‌ها و سطوح زندگی را در بر می‌گیرد (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۷).

با در نظر داشتن اختلافات موجود در تعریف فرهنگ و منظرهای گونه‌گون در توجه به مقوله فرهنگ، «فلسفه فرهنگ» ضرورت وجودی می‌یابد؛ زیرا، تنها نگاه فلسفی و فراگیر می‌تواند حلقه وصل میان گزاره‌های متکثر و گاه متناقض باشد و ما را به فهم جامعی نسبت به فرهنگ

رهنمون سازد. بنابراین، می‌توان «فلسفه فرهنگ» را چنان که استاد علی اکبر رشاد معتقدند، «معرفت دستگاه‌وار برآمده از مطالعه فرانگِر عقلانی احکام کلی فرهنگ» یا «دانش عهده‌دار تبیین، تحلیل و تعلیل عقلانی احکام کلی فرهنگ» تعریف کرد (نک: رشاد، ۱۳۸۹: ۸).

به بیان دیگر «فلسفه فرهنگ» مجموعه کوشش‌های فلسفی برای توضیح پدیدار فرهنگ است و به تأمل در باب عناصر فرهنگ و قواعد، ساختار، مراتب و ارزش‌های آن می‌پردازد. هر چند این‌گونه کاربرد واژه فرهنگ (culture) مربوط به سده بیستم است، اما ریشه آن را باید در پیش سقراطیان جست‌وجو کرد که بین آنچه «از طبیعت» است و آنچه با جعل و ایجاد انسان پدید آمده تمایز قایل می‌شدند (مصلح، ۱۳۸۶: ۹).

نگاه کلان و عقلانی به مقوله فرهنگ خاستگاه آلمانی دارد و می‌توان فردیناند تونیس^۱ (۱۸۵۵م - ۱۹۳۶) را بنیانگذار «فلسفه فرهنگ»، به مفهوم جدید آن، دانست؛ چرا که او برای نخستین بار (در سال ۱۸۸۱) در رساله استادی خویش، با عنوان جامعه و اجتماع: نظریه فلسفه فرهنگ، این مفهوم را به کار برد (مصلح، ۱۳۸۶، به نقل از koner smann, 1998).

تونیس با یک منظر فرانگر، فرهنگ جوامع بشری را با معیار نوع روابط به دو گونه «اجتماع» و «جامعه» تقسیم کرده و برای هر کدام ویژگی‌هایی را بر می‌شمارد. واژه community/gesellschaft، که در فارسی به «اجتماع» ترجمه شده، به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که دارای پیوندهای قومی و پایدارند. در مقابل واژه society /gesellschaft که در فارسی به «جامعه» ترجمه شده، به گروهی از افراد اطلاق می‌شود که روابط میان آنهاست و نه چندان پایدار و مبتنی بر نیازمندی‌های متقابل است (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

چند نکته در تقسیم‌بندی تونیس، به عنوان پیشگام «فلسفه فرهنگ»، قابل توجه است: نخست این که تقسیم‌بندی وی کلان بوده و با یک نگاه جامع‌نگر، فرهنگ جوامع را به دو گونه بزرگ تقسیم می‌کند. دوم، این که تقسیم‌بندی و ذکر ویژگی‌ها هر چند بر شاخصار تحقیقات جامعه‌شناختی بار شده، اما عقلانی و تحلیلی است. وی در این راستا، همانند ماکس وبر، به الگوی آلمانی روی آورده و تفلسف (فلسفه‌ورزی) می‌کند. سوّم این که تقسیم‌بندی وی با معیار «ارتباطات» صورت گرفته است. به این معنا که وی نوع روابط را معیار تشخیص دو نوع جامعه قرار داده است که حاکی از پیوند ناگسستنی فرهنگ و ارتباطات است. بنابراین، آنجا که روابط اجتماعی متأثر از غریزه طبیعی انسان‌هاست از مفهوم «اجتماع» و

1. Ferdinand Tonnies

آنجا که روابط اجتماعی تحت هدایت اراده عقلانی است از مفهوم «جامعه» استفاده می‌کند. در نهایت این که «عقلانیت» در تقسیم‌بندی تونیس، جایگاه محوری دارد. وی پایه‌های روابط اجتماعی را بر دو نوع اراده، یعنی؛ اراده ارگانیک^۱ و اراده فکور، مبتنی می‌کند. اراده ارگانیک، از آن جهت که مستقیماً وابسته به ارگانسیم زیستی است، اراده طبیعی است، اما اراده فکور، تحت تأثیر تفکر و در نتیجه، مصنوعی است. غلبه هر کدام از دو نوع اراده - چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی - درجه «عقلانیت» را تعیین می‌کند (روشه، ۱۳۷۵: ۴۱).

ارنست کاسیرر آلمانی^۲ (۱۸۷۴-۱۹۴۵) در دهه پایانی عمرش، به سال ۱۹۴۱ میلادی، کتاب رساله‌ای در باب انسان: درآمدی بر فلسفه فرهنگ^۳ به زبان انگلیسی نگاشت که در سال ۱۳۶۹ شمسی و با نیم قرن تأخیر، به فارسی ترجمه شد. بی‌شک، تأمل در محتوای این کتاب به فهم دقیق مفهوم «فلسفه فرهنگ» کمک خواهد کرد.

کاسیرر، با اشاره به آشفتگی موجود در فهم انسان و از دست رفتن مرجع واحد برای علوم که آنها را در یک نقطه متمرکز نماید، ضرورت نگاه فلسفی به فرهنگ را اثبات می‌کند. بنابراین، «اهمیت بسیار این مسئله هنوز در شاخه‌های مختلف دانش و تحقیق احساس می‌شود که دیگر مرجع تقلیدی وجود ندارد که بتوان به آن متوسل شد. علمای الاهیات، دانشمندان، سیاست‌مداران و جامعه‌شناسان، عالمان عرصه‌های زیست‌شناسی و روان‌شناسی، مردم‌شناسان و انسان‌شناسان همگی مسئله انسان را از منظر خود نگاه می‌کنند. جمع آوردن و یکی کردن همه این رویکردها و تمامی این منظرهای گوناگون علمی ناممکن می‌نماید، و تازه در درون هر یک از این رشته‌ها هیچ اصل علمی‌ای پیدا نمی‌شود که مورد توافق همگان باشد... برای خروج از این دهلیز تاریک، اگر نتوانیم روزنه‌ای بیابیم علم یافتن واقعی به ویژگی‌های فرهنگ انسانی ممکن نخواهد بود» (کاسیرر، ۱۳۷۳: ۴۶-۴۷).

کاسیرر، وجه ممیزه انسان و حیوان را فرهنگ می‌داند، بنابراین می‌توان انسان را «حیوان فرهنگی» تعریف کرد، موجودات حیوانی، حتی پیشرفته‌ترین آنها همانند زنبور عسل یا میمون‌های انسان‌نما بی‌بهره از فرهنگ‌اند؛ زیرا آنها از روابط نمادین (سمبولیک) بی‌بهره‌اند. بنابراین، انسان در مرحله‌ای که قادر به برقراری روابط نمادین می‌شود از دیگر حیوانات

۱. شایان ذکر است که به کارگیری واژه «اراده» برای این گونه رفتارها چندان مناسب نیست، اما در ادبیات علوم اجتماعی رایج و جاافتاده است و شاید واژه غریزه مناسب‌تر باشد.

2. Ernest cassirer

3. *An Essay on man: an Introduction to a Philosophy of Human Culture*

متمایز می‌شود. می‌توان نتیجه گرفت که رکن اصلی فرهنگ «ارتباط» از نوع نمادین است.

بین «شبکه گیرنده» و «شبکه کننده»^۱ که ویژه تمام انواع حیوانی است، سامانه سومی وجود دارد که ویژه انسان است و می‌توان آن را «منظومه سمبولیک» خواند. این عنصر الحاقی جدید، ماهیت حیات انسان را تغییر می‌دهد. اگر انسان را با حیوانات مقایسه کنیم، می‌بینیم که انسان تنها در واقعیت وسیع‌تری زندگی نمی‌کند؛ بلکه در بعد جدیدی از واقعیت زیست می‌کند... واقعیت مادی به همان تناسبی که فعالیت سمبولیکی انسان پیشرفت می‌کند، عقب می‌نشیند. انسان دیگر به آسانی قادر به ایجاد رابطه با خود اشیاء و کائنات نیست، در نتیجه و به گونه‌ای پیوسته، با خود صحبت دارد و با خود رابطه برقرار می‌کند. دور و بر انسان را آنقدر صورت‌های زبانی و تصاویر هنری و سمبول‌های اسطوره‌ای و مراسم مذهبی احاطه کرده است که بدون مداخله این عناصر مصنوعی، نمی‌تواند چیزی را ببیند و بر مطلبی علم پیدا کند» (کاسیرر، ۱۳۷۳: ۵۱).

کاسیرر از رهگذر روابط سمبولیک به «خرد/عقل» رهنمون می‌شود، زبان به‌عنوان برقرارکننده روابط سمبولیک فراتر و عام‌تر از «عقل» است. زبان دارای دو بُعد عاطفی و عقلی است، دیگر حیوانات از زبان عاطفی بهره‌مند هستند و می‌توانند به نشانه‌ها واکنش نشان دهند، اما از زبان عقلی بی‌بهره‌اند و نمی‌توانند به «نمادها» واکنش نشان دهند؛ زیرا آنها قدرت نمادسازی ندارند. بنابراین، «اغلب خرد و زبان را یکی دانسته‌اند و یا زبان را خاستگاه و منبع عقل پنداشته‌اند. اما دریافتن اینکه چنین تعریفی واقعیت کلی زبان را کاملاً روشن نمی‌کند آسان است؛ زیرا چنین تعریفی جزء را به جای کل می‌نشانند» (همان: ۵۲). از همین جا، می‌توان نتیجه گرفت که فصل مقوم فرهنگ انسانی، روابط سمبولیک است. البته عقل در آن جایگاه والایی دارد، هر چند تمام واقعیت را بیان نمی‌کند، یعنی در روابط سمبولیک دو بُعد عاطفی و عقلانی وجود دارد و چیره‌شدن یکی بر دیگری، می‌تواند در نوع فرهنگ مؤثر باشد. به تعبیر کاسیرر، به کارگیری واژه «عقل» به‌عنوان کلمه‌ای مناسب که بتواند همه گونه‌های حیات فرهنگی غنی و گونه‌گون انسان را در بر گرفته و باز نماید، چندان درست نیست. صورت‌های

۱. حیوانات تنها به رُخدادهای بیرونی از باب شرطی‌شدن واکنش نشان می‌دهند و با تغییر شرایط سردرگم می‌شوند؛ زیرا در مرحله گیرندگی و همچنین واکنش/کنندگی، قادر به تحلیل و تعمیم نیستند.

حیات فرهنگی انسان، صورت‌های سمبولیک هستند و از این پس ما به جای این که انسان را «حیوان خردمند» بنامیم، به وی لقب «انسان سمبولیک» می‌دهیم» (همان).

با توجه به مطالب پیش گفته درباره «فلسفه فرهنگ»، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که:

- فلسفه فرهنگ، از فلسفه‌های مضاف درجه یک به حساب می‌آید که موضوع آن مفهوم اعتباری «فرهنگ» است؛
- فلسفه فرهنگ، به عنوان یک دانش فرانگر، عهده‌دار تبیین و تحلیل عقلانی احکام کلی فرهنگ، است؛
- فلسفه فرهنگ، به رغم تضاد ظاهری در مفهوم‌شناسی فرهنگ، به یک نوع وحدت درونی در باب فرهنگ معتقد است؛
- روش تحقیق در فلسفه فرهنگ، عقلانی و مسائلی آن، احکام کلی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش شناختی‌اند؛
- غایت فلسفه فرهنگ، دست‌یابی به احکام کلی فرهنگ و نیز ایجاد بستری نظری برای «مهندسی فرهنگ» و «مهندسی فرهنگی» است؛
- فلسفه فرهنگ، انسان را از حیث «فرهنگ» تعریف کرده و وجه ممیزه انسان با دیگر حیوانات را روابط سمبولیک می‌داند؛
- از منظر فلسفه فرهنگ، می‌توان انسان را «حیوان فرهنگی» تعریف کرد؛
- از منظر فلسفه فرهنگ، سه مؤلفه «فرهنگ»، «ارتباطات» و «عقل» ارتباط تنگاتنگ با هم دارند (نک: کاسیرر، ۱۳۷۳: ۵۲؛ رشاد، ۱۳۸۹).

۳. فلسفه ارتباطات

مفهوم ارتباطات به لحاظ تنوع معنایی، دست کمی از مفهوم فرهنگ ندارد. هیچ‌گونه توافقی بر سر مفهوم ارتباطات وجود ندارد. هر کدام از نظریه‌ها، از منظر ویژه‌ای به ارتباطات نظر افکنده و بر تنوع مفهومی و اختلاف معنایی آن افزوده‌اند. اتفاقاً همین عدم اجماع، برای «فلسفه ارتباطات» ضرورت فراهم می‌کند. بنابراین، نگاه فلسفی به مفهوم ارتباطات که «همگرایی اجتماعی این رویکردها را در بر می‌گیرد، فایده‌بخش خواهد بود» (Craig, 2009: 958). چنانکه گذشت، از مفهوم «ارتباطات» دو تلقی می‌توان داشت، اگر منظور از «ارتباطات» رشته علمی باشد، آنگاه «فلسفه ارتباطات» دانش درجه دو به‌شمار آمده و باید رشته ارتباطات

را به عنوان یک دانش، با نگاه فرانکر مورد تجزیه و تحلیل عقلی قرار دهد. در این جا چنین تلقی و رویکردی مطمح نظر نیست؛ زیرا موضوع اصلی مقاله، ترکیب دو مفهوم «فرهنگ» و «ارتباطات» و صورت‌بندی مفهوم «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» است. همچنان که در مورد «فلسفه فرهنگ» مفهوم «فرهنگ» به عنوان یک مفهوم اعتباری مضاف‌الیه به حساب می‌آید، در اینجا نیز، مفهوم اعتباری «ارتباطات» مورد نظر است.

فلسفه ارتباطات، به مفهوم فلسفه بسیط و دانش درجه یک، همانند دانش درجه دو، نگاه کلی به نظریه‌ها دارد، اما هدف آن کشف ماهیت «ارتباطات»، فراتر از زمینه‌هاست. پرسش از مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی یک نظریه، در واقع، به هدف کشف حقیقت ارتباط است و حداکثر این که، این نوع نگاه، یک فرا نظریه ارائه می‌کند، اما ادعای نگاه جامع به کلیه نظریه‌ها، فرایند پیدایش، اوج و افول آنها را ندارد (Chang, 2009: 752). بنابراین، پرداختن به بیان نظریه‌ها و رویکردها نه به هدف اشراف یافتن به آنها، بلکه به هدف تمرکز به مفهوم محوری «ارتباطات» و کشف معنای آن صورت می‌گیرد. همان‌گونه که با جمع‌بندی ارائه شده در باب فرهنگ، به مفهوم محوری دست یافته و مقصود از «فلسفه فرهنگ» را بیان کردیم، در ادامه نیز با بهره‌گیری از الگوی کریگ تلاش می‌شود، مقصود حاصل شود.

رابرت کریگ^۱، در مقاله معروف‌اش با عنوان «نظریه ارتباطات به عنوان یک حوزه»^۲ نشان می‌دهد که سنت‌های مختلف نظریه‌پردازی، نگاه‌های متفاوتی به مفهوم «ارتباطات» داشته‌اند. با الهام از او تلاش می‌کنیم مفهوم «ارتباطات» را در سنت‌های مختلف توضیح داده و با ارجاع به صاحب‌نظران هر کدام از حوزه‌ها، مفهوم محوری را دریافته و جهت دست‌یابی به هدف نهایی، نسبت این مفهوم را با مفهوم «فرهنگ» نشان دهیم. کریگ هفت سنت مهم بلاغی^۳، نشانه‌شناختی^۴، پدیدارشناختی^۵، سایبرنتیک^۶، اجتماعی-روان‌شناختی، اجتماعی-فرهنگی و انتقادی^۷ و منظر آنها را نسبت به «ارتباطات» نشان می‌دهد (Littlejohn, 2009: 959-963).

بلاغت: بلاغت از کهن‌ترین سنت‌های مطالعه ارتباطات است. در این سنت «ارتباطات»

1. Robert Craig

2. "Communication Theory as a Field"

3. rhetorical

4. semiotics

5. phenomenological

6. cybernetics

7. critical

عملی است که به مهمات و قضاوت مناسب در تصمیم‌گیری در مورد آنچه در موقعیت‌های چالش برانگیز گفته می‌شود، نیاز هست. برخی از افراد قابلیت‌های ارتباطی متفاوتی در قیاس با دیگران دارند. بنابراین، ارتباطات، هنر است؛ به این معنا که برخی در بهره‌گیری از واژه‌ها و به کارگیری متناسب آن مهارت بیشتری دارند. البته «ارتباط» بُعد علمی نیز دارد، یعنی با مهارت و تمرین می‌توان توانش ارتباطی را تقویت کرد.

نشانه‌شناسی: سنت نشانه‌شناسی، ارتباطات را به صورت یک فراگرد، بر اساس نظام نشانه‌ها (از جمله زبان و انواع رمزگان غیر کلامی) مفهوم‌سازی می‌کند. معنای ذهنی افراد از طریق نشانه‌ها منتقل می‌شود، جان لاک، چارلز ساندرز پیرس، فردیناند دو سوسور، بنیانگذاران مکاتب مختلف نشانه‌شناسی به‌شمار می‌آیند. پیرس میان انواع نشانه‌ها همانند شمایل^۱، نشانه^۲ و نماد^۳ تمایز و تفاوت می‌نهد. سوسور ساختار نظام‌یافتهٔ زبان را، به‌عنوان پدیده اجتماعی، تحلیل کرده است. در این سنت، نشانه، نماد، شمایل، معنا، مدلول رمز، زبان، رسانه، فهم واژه‌های فراگفتمانی به‌شمار می‌روند.

پدیدارشناسی: در سنت ارتباطات به صورت تجربه «خود» و «دیگری» در گفت‌وگو مفهوم‌سازی می‌شود. مسئله در اینجا فهم دیگری است. پدیدارشناسی به صحت و اصالت فهم خود و دیگری اهمیت می‌دهد. همانند نشانه‌شناسان، پدیدارشناسان نیز معتقدند که، تجربه آگاهی دیگری مستقیم نیست، بلکه شخص بر اساس تجربیات پیشین به فهم و تفسیر دیگری می‌پردازد. بنابراین، محدود است. چگونگی فهم دیگری و فرایند ذهنی فهم، میزان انتقال مفاهیم ذهنی، مهم است.

سیبرنتیک: سنت سیبرنتیک، بر پردازش اطلاعات تمرکز می‌کند، در واقع، رکن ارتباطات پردازش اطلاعات است، مغز انسان، رایانه‌ها، حتی جانوران، پردازش دارند. اختلال در شبکه ارتباطی از نقص پردازش سرچشمه می‌گیرد. برای نمونه، از دیدگاه سیبرنتیک «مسائل مربوط به ارتباطات خانوادگی، لزوماً مسائلی از نوع چه باید گفت (بلاغت)، معنای نشانه‌ها (نشانه‌شناسی)، یا عدم اصالت (پدیدارشناسی)، نیست! در مقابل، این مسائل الگوهایی ناخواسته از تعاملی هستند که تغییراتشان در مواردی جز با ایجاد شکاف در نظام خانوادگی می‌تواند دشوار باشد.

سنت روان‌شناسی اجتماعی: در این سنت، «ارتباطات» به صورت تعامل و نفوذ اجتماعی

1. icon
2. index
3. symbol

به تصویر کشیده می‌شوند. نظریه‌های روان‌شناختی-اجتماعی، همانند پویایی گروه (کورت لوین)، اقتناع (کارل هاولند)، و ناهماهنگی شناختی (لئونفستینگر) به دلیل ماهیت ارتباط گروهی، در زمره این رویکرد قرار می‌گیرند. فرد، تحت تأثیر گروه قرار گرفته و رفتارهای خود را با آن هماهنگ می‌کند، همین گرایش به هماهنگی، منشاء پیدایش فرهنگ و الگوهای رفتاری هماهنگ است.

سنت اجتماعی-فرهنگی: نظریه اجتماعی-فرهنگی، «ارتباطات» را به صورت فرایند تعاملی، تلقی می‌کند که ساختارهای اجتماعی مشترک را تولید و بازتولید می‌کند. چارلز هورتون کلی^۱، جورج هربرت مید^۲ و بلومر در این سنت قرار می‌گیرند. مسئله محوری این است که چگونه ساختارهای کلان، «ارتباطات» را تعیین می‌بخشند و از سوی دیگر چگونه تعامل اجتماعی روزانه، ساختارهای کلان را شکل می‌دهند. بنابراین، ایجاد هماهنگی، به عبارت دقیق‌تر، کشف هماهنگی میان سطح خرد و سطح کلان، از دغدغه‌های این سنت است.

در سنت اجتماعی-فرهنگی، «ارتباطات»، مقوم «فرهنگ»، «جامعه» و «انسان» اند. اگر مؤلفه «ارتباط» حذف شود، انسان فرهنگی و جامعه انسانی شکل نمی‌گیرد، به بیان کولی، «بدون ارتباط، ذهن قادر به تکامل واقعی طبیعت انسان نبود و انسان در یک وضعیت نابهنجار و غیر متعین باقی می‌ماند که نه انسان بود و نه حیوان کامل» (Cooly, 1909: 62).

زمانی می‌توان از جامعه انسانی سخن به میان آورد که کنش متقابل نمادین در میان آنها رواج داشته باشد.

کنش نمادین، مرحله والاتری از واکنش به شاکله (ژست) رفتاری یا زبان عاطفی است. «زبان، به عقیده مید، بیانگر نظم از نمادهاست که بر پایه ژست‌های کلامی تکامل یافته است. ژست‌های کلامی در مقایسه با دیگر ژست‌ها مزیت ویژه‌ای دارند، این ژست‌ها دارای معانی ارتباطی اند و سبب کنش یا واکنش معینی می‌شوند» (ایشل، ۱۳۹۱: ۱۳۱).

سنت انتقادی: آخرین سنت از نظریه‌های ارتباطی، نظریه انتقادی است که «ارتباطات» را به مثابه گفتمانی تعریف می‌کند که می‌توان پیش فرض‌های ضمنی آن را با تأمل، مورد پرسش قرار داد، مانند اینکه؛ آیا گوینده مراد واقعی را بیان می‌کند؟ آیا در گفتارش صادق است؟ آیا شیوه سخن گفتن مناسب است؟ ارتباطاتی که به این گونه پرسش‌ها فرصت طرح ایجاد نکند، ناقص است. در واقع، هابرماس، شخصیت شاخص این رویکرد، با پذیرش ایده اصلی

1. Charles H. Cooly
2. George H. Mead

مید، درباره فهم و پذیرش نگرش دیگران، معتقد است که سه مرحله در روند پذیرش از هم متمایز هستند:

۱. شرکت کنندگان در ارتباط، با واکنش یکسان در برابر ژست‌های مشابه، ساختار معنایی عینی را درونی و با این کار ژست‌ها را در توافق با یک‌دیگر تفسیر می‌کنند.
۲. شرکت کنندگان در ارتباط، نقش خود را به‌عنوان شرکت‌کننده در ارتباط، می‌فهمند و بدین ترتیب یاد می‌گیرند با خودشان روابط برگشتی داشته باشند و خودشان را به‌عنوان فرستنده و گیرنده عرصه‌های ارتباطی بفهمند.
۳. سومین مرحله، یعنی پذیرش نگرش دیگران، زمانی رخ می‌دهد که آنها ژست‌ها را با توافق تفسیر نکنند، در واقع، ژست‌ها برای آنها ماهیت مستقل داشته باشد» (همان).

زمانی که «نمادها» یا ژست‌ها برای کنشگر معنای مستقل داشته باشند، کنشگر از طریق ارتباط با خود و خودتأملی می‌تواند به نقد آنها پرداخته و به روابط مضمونی پی ببرد. بنابراین، نظریه انتقادی، صورت تکامل‌یافته سنت اجتماعی- فرهنگی است. از منظر این سنت، ساختارهای قدرت، در جامعه با نادیده گرفتن صدای گروه‌های کم‌قدرت تر مانع برقراری ارتباط اصیل می‌شوند. بنابراین، بر اساس مفهوم پردازی هابرماس، دو گونه ارتباط قابل تصور است: «ارتباط تحریف‌شده نظام یافته» و مفهوم متضاد آن «موقعیت آرمانی گفتار»، که وضعیت مطلوب و شرایطی را توصیف می‌کند که در آن تأمل‌گفتمانی امکان‌پذیر است (ریترز، ۱۳۸۳: ۲۱۲؛ پیوزی، ۱۳۷۹: ۳۲؛ Habermas, 1996: 166).

هرچند آینده نظریه ارتباطات، چندان قابل پیش‌بینی نیست، اما همواره نظریه‌ها تکثیر و در هم ادغام می‌شوند، نظریه‌های نوپدید، همانند؛ نظریه‌های ساختارگرا که نشانه‌شناسی، پدیدارشناسی و بلاغت را در هم ترکیب می‌کنند، عمدتاً ترکیبی هستند. تکثیر نظریه‌ها و تمایل به ترکیب، نشانه اهمیت یافتن رویکرد فلسفی به ارتباطات، جهت کشف معنای مرکزی و فراروی از سردرگمی است. به تعبیر کریگ:

سنت‌های فکری از یک‌دیگر جداشدنی نیستند. سنت‌ها، به مرور زمان بر هم تأثیر می‌گذارند و چه بسا بر اساس شیوه‌های جدید با هم ترکیب شوند. تفکر کنونی در ارتباطات، سنت‌های متفاوت را در یک فرایند خلاقانه در می‌آمیزد که این امر به نوآوری در این حوزه کمک می‌نماید (2009: 958)

(Craig,

جیمز کری^۱ به عنوان یکی از مشهورترین نظریه پردازان فلسفه ارتباطات، در کتابی با نام ارتباطات به مثابه فرهنگ^۲ با الهام از کاسیرر، ارتباطات را پایه فرهنگ تلقی کرده و معتقد است که ارتباط، فرایندی است که به موجب آن واقعیت به وجود می آید، حفظ می شود، اصلاح می شود و تغییر شکل می دهد. در حقیقت، ارتباط است که به واقعیت، حیات می بخشد و آن را به وجود می آورد (Carey, 2009: 19). به اعتقاد کری، دو رویکرد و منظر کلی در باب ارتباطات وجود دارد: اولی دیدگاه انتقالی یا مخابره ای است؛ در این رویکرد ارتباط عبارت است از «ترغیب، تغییر نگرش، تعدیل رفتار، جامعه پذیری از طریق انتقال دانسته ها، تاثیرها یا شرطی سازی که با آرزوی سده نوزدهمی مبنی بر به کار بردن ارتباط و انتقال برای گسترش نفوذ و سلطه و قدرت بر پهنه های دورتر و افراد بیشتر، مرتبط است». دیدگاه دوم که کری در صدد بسط آن است، دیدگاه آیینی^۳ است؛ در این دیدگاه ارتباطات «فرایندی است که به موجب آن فرهنگی مشترک به وجود می آید، تعدیل می شود و تغییر شکل می دهد» (ibid.: 33).

در جمع بندی مفهوم «فلسفه ارتباطات» می توان به نکات زیر اشاره کرد؛

- هر کدام از نظریه ها، همانند بلاغت، نشانه شناسی، سبیرنتیک به بُعدی از ارتباط پرداخته اند، اما ارتباطات انسانی چند بُعدی اند و برای فهم آن باید به همه سنت ها اِشراف داشت؛
- اِشراف کلی به نظریه ها، برای درک مفهوم «ارتباطات»، پژوهشگر را به رویکرد فلسفی سوق می دهد و فلسفه «ارتباطات» را ضرورت می بخشد؛
- همه نظریه های ارتباطی، به گونه ای با مقوله فرهنگ، ارتباط دارند. این ربط در نظریه های اجتماعی- فرهنگی و فراتر از آن در نظریه های انتقادی، بیشتر به چشم می آید؛
- عطف توجه به مقوله ارتباطات در نظریه های فرهنگی و بالعکس، عنایت به مقوله فرهنگ در نظریه های ارتباطی ما را به مفهوم «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» رهنمون می سازد.

۴. فلسفه فرهنگ و ارتباطات

سخن از فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» به عنوان فلسفه مرکب و دانش درجه دوم، چندان مشکل نیست، چه اینکه رشته ای با همین نام در دانشگاه باقرالعلوم (ع) و دانشگاه امام صادق (ع)،

1. James W Carey

2. *Communication as Culture*

3. ritual

تأسیس شده و جست‌وجوی فلسفه برای آن منطقی است، اما سخن گفتن از فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» به‌عنوان فلسفه بسیط و دانش درجه یک، بر ارتباط تنگاتنگ و منطقی میان دو مفهوم «فرهنگ» و «ارتباطات» متوقف است. بدون ربط منطقی این بحث بی‌پایه و اساس خواهد بود. مفهوم «ربط» بسیار پیچیده و مهم است، اما به زبان بسیار ساده شده، همان «است» در نسبت دادن میان اشیاء در یک گزاره است (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱). با این بیان، شاید بتوان اندیشمند آلمانی هومبولت^۱ (۱۷۶۹-۱۸۳۵م) را از زمره نخستین‌ها برشمرد که بین «زبان» به‌عنوان مهم‌ترین ابزار ارتباطی و «فرهنگ» ارتباط برقرار کرده است. او معتقد است که: «گفتار و سخن هر ملتی روح آن ملت است و روح هر ملت گفتار و سخن آن است. هر زبانی حاصل گذشته خویش است» (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۴۳). به هر حال، نظریه‌های موجود در دانش ارتباطات، جهت ربط «فرهنگ» و «ارتباطات» از سه الگوی مختلف پیروی کرده‌اند که عبارتند از:

الف) ادغام فرهنگ و ارتباطات در نظریه واحد

در این رویکرد، همانند نظریه سازه‌گرایی، مدیریت هماهنگی معنا، ارتباطات فرهنگی، فرهنگ در چارچوب نظریه به ارتباطات پیوند می‌خورد. برای نمونه، آپلیکیت و سایفر (۱۹۸۸) و فرهنگ را در نظریه سازه‌گرا وارد ساخته‌اند، به باور آنها، فرهنگ، منطق ارتباطات را تعیین می‌کند، نظریه‌های ارتباطات فرهنگی چگونگی قرار دادن رویدادها در بافت‌های وسیع‌تر معنا و تفسیر را توضیح می‌دهند. به اعتقاد آنها، رفتار پیچیده پیام‌رسانی، زمینه‌ساز ارتباطات «فردمحور» است و ارتباطات هدفمند متأثر از تعریف موقعیت در چارچوب فرهنگ‌اند. بنابراین، «ارتباطات و فرهنگ» درهم تنیده‌اند. نظریه سازه‌گرا بر چندین فرض مبتنی است.

- نظریه باید تفسیری باشد، پس شرح و توضیح تعاملات روزمره ضروری است؛
- تمرکز مطالعه باید بر رابطه فرهنگ و ارتباطات باشد؛
- نظریه صرفاً نمی‌تواند توصیفی باشد، بنابراین، ضمن بیان مفروضات و توصیف رُخداده‌ها، باید داوری ارزشی صورت گیرد؛
- نظریه با آموزش پیوند تنگاتنگ دارد، بنابراین، آموزش مبتنی بر نظریه، لازم و ضروری است؛

1. Wilhelm von Humbolt

• آموزش ارتباطات بین فرهنگی «باید بر ایجاد روش‌های استراتژیک انعطاف‌پذیر و جامع برای تحقق اهداف» متمرکز شود (Gudykunst, 2005: 6).

ب) تفاوت «ارتباطات» در درون فرهنگ‌های مختلف

گونه‌ای از نظریه‌ها به تفاوت نوع ارتباطات در درون فرهنگ‌های مختلف پرداخته‌اند، هافستد^۱، الگویی برای مقایسه طراحی کرده و ابعادی را برای تفاوت‌ها بیان کرده است؛ همانند، فردگرایی - جمع‌گرایی، پربافت - کم‌بافت، پرهیز از عدم قطعیت (کم - زیاد)، فاصله قدرت (کم - زیاد) و مردانگی - زنانگی. این ابعاد در همه فرهنگ‌ها وجود دارند. این الگوی دوگرا، ضمن مقایسه فرهنگ‌های مختلف به لحاظ نوع ارتباطات، ارتباط تنگاتنگ «فرهنگ» و «ارتباطات» را نمایان می‌سازد.

۱. در فرهنگ‌های فردگرا، بر اهداف فرد بیش از اهداف جمع تأکید می‌شود. در فرهنگ‌های فردگرا فرد در روابط اجتماعی، تنها خود و خانواده‌اش را لحاظ می‌کند، اما در فرهنگ‌های جمع‌گرا، گروه و قبیله از اهمیت برخوردارند. فردگرایی یا جمع‌گرایی فرهنگی بر ارتباطات در یک فرهنگ تأثیر می‌گذارد؛ برای نمونه، در ایالات متحده هنجارها و قواعد فردگرایانه حاکم‌اند، در حالی که در فرهنگ‌های آسیایی هنجارهای جمع‌گرایانه رواج دارند.

۲. ارتباطات، در فرهنگ‌های عمقی و دارای پیشینه دیرینه، پربافت و در فرهنگ‌های سطحی، کم‌بافت‌اند. ارتباطات کم‌بافت هنگامی برقرار می‌شوند که توده اطلاعات در رمزگان صریح قرار دارد، اما در فرهنگ‌های پر رمز و راز، اطلاعات بسیار اندکی در بخش رمزگذاری شده، صریح و منتشر شده پیام، وجود دارد و بخش بزرگ اطلاعات در بافت فیزیکی یا فرهنگی پنهان است. شنونده با آشنایی کامل با فرهنگ می‌تواند آنها را تفسیر نماید. ارتباطات کم‌بافت به آسانی قابل ترجمه‌اند، اما ارتباطات پر بافت به سختی ترجمه می‌شوند.

۳. فرهنگ‌هایی که به شدت از عدم قطعیت پرهیز می‌کنند، دارای هنجارهای صریح و قواعد روشن برای رفتار در همه موقعیت‌ها هستند، در این فرهنگ‌ها تمایل شدید به هم‌نوايي وجود دارد و رفتار نابهنجار قابل پذیرش نیست. در این فرهنگ‌ها «تساهل و تسامح» در رفتار کمتر است. در مقابل، در فرهنگ‌هایی که پرهیز از عدم قطعیت کمتر بوده و جهان را خاکستری می‌بینند، تساهل در رفتار بیشتر است و به آزادی عمل فرصت بیشتری داده

می شود.

۴. در برخی فرهنگ‌ها «فاصله قدرت» پذیرفته‌تر از فرهنگ‌های دیگر است، فاصله قدرت «میزانی است که اعضای ضعیف‌تر می‌پذیرند که قدرت به صورت نابرابر توزیع شده است». در فرهنگ‌های با فاصله قدرت زیاد، قدرت قهری مورد پذیرش است و فرادستان بر این تصورند که زیر دستان با آنها متفاوتند. در فرهنگ‌های با فاصله قدرت کم، افراد بر این باورند که قدرت تنها باید در صورتی اعمال شود که مشروع باشد، جهت‌گیری‌های مساوات طلبانه در این فرهنگ‌ها بیشتر است. در فرهنگ‌های گونه اول، افراد دارای شخصیت قدرت‌نگر هستند.

۵. مردانگی به جوامعی تعلق دارد که در آنها نقش‌های جنسیتی- اجتماعی به روشنی از یک‌دیگر متمایز هستند. زنانگی به جوامعی تعلق دارد که در آنها نقش‌های جنسیتی- اجتماعی همپوشی دارند. اعضای فرهنگ‌هایی که مردانگی در آنها جایگاه والاتری دارد برای نمایش قدرت، بلندپروازی، مقاومت و جسارت ارزش قائل می‌شوند، اعضای فرهنگ‌هایی که زنانگی در آنها غالب است، برای کیفیت زندگی، خدمت‌رسانی، توجه به دیگران و امور تربیتی ارزش قائل می‌شوند.

در همه نظریه‌هایی که به تفاوت ارتباطات، در درون فرهنگ‌های مختلف می‌پردازند، «فرهنگ» بستری برای ارتباطات به‌شمار می‌آید. در واقع، در این الگو فرهنگ‌های مختلف، با محوریت متغیر «ارتباطات» مقایسه قرار می‌شوند (Hofstede, 2005: 8).

ج) تبیین و توصیف ارتباطات میان فرهنگی

حوزه مطالعات «میان فرهنگی»^۱، که بیشترین فراوانی را به خود اختصاص می‌دهد، شامل سطوح بین فردی، بین گروهی، بین قومی و بین نسلی، و تعامل افراد متعلق به دو فرهنگ متفاوت، است. نظریه‌های بسیاری ذیل این عنوان می‌گنجند. نظریه‌هایی بر «هم‌سازی و انطباق»، نظریه‌هایی بر «مدیریت هویت» نظریه‌هایی بر «شبکه‌های ارتباطی»، و نظریه‌هایی بر «سازگاری با محیط‌های فرهنگی» و... تمرکز دارند. صرف‌نظر از نقطه تمرکز این نظریه‌ها، همه آنها بر دسته‌ای از فرضیه‌های فراترینی مبتنی هستند که در تعاملات بین فرهنگی مؤثراند. الگوی سوم، یعنی نظریه‌پردازی درباره ارتباطات میان فرهنگی، به دلیل تحول زیرساخت‌های ارتباطی در چند دهه اخیر، اهمیت بسزایی یافته و به لحاظ کمی و کیفی رشد

فراوانی را تجربه کرده است. پیدایش اینترنت و به تبع آن طرح مفاهیم «جهانی سازی»^۱ یا «جهانی شدن»^۲ در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و در نهایت «فرهنگی»، زمینه را برای تنوع و تکثر نظریه پردازی در عرصه «میان فرهنگی» فراهم ساخت. همچنان که پیشتر گفته شد، تکثر نظریه تنوع و تفرق را به همراه دارد، که نیاز به جمع بندی و نگاه جامع نگر را ضروری می سازد، از همین روی، همزمان با رشد فزاینده نظریه پردازی در حوزه ارتباطات بین فرهنگی، در دو دهه اخیر، «فلسفه میان فرهنگی» نیز مطرح شد. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که ادبیات «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» را باید در فلسفه میان فرهنگی جست و جو کرد (see Kimmerle, 2002). فلسفه میان فرهنگی، یک رویکرد فلسفی است که درصدد است تا برای جهان متفرق و فرهنگ های متکثر و در حال تعامل، الگو ارائه دهد، فلسفه میان فرهنگی فراتر از نظریه های تطبیقی بوده و درصدد است تا در تمام رشته ها و مباحث فلسفی راه یابد. به تعبیر ادهرمال «میان فرهنگی» بودن یک نوع موضع و دریافت فلسفی است که همه فرهنگ ها و فلسفه ها را همانند سایه ای همراهی می کند و مانع می شود تا آنها خودشان را در جایگاهی مطلق قرار دهند (ادهرمال، ۱۳۸۵: ۵۷).

فلسفه میان فرهنگی، بر چند نوع گزاره اساسی مبتنی است. با اشاره به برخی شاخصه ها، می توان این رویکرد فلسفی را، جهت ایجاد زمینه برای فهم «فلسفه فرهنگ و ارتباطات»، توضیح داد.

۱. فلسفه میان فرهنگی از «فرهنگ مداری» پرهیز می کند. به تعبیر کیمرله^۳، «طرف گفت و گوی من چیزی برای گفتن به من دارد که من به جهت بهره مند بودنم از یک عقل کلی بشری، خودم نتوانسته ام، آن را برای خودم بازگو کنم (Kimmerle, 2002: 3).

۲. گفت و گو، از اصول اساسی فلسفه میان فرهنگی است. گفت و گو در چارچوب نگاه میان فرهنگی، یک شیوه عمومی نگاه به جهان و طرز بودن است. بنابراین، گفت و گو صرفاً یک مقوله، روش و شیوه نیست، بلکه چگونگی «بودن» است، «شیوه نگاه به جهان، شیوه خاص ارتباطی با جهان طبیعی و اجتماعی انسان است» (قاسم پور، ۱۳۸۴: ۳).

۳. فلسفه میان فرهنگی، صرفاً بازگوکننده وضعیت جهان کنونی نیست، بلکه نسخه ای است برای جهان متکثر و مترابط امروزی که اقتضای چنین فلسفه ای را دارد. بنابراین، باید

1. globalism
2. globalization
3. Kimmerle

میان مفهوم «میان‌فرهنگیت» و «چندفرهنگیت» تفاوت قائل شد. «چندفرهنگیت» توصیف واقعیت زندگی جهان امروزی انسان‌هاست، انسان‌ها در بعد جهانی، به دلیل برداشته شدن مرزهای سنتی در فرهنگ‌های ناهمگون و در تعامل با هم‌دیگر، زندگی می‌کنند، در حالی که «میان‌فرهنگیت» فلسفه‌ای برای چنین جهان متکثر است که نویدبخش جهان صلح‌آمیز با تکیه بر سنت‌های فلسفی-فرهنگی متنوع در دورترین نقاط عالم است (همان: ۶).

۴. در فلسفه میان‌فرهنگی، «دیگری» مفهوم عمیق‌تری دارد. هیچ فرد یا گروهی نسبت به دیگری برتری ندارد. بنابراین ارتباط گفت‌وگویی، حتماً یک ارتباط افقی و متوازن است، حقایق با گفت‌وگوی متوازن به دست می‌آیند و از ویژگی سیالیت برخوردار است. به لحاظ شناخت‌شناسی، هیچ موضعی نمی‌تواند نهایت پیدا کرده، متصلب شود. «دیگری» پدیده‌ای نیست که تنها با معیارهای خودی بتواند مقایسه بشود و بر این معیارها فرو کاسته شود. دیگری به همان اندازه خودی «حق» دارد.

۵. رواداری و تساهل فرهنگی، از مفاهیم اساسی فلسفه میان‌فرهنگی است. البته، تساهل به مفهوم سطحی تحمل دیگری نیست، پس باید میان «تساهل به عنوان تحمل کردن و تساهل به معنای به رسمیت شناختن دیگری تفاوت قائل شد». در فلسفه میان‌فرهنگی پذیرش دیگری و احساس نیاز به وی و آمادگی برای گفت‌وگو و در سطحی عمیق‌تر و «میان‌فرهنگی اندیشیدن» به عنوان اصل اساسی، تلقی می‌شود که تنها بدان شیوه می‌توان به اندیشه‌های کامل‌تر نزدیک شد (مصلح، ۱۳۹۰: ۲۲).

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، فلسفه میان‌فرهنگی، از میان فرضیه‌های فرانظری، الگوی ذهن‌گرا را برجسته کرده و بر این اساس، ضمن تجمیع نظریه‌ها، الگویی جهانی برای ارتباطات میان فرهنگ‌های متفاوت ارائه می‌کند، در این الگو «ارتباطات» مبنای فرهنگ‌اند، یعنی عقلانیت و فرهنگ ذاتاً ارتباطی بوده و باید «ارتباطی» تلقی شوند.^۱ تلقی غیر ارتباطی از فرهنگ به دگماتیسم و خشونت می‌انجامد. نسبت فرهنگ و ارتباطات، در باب فلسفه

۱. شایان ذکر است که این رویکرد با دیدگاه اسلامی سازگار نیست. علامه طباطبایی در نظریه «اعتبارات»، طرح نوینی برای فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» ارائه نموده‌اند و به تعبیر مصلح، «در بین متأخران، علامه طباطبایی با طرح ادراکات اعتباری، بانی جدید برای پژوهش فلسفی درباره فرهنگ گشود، به نظر می‌رسد که خواسته با قرار گرفتن در منطقه الفراغی که فراتر از فرهنگ‌هاست. زمینه تعریف و توصیفی دقیق و کارا از مقولاتی چون اخلاق و فرهنگ را فراهم سازد» (مصلح، ۱۳۹۱: اینترنت) علامه با تقسیم ادراک به دو بخش «حقیقی» و «اعتباری» یک واقع‌گراست و «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» او از این جهت، با فلسفه میان‌فرهنگی متمایز می‌شود. نگارنده توفیق تکمیل دیدگاه اسلامی فلسفه فرهنگ و ارتباطات، با این چارچوب را در شماره دیگر از خداوند متعال مسئلت می‌نماید.

فرهنگ و ارتباطات در دو عبارت متقارن قابل تلخیص است. «فرهنگ، ارتباطی است» و «ارتباطات، فرهنگی است». توضیح این دو عبارت، با عنایت به مطالب پیشین، مراد از «فلسفه فرهنگ و ارتباطات» را به عنوان دانش درجه یک روشن می کند.

فرهنگ به لحاظ خاستگاه شکل گیری و تداوم به ارتباطات وابسته است. همان گونه که کاسیرر به عنوان فیلسوف فرهنگ، خاطر نشان می کند، فرهنگ با کنش سمبولیک شکل گرفته است، یعنی وجه تمایز انسان به عنوان موجود فرهنگی، توانش بهره گیری از ارتباطات نمادین است. از منظر نظریه های کنش متقابل نمادین نیز - همچنان که مید خاطر نشان می کند - بدون ارتباط، انسان به درجه انسان بودن نائل نمی شد. پس از منظر تکاملی، نوع انسان در مرحله ای به مرتبه و مرحله انسانیتم قدم گذارد که توانست «ارتباطات نمادین» برقرار کند. البته، چنین توانشی از دیگر موجودات و حتی میمون های انسان نما نیز بر نمی آید. فرهنگ به لحاظ تداوم نیز ارتباطی است، یعنی فرهنگ با ارتباط میان فرهنگی از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. فرهنگ پدیده ای پویا و قابل انتقال است. تداوم فرهنگ، از طریق ارتباط صورت می گیرد و ارتباطات نیز از منظرهای مختلف، فرهنگی اند.

جمع بندی و نتیجه گیری

فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» که به یک مفهوم اعتباری اضافه شده است، دانش درجه یک به حساب می آید و به عبارت دیگر، فلسفه مضاف مرکب نیست، بلکه بسیط است. فلسفه «فرهنگ و ارتباطات»، میان دو مفهوم «فرهنگ» و «ارتباطات» ربط تنگاتنگ و منطقی قائل است. فصل مقوم انسان، فرهنگ است. با این همه، پس از شکل گیری فرهنگ، نوع ارتباطات در فرهنگ های مختلف متفاوت است و بدین ترتیب این دو مفهوم درهم تنیده هستند.

در ادبیات علوم اجتماعی، عموماً مباحث فلسفی فرهنگ، با معیار «ارتباطات» صورت گرفته و در نظریه های «ارتباطات»، مفهوم «فرهنگ» از مقسم های اصلی است. بنابراین، می توان بر اساس ادبیات موجود، از فلسفه «فرهنگ و ارتباطات» سخن گفت.

منظور از فلسفه «فرهنگ و ارتباطات»، تأمل فلسفی، فرانکر و عقلانی درباره مفهوم مرکب «فرهنگ و ارتباطات» است.

کتابنامه

۱. ادهرمال، رام (۱۳۸۵)، «طرح یک فلسفه میان فرهنگی»، ترجمه: پریش کوششی، تهران: مجله خردنامه همشهری، ص ۱۰
۲. اسمیت، فیلیپ (۱۳۸۷)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه: حسن پریان، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ دوم.
۳. ایشل، دینر شوتس (۱۳۹۱)، مبانی جامعه‌شناسی ارتباطات، ترجمه: کرامت الله راسخ، تهران: نشر نی.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، «مطالعه معنا در سنت اسلامی»، نامه پژوهش فرهنگی، سال نهم، ش ۱۳، ص ۱۲۱-۱۵۵.
۵. پورحسن، قاسم (۱۳۹۱)، روزنامه ایران، ش ۵۱۰۲، مورخه ۱۳۹۱/۳/۲۵، ص ۱۵.
۶. _____ (۱۳۹۱)، روزنامه ایران، ش ۵۲۵۳، مورخه ۱۳۹۱/۹/۲۸، ص ۱۵.
۷. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸)، فرهنگ و تمدن، تهران: نشر نی.
۸. پیوزی، مایکل (۱۳۷۹)، یورگن هابرماس، ترجمه: احمد تدین، تهران: نشر هرمس.
۹. جانسون، لزی (۱۳۸۸)، منتقدان فرهنگ؛ ترجمه: ضیا موحد، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۵)، فلسفه‌های مضاف، تهران: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۱)، معنای ربط؛ به گزارش سید حسین امامی (سایت پژوهه: www.pajoohe.com).
۱۲. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹ و ۱۳۹۰)، «درباره فلسفه فرهنگ»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، ش ۱۲ و ۱۳، ص ۷-۱۶.
۱۳. روشه، گی (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، ترجمه: هما زنجانی زاده، تهران: سمت.
۱۴. ریتزر، جورج (۱۳۸۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هشتم.
۱۵. فکوهی، ناصر (۱۳۸۶)، انسان‌شناسی شهری، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
۱۶. فلسفه میان فرهنگی، <http://www.interculturalstudies.ir/fa/?p=35>
۱۷. فی، برایان (۱۳۸۱)، فلسفه امروزی علوم اجتماعی با نگرش چند فرهنگی، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۸. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۹)، تعامل دین، فرهنگ و ارتباطات، تهران: امیرکبیر.
۱۹. فیسک، جان (۱۳۸۶)، درآمدی بر مطالعات ارتباطی، ترجمه: مهدی غبرایی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

۲۰. قاسم پور، مرتضی (۱۳۸۴)، «فلسفه میان فرهنگی»، هفته‌نامه خردنامه همشهری، ش ۷۸.
۲۱. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۳)، رساله‌ای در باب انسان: درآمدی بر فلسفه فرهنگ، ترجمه: بزرگ نادرزاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. کری، جیمز (۱۳۷۶)، ارتباطات و فرهنگ، ترجمه: مریم داداشی، تهران: سبز آسیا.
۲۳. کیمرله، هاینس (۲۰۰۲)، فلسفه میان فرهنگی (<http://www.aftabir.com>)
۲۴. _____ (۲۰۰۲)، گزارش کتاب فلسفه میان فرهنگی (آلمانی) *Interkulturelle Philosophie* آلمان، هامبورگ.
۲۵. گادیکانست، ویلیام، و دیگران (۱۳۸۵)، نظریه‌پردازی درباره ارتباطات میان فرهنگی، ترجمه: پیروز ایزدی، فصلنامه رسانه، ش ۶۷، ص ۴۹ - ۹۸.
۲۶. لیندف، تامس و تیلور، برایان (۱۳۸۸)، روش‌های تحقیق در علوم ارتباطات، ترجمه: عبدالله گیویان، تهران: همشهری.
۲۷. مصلح، علی اصغر (۱۳۸۶)، «مفهوم و اهمیت فلسفه فرهنگ»، نشریه فلسفه، کلام و عرفان، سال ۳۵، ش ۲، ص ۵ - ۱۶.
۲۸. _____ (۱۳۹۰)، «خاستگاه بینش و فلسفه میان‌فرهنگی و گفت‌وگوی بین فرهنگی»، نشریه فرهنگ و هنر، آبان، ش ۲، ص ۱۷ - ۲۷.
۲۹. _____ (۱۳۹۱)، علامه طباطبایی آغازگر پژوهش فلسفی در فرهنگ: (www.mehrnews.com)
۳۰. یوسفی، مهدی (۱۳۸۹)، «منبع‌شناسی فلسفه ارتباطات»، فصلنامه نامه فرهنگ و ارتباطات، سال اول، پاییز و زمستان، ش ۱، ص ۱۶۱ - ۱۷۵.

31. Carey, w. James (2009), *Communication as culture*, New York and London, Routledge.
32. Chang, G. Briankle, 2009, «Philosophy of Communication», *In Encyclopedia of Communication Theory*, London, Sage.
33. Cooley, Charles Horton, (1909), *Social Organization*, New York.
34. Craig, R. T. & Muller, H. L. (2007), *theorizing communication: Redings across traditions*. Bvrerly Hills, CA: sage.
35. Davydov, IU. N. (1970), *The Great Soviet Encyclopedia*, 3rd Edition, The Gale Group, Inc. All rights reserved.
36. [http://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Philosophy of Culture](http://encyclopedia2.thefreedictionary.com/Philosophy%20of%20Culture)
37. Gudykunst ,William (2005), *Theorizing About Intercultural Habermas*, jurgen. 1966, Between facts and norms.
38. Fisk John (1990), *Introdaction to Communication studies*, London, Routledge,
39. Lilanigan , Richard (1918), «Conernporary philosophy of communication», *Quarterly Journal of Speech*, 335 - 347.
40. Littlejohn, W. Stephen & Foss, A. Foss (2009), *Encyclopedia of Communication Theory*, London, Sage. Communication, London, Sage.

بررسی تاریخی چگونگی تطور معنایی مفهوم «ملت» از فهم دینی به درک تجددی در آستانه نهضت مشروطه

حسین کچویان*

قاسم زائری**

چکیده

این مقاله به بررسی چگونگی تحول معنایی مفهوم «ملت» در آغاز آشنایی ایرانیان با منظومه فکری تجدد می‌پردازد. «ملت» در متون و ادبیات سنتی به معنای «دین» و مذهب است، اما در آغاز آشنایی ایرانیان با تجدد، جایگزین مفهوم «nation» به معنای اصالت اراده افراد خودآگاه دارای حق شد که اساساً مفهومی غیردینی و حتی ضددینی است. مقاله نشان می‌دهد که سه عامل اصلی زمینه‌ساز این جایگزینی بوده‌اند: نخست رخداد‌های سیاسی و اجتماعی شتابان میانه دوره قاجار که سبب شد «ملت» افزون بر دین، بر علمای دینی و پیروان دین نیز اطلاق شود و در نتیجه پیوند خوردن با دینداران به جای دین، یک گام به مفهوم تجددی فردمحور nation نزدیک شود؛ دوم، نظر گروهی از روشنفکران نخستین مبنی بر این که اگر اندیشه‌های جدید در قالب مفاهیم دینی و سنتی مورد پذیرش جامعه مذهبی ایران مطرح شود با مقاومت کمتری روبه‌رو شده و راه گسترش تجدد هموارتر خواهد شد. از این رو، آگاهانه بر مفهوم «ملت» تأکید شد؛ زیرا برای ذهن ایرانیان آشنا و مأنوس بود؛ و سوم حضور فراگیر گروه‌های مختلف نخبگان ایرانی در امپراتوری عثمانی که در کشمکش با اندیشه جدید nationalism قرار داشت و به‌ویژه «نظام ملت» آن در حال تحول به «ملت عثمانی» و «ملت اسلام» و «ملت توران» و «ملت ترک» بود. ادبیات مفهومی و شیوه‌های بیانی نخبگان عثمانی در عصر تنظیمات به فضای عمومی ایران وارد شد. برای انجام این تحقیق از اسناد و متون تاریخی، اشعار و فتاوا و رساله‌های دوره میانی قاجاریه استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

ملت، نظام ملت، عصر تنظیمات، عثمانی، ملت‌گرایی، قاجاریه، تجدد، مشروطه.

مقدمه

جهان اسلام تا پیش از پیدایی تجدد از نظم سیاسی و اجتماعی خاص خود برخوردار بود که بر اساس آن گروه‌های مختلف انسانی با تنوع قومی و فرهنگی فراوان می‌توانستند در سایه یک حاکمیت سیاسی واحد قرار گیرند. در این نظم سیاسی-اجتماعی دینی، آنچه افراد را به هم پیوند می‌داد، باور به امر و حیانی و پذیرش معیار برتری‌بخش «تقوا» بود.^۱ امپراتوری‌های بزرگ اسلامی در دوره‌های کوتاه و بلند تاریخی، سنتی از زندگی مسالمت‌آمیز دینی فراهم آورده و برخی از درخشان‌ترین گونه‌های تمدنی را رقم زدند. پیدایی تجدد و ایده «ملت‌گرایی» سبب شد تا نظم هویت‌بخش فراگیر دینی به چالش کشیده شده و تعلق به «ملت» جایگزین باور به «دین» به‌عنوان عامل تمایزبخش هویتی افراد در جوامع مسلمان شود. بر همین اساس، امپراتوری بزرگ عثمانی - به‌عنوان بزرگترین قربانی ملت‌گرایی در جهان - فروپاشید. در جوامع دیگری نظیر ایران نیز ملت‌گرایی به چالش‌های سیاسی و اجتماعی دامن زد و جایگزینی هویت ملی به‌جای هویت دینی سبب پیدایی معضلات اجتماعی و فرهنگی بسیار شد.

طرح مسئله

ملت‌گرایی از میانه سده نوزدهم میلادی به جوامع مسلمان وارد شد و تا میانه سده بیستم و وقوع جنگ جهانی دوم به عامل اصلی شکل‌دهنده عقاید و نظریه‌ها - به‌ویژه در سطح نخبگانی - در بیشتر جوامع مسلمان، بدل شد. روشن است که ملت‌گرایی به‌عنوان عقیده‌ای وارداتی که محصول دو‌یست سال جنگ قومی در اروپای مابعد مسیحی بود، نمی‌توانست به‌آسانی و در فرآیندی طبیعی در زمینه تاریخی و فرهنگی متفاوت جوامع مسلمان استقرار یابد. از این‌رو، نه‌تنها نیروهای سیاسی و اجتماعی ملت‌گرا در جوامع مسلمان عملاً در کار به چالش کشیدن نظام‌های دینی جوامع خود و استقرار دولت ملی بودند، بلکه گروهی از نخبگان فکری و فرهنگی دست به کار بازخوانی و تغییر شکل تاریخ و پیشینه هویتی‌شان شدند تا از این راه «ملت»‌ها را احیا یا عمدتاً خلق کنند.

۱. برنارد لوئیس ضمن تأکید بر این که «آسناد و شواهد زیادی مبنی بر حسن هویت قومی، فرهنگی و گاه منطقه‌ای در ادبیات اسلامی دیده می‌شود» می‌نویسد که «اما در هیچ زمانی این‌ها به پای‌ای برای دولت‌سازی یا هویت سیاسی و وفاداری [ملی] تبدیل نشدند» (لوئیس، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

تاکنون بحث‌های بسیاری در باب چگونگی ورود و استقرار ملت‌گرایی در جوامع مسلمان و عوامل موثر بر آن در گرفته است، اما آنچه کمتر به آن توجه شده شیوه پذیرش مفاهیم و تصورات ملت‌گرایانه از سوی افراد در جوامع مسلمان است. مفهوم «nation» به‌عنوان پایه و اساس ایده «nationalism» پیشینه‌ای در متون اسلامی و در سنت زندگی مسلمانان نداشت، بلکه بر ساخته سنت فکری اروپایی-فرانسوی بود که تاریخ نظری آن بازتفسیری از سنت یونانی-رومی است که در رخداد‌های مابعد‌رنسانس ساخته و پرداخته شده بود. مهم این است که چه چیزی این تصور و فهم ناشناخته را به امری آشنا در جوامع مسلمان بدل می‌کند، به‌گونه‌ای که رفتار و گفتار نخبگان و گروه‌های اجتماعی را در دوره‌ای نسبتاً طولانی به خود معطوف می‌دارد و تاریخ معاصر این جوامع را شکل می‌دهد؟ «nation» مفهومی سکولار است و بنا به قاعده نمی‌تواند در سطح فراگیر اجتماعی و تاریخی با نظم دینی، آن هم دین اسلام (یا مذهب تشیع) که ابعاد اجتماعی آن آشکارا بر ابعاد فردی‌اش برتری دارد، هم‌خوانی و سازگاری داشته باشد یا در چنین زمینه دینی‌ای به آسانی استقرار یابد. پرسش اساسی این است که چه عوامل و نیروهای سیاسی و اجتماعی یا روندهای تاریخی به استقرار و جای‌گیری درک از «nation» به‌جای «ملت» در ایران کمک کرده‌اند؟ از این‌رو، روشن است که در این مقاله برخلاف برخی پژوهش‌های تاریخی، بنا نیست تا به تحولات «ملت ایران» از دوره باستان یا بررسی «هویت ملی» در ایران پرداخته شود (نظیر احمدی، ۱۳۸۲)، بلکه اساساً «ملت» را مفهومی مُدرن و نوپدید در نظر گرفته می‌شود که هرگونه تلاش برای تسری آن به تاریخ پیشامدرن ایران به معنای درهم ریختن نظم زبانی و فرهنگی سنت زندگی ایرانی است. این مقاله تنها به تطورات مفهوم «ملت» در اوان آشنایی ایرانیان با تجدد و چگونگی برابر نهادگی آن با مفهوم «nation» اختصاص یافته است.

اهمیت (موضوع) و ضرورت (تحقیق)

اکنون زمان طرح این پرسش است که بررسی تطورات مفاهیم جدید در ایران، در برابر بسیاری از مسائلی که مبتلابه جامعه ماست، چه اهمیتی دارد؟ و دیگر این که بررسی این موضوعات، چه سود و ثمره‌ای در بر دارد؟ بحث بر سر نسبت سنت و تجدد، و ورود عناصر و مؤلفه‌های زندگی تجددی به جامعه ایران به‌خودی‌خود مهم است و تاکنون تحقیقات گسترده‌ای در این باره صورت گرفته و گفتمان‌های مختلفی پدیدار شده‌اند. با این همه، موضوع این مقاله، به‌رغم پژوهش‌های پیشین، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در اینجا باید به دو نکته اصلی اشاره کرد: نخست این که بررسی تطورات مفاهیم، تنها تبعی زبان‌شناسانه به معنای واژه‌شناختی آن نیست. بررسی تطورات مفهوم nation و نحوه استقرار آن در فرهنگ عمومی مردم ایران، تنها بحثی از سر علایق تخصصی و موشکافی‌های محققانه نیست، بلکه مفاهیم دقیقاً با جهان اجتماعی ما پیوند دارند. در واقع، اگر نظم جهان نظم زبانی است و جهان بر اساس مفاهیم شکل داده می‌شوند، در این صورت، انتقال یک مفهوم نه صرفاً انتقال یک واژه، بلکه ورود قطعه‌ای و بخشی از یک جهان به جهانی دیگر است. از همین رو، بررسی تطورات مفهوم «ملت» عمیقاً با نظم سیاسی و اجتماعی جامعه ایران و تحولات آن در تاریخ معاصر پیوند خورده است. به عبارتی، پس از بحث‌های عینی گرایانه بر سر تحولات ساختی و منازعات اجتماعی برآمده از ورود تجدد به جامعه ایران - در پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناختی پیشین - اکنون نوبت آشکار ساختن لایه دیگری از این اثرگذاری است که خود را در مباحث زبانی نشان می‌دهد. دوم این که بی‌توجهی به تطور معنایی مفاهیمی همچون «ملت»، موجب ایجاد برخی بدفهمی‌ها نزد محققان معاصر در فهم تحولات تاریخی ایران شده است. برای مثال، بیگدلو (۱۳۸۰) درباره نهضت تحریم تنباکو می‌نویسد:

خصلت ضد استعماری و دفاع از حقوق ملت، حتی در موضع‌گیری‌های روحانیون و تجار هم دیده می‌شود. چنانچه میرزای شیرازی در تلگرافش به ناصرالدین‌شاه، رژی را «منافی قوانین ملت و استقلال دولت» می‌داند (بیگدلو، ۱۳۸۰: ۹۳).

مراد نویسنده از «حقوق ملت» که برداشتی امروزی و به معنای «حقوق مردم» است با مقصود آیت‌الله میرزای شیرازی از «قوانین ملت» به معنای احکام دین و شریعت متفاوت است.^۱ بررسی دقیق‌تر چنین مفاهیمی می‌تواند برای فهم بهتر ذهنیات و ادراکات عاملان سیاسی و اجتماعی تاریخ معاصر سودمند باشد.

پیشینه موضوع

بحث در باب رویارویی مفهومی ایرانیان با تجدد نسبتاً متأخر است. البته، فضل‌تقدم در این

۱. مفهوم «ملت» در سال‌های منتهی به نهضت تنباکو و پس از آن، در این اثر مورد بررسی بیشتر قرار گرفته است: (نجفی، موسی و رسول جعفریان، ۱۳۷۳، نک: به دفتر اول: «اعلای کلمه ملت»).

بحث از آن فریدونِ آدمیت است که تلاش کرد تا تحول مفاهیم جدید را در میان نخبگان ایرانی بررسی کند. پیشتر از او می‌توان به لویح شیخ فضل‌الله نوری اشاره کرد که در بیان مخالفت خود با تجددخواهی روشن‌فکران در صدد تدقیق مفهومی تجدد و بیان تعارض آن با مفاهیم و نظم دینی برآمده بود. با این همه، بحث اصولی زبانی دربارهٔ فهم ایرانیان از امر جدید، تاریخ متأخرتری دارد. آجودانی (۱۳۹۲) در کتاب *مشروطه ایرانی* به بحث دربارهٔ فهم ایرانیان از تجدد پرداخته و ضمناً در بخش هشتم و نهم به مفهوم ملت اشاره کرده است. جعفریان و نجفی (۱۳۷۲) در رسالهٔ اعلای کلمهٔ ملت همین مضمون را در رخدادهای نهضت تحریم تنباکو مورد توجه قرار داده‌اند. آبادیان (۱۳۸۸) نیز با کمی اختلاف در کتاب مفاهیم قدیم و اندیشه‌های جدید (درآمدی نظری بر مشروطه ایران) به بحث دربارهٔ مناقشات نظری و مفهومی متجددین و متدینین در دورهٔ مشروطه پرداخته است. بسیاری از مباحث مطرح شده در این متون برای مقاله حاضر سودمنداند، اما به دلیل تفاوت در جهت‌گیری نظری و همچنین به دلیل نادیده گرفتن تاثیر روندهای حاکم در دیگر جوامع اسلامی بر تحولات ایران، در این مقاله نقد و تکمیل خواهند شد.

ملاحظات نظری-روشی

چنان‌که گفته شد «nation» مفهومی نوپدید است که تنها در نتیجه تحولات سیاسی و حقوقی در دورهٔ مابعد رنسانسی و به‌ویژه پس از انقلاب فرانسه امکان ظهور و بروز یافته و به پایهٔ ایدئولوژی nationalism بدل شده است.^۱ تفسیرهای گونه‌گونی از «nation» شده است که دست‌کم در دو دستهٔ اصلی می‌توان دسته‌بندی کرد: نخست «nation» دارای ماهیت فردی و دوم «nation» با ماهیت فرافردی؛ صورت اول که عمدتاً در سنت فرانسوی و انگلیسی فهمیده می‌شود بر اراده و رأی و نظر تک‌تک افراد متکی است، و دومی که عمدتاً با نهضت رمانتیکی و در سنت آلمانی فهمیده می‌شود، امری فرافردی و والاتر از تک‌تک افراد است.^۲

۱. منظور از ناسیونالیسم [nationalism] نوعی ایدئولوژی سیاسی است که در سدهٔ هجدهم در اروپای باختری شکل گرفت و ملت [nation] را واحد بنیادی تقسیم‌بندی جامعهٔ بشری می‌داند. در این جا nation هم «حقوقی دارد و هم یگانه بنیاد مشروعیت دولت است» (نک: انتخابی، ۱۳۹۰: ۱۵-۱۶).

۲. ماکس وبر در موضع تعدیل‌یافته‌ای از این تصور در سنت آلمانی معتقد است که ملت «اجتماعی احساسی» است که «تجلی بسندهٔ آن تنها در دولتی برآمده از خودش اتفاق می‌افتد» (به نقل از: بیتنام، ۱۳۹۲: ۲۰۱). بیتنام می‌افزاید که از منظر وبر، ملت ضمناً «پدیده‌ای ذهنی» است، به این معنا که «در جایی وجود دارد که مردم باور دارند همه یکی هستند» و جمع‌بندی می‌کند که ملت از نظر وبر اولاً، نیازمند برخی عوامل مشترک عینی متمایزساز است؛ ثانیاً این عامل ←

در اولی مجموع نظر افراد آزاد خوداندیش دارای حق تعیین کننده اصول و قوانین زندگی جمعی، و تشکیل دهنده «nation» است و در دومی «nation» امری تاریخی، و ازلی، و معنوی است که قواعد ویژه خود را دارد و افراد زمانی فرد هستند که مطابق و در چارچوب آن قواعد عمل کنند. در اولی، دولت برآیند خواست و نظر افراد آزاد است و در دومی، دولت مقدم بر افراد و هدایت‌گر اراده‌های خرد و اشتباه‌پذیر آنهاست. در اولی، مجموع هویت افراد صاحب اراده است که هویت ملی را تشکیل می‌دهد و در دومی، هویت اخلاقی دولت است که به افراد پراکنده هویت می‌بخشد.

در آغاز پیدایی تجدد در ایران که متجددین بیش از همه با سنت فرانسوی و انگلیسی آشنایی داشتند، درک «nation» مبتنی بر همین افراد آزاد خودآگاه است که توان تشخیص ضررها و منافع خود را بر اساس حساب‌گری‌های دقیق عقلانی دارا هستند. درک فرافردی از «nation» بعدها و در نتیجه آشنایی نخبگان ایرانی - به ویژه برلنی‌ها - با سنت رمانتیکی آلمانی و در فاصله جنگ جهانی اول تا جنگ جهانی دوم، به ایران منتقل شد و از جمله در دوره رضاخان مبنای ملت‌گرایی باستان‌گرایان قرار گرفت.^۱ البته، می‌توان برخی رگه‌های این درک فرافردی را در دوره مشروطه، نیز مشاهده کرد، اما غلبه با درک فردمحور از «nation» است. در دوره مابعد نهضت تحریم تنباکو تا انقلاب مشروطه، مفهوم «ملت» با مفهوم «nation» برابر نهاده شد و در میان نخبگان سیاسی و اجتماعی ایرانی در سال‌های پایانی سده نوزدهم و در جریان رُخدادهای مشروطه رواج عام یافت. روش ما در این مقاله بررسی و تحلیل اسنادی رساله‌ها و متون سیاسی و اجتماعی است که دوره منتهی به وقوع انقلاب مشروطه نگارش شده و در بردارنده کاربردهایی از مفهوم ملت است. جز این، تحولات سیاسی-اجتماعی ایران در این دوره را در قیاس با تحولات امپراتوری عثمانی قرار خواهیم داد، و برخی از تاثیرگذاری‌های تحولات عثمانی بر وقایع جامعه ایران را به تناسب موضوع، بیان خواهیم کرد.

←

مشترک باید ارزشی و همبستگی آفرین باشد، و در نهایت باید در نهادهای مستقل سیاسی تجلی یابد (نک: همان).
 ۱. انتخابی (۱۳۹۰) در گزارشی از مناقشه نخبگان رضاخانی بر سر مفهوم «ملت» می‌نویسد: «دیدگاه مجله آینده در مورد ملت به برداشت فرانسوی از مفهوم ملت یعنی «ملت مبتنی بر اراده» نزدیک‌تر است تا برداشت آلمانی - اسلاو از مفهوم «ملت مبتنی بر قوم و نژاد». رشید یاسمی در مقاله‌ای با عنوان «ادبیات ملی» در پاسخ به این پرسش که ملت چیست؟... می‌نویسد: «اما دو چیز است که در تعریف ملیت [ملت] کافی و لازمند و آن اشتراک عواطف و اراده‌هاست» (انتخابی، ۱۳۹۰: ۴۳).

تطورات مفهومی «ملت»

مفهوم «ملت» که جایگزین مفهوم «nation» در گفتار نخبگان تجددگرای ایرانی شد، همانند مفهوم «وطن» به عنوان رکن دیگری از انگاره «nationalism»، یک مفهوم دینی است که تنها در چارچوب منطق دینی زندگی ایرانیان فهمیده می‌شود. اساساً لفظ «ملت»، برای نخستین بار از حیث وارد شدن در فرهنگ ایرانیان، از طریق قرآن کریم وارد شده است. در قرآن کریم، «ملت» به معنای «دین» و «شریعت» به کار رفته است؛ آنجا که می‌فرماید: «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا»، یعنی دین ابراهیم، دین حنیف یا یکتاپرستی است. در سوره بقره، آیه ۱۳۰: «وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ الْأَمْنِ...» این واژه تکرار شده است. شهرستانی در عنوان کتاب الملل والنحل، دقیقاً همین معنا از ملت را مدنظر داشته است. او «ملل» را به معنای ادیان به کار برده و یهودیان، مسیحیان، زرتشتی‌ها و مسلمانان را صاحبان «ملت»، یعنی صاحبان «شریعت» نامیده است که در مقابل، «نحل» قرار دارند و منظور از «نحل»، نحله‌های فکری غیردینی‌اند و مراد «فلسفه» است (داوری اردکانی، ۱۳۶۵: ۲۱). اساساً مفهوم «ملت» در کل تاریخ اسلام، به معنای شریعت و دین به کار رفته است (نک: مشکور، ۱۳۶۸: ۶-۸).

افزون بر این، این تلقی دینی از ملت، جای خود را در فرهنگ و ادب فارسی نیز باز کرده و در آثار شاعران پارسی‌گو، همین مفهوم و معنا به کار رفته است. سعدی در بوستان گفته است: «سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد / مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد». ملت، در اینجا دقیقاً ناظر به دین و شریعت است. از حیث زمانی، در میان علمای دینی متاخر نیز آیت‌الله نایینی، در عنوان کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة، همین معنا را مدنظر داشته و مرادش از ملت، شریعت و دین بوده و در پی «پیراستن شریعت» بوده است.

الف. کشمکش مفهومی بر سر «ملت» در آستانه پیدایی تجدد

آنچه در اینجا مهم است، این است که تا زمان جنگ‌های دوم ایران و روس، در دوره فتحعلی شاه و ولایتعهدی عباس میرزا که علما با صدور فتاوا و نگارش رساله‌های جهادیه، مسلمانان را به جهاد و جنگ علیه روس‌ها ترغیب کرده و خود در آن مشارکت کردند، هنوز مردم به عنوان «ملت ایران»، در معنای جدیدش مورد خطاب قرار نمی‌گیرند. برای مثال، در فتوای «شیخ محمدجعفر کاشف الغطاء نجفی»، چنین عباراتی به کار رفته است: «ای کافه اهل ایران از عراق [عجم] و فارس و آذربایجان و خراسان» و «ای شیعیان». در فتوای «آقاسید علی اصفهانی» از عبارات «جمع مردم» و «جمع مسلمین»، «ای مسلمانان» و «ای دینداران» استفاده

شده است (نجفی، ۱۳۷۸: ۶۸-۷۰، پاورقی). چنین تعبیری در سال ۱۲۰۷ ش / ۱۸۲۸ م. خطاب به مردم ایران به کار رفته و اساساً در این دوره تا سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه، شاه، با عنوان «پادشاه اسلام» یا «شاهنشاه اسلام» و نه شاه ایران، مورد خطاب قرار می‌گرفته است (نیولی، ۱۳۸۱: ۲۴۵). با این همه، به تدریج، زمینه برای تغییر معنایی لفظ «ملت» فراهم شده و معانی تازه‌ای از آن آشکار می‌شود.

ملت به مثابه «علمای دین» و «پیروان دین»

یکی از مهم‌ترین اسنادی که این تغییر در معنا را به خوبی نشان می‌دهد، نامه‌ای است که آیت‌الله «حاج ملاعلی کنی»، در جریان تحریم قرارداد رویتر به ناصرالدین‌شاه نوشت و در آن از واژه‌های «دولت» و «ملت» استفاده کرد. این نامه از حیث فلسفه سیاسی حاکم بر این دوره نیز مهم بوده و دقیقاً همان منطق سیاسی‌ای که در فتوای آیت‌الله میرزای شیرازی آمده است را بازگو می‌کند و از این رو، با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد. او می‌نویسد که خداوند، پیامبر اسلام (ص) را مبعوث کرد تا «از جانب خداوند متعال، ابلاغ رسوم و قواعد و تهذیب و تکمیل نفوس به ریاضات و عبادات و نظم ابواب معاملات و معاشرت و حفظ نفوس و أعراض و اموال به حدود سیاسات مجاهدت» فرماید و بعد از خود، «همه مقامات را تفویض به وصی و نایب خود فرمود، الی حضرت حجت عجل‌الله فرجه» و «در ازمنه غیاب»، خداوند متعال برای هر منصب و مصدری از مقامات آن جناب، نایب و مظهري مقرر فرمودند: «علمای اعلام را که... و سلاطین اسلام را در...».

او از «این مقدمه مختصر» نتیجه می‌گیرد که «واضح و لایح می‌شود این که به هیچ وجه، دولت و ملت را از یک‌دیگر جدا نمی‌توان کرد»؛ زیرا «فی‌الحقیقه، هر دو یکی و از جانب یکی است...». در ادامه نیز یادآور می‌شود که اگر «علمای اسلام در مسائل دولتی اختلافي، خدای نخواستہ مشاهده فرمایند...». او به ناصرالدین‌شاه هشدار می‌دهد که «همه ما دعاگویان، بلکه عموم اهل ایمان عرض می‌کنیم که شخص میرزا ملک‌خان را ما دشمن دین و دولت دانسته‌ایم» و ضمن اشاره به ملقب شدن میرزا ملکم به «ناظم‌الملک [ناظم‌الدوله]»، گوشزد می‌کند که «هرکس سبب این امر شده است، خیانت کلی به دین و دولت کرده است که چنین دشمن جانی را مداخله در کارهای بزرگ دولت داده است». از این فقره، چند نکته قابل استنباط است:

۱. در اینجا مفهوم «ملت»، به معنای «دین و شریعت» به کار رفته و آن‌جا که می‌نویسد

«دولت و ملت را از یکدیگر جدا نمی‌توان کرد»، مرادش «دین و دولت» است که با مقدمه‌ای که در آغاز آورده، تناسب دارد. البته، در ادامه هم وقتی از ترکیب، «دین و دولت» استفاده می‌کند، همین معنا را مد نظر دارد؛

۲. او «علمای اعلام» و «سلاطین اسلام» را معادل «ملت» و «دولت» به کار می‌برد و از این جا می‌توان استنباط کرد که در این زمان، به تدریج، وقتی به ملت، اشاره می‌شده، علمای ملت / علمای دین هم مدنظر بوده‌اند؛

۳. در ادامه، می‌نویسد: «همه ما دعاگویان [منظور علمای اسلام است] و همه اهل ایمان» و روشن است که منظور از «اهل ایمان»، دارندگان ایمان به دین و شریعت اسلامی است. از این رو، در این جا پیروان شریعت اسلام و مردم مسلمان مدنظر است.

نتیجه این که در این فقره، «ملت» با «دین»، «علمای دین» و «پیروان دین»، در یک جهت‌گیری معنایی و به جای هم به کار رفته‌اند. از جمله در فتوایی^۱ از آیت‌الله میرزای شیرازی که در سال ۱۳۰۶ ق.، - سه سال پیش از نهضت تحریم تنباکو و سال‌ها پیش از نامه آیت‌الله ملاعلی کنی - به ناصرالدین شاه صادر شده نیز همین مضامین تکرار شده است: از یک سو «ملت» به معنای «دین» و شریعت به کار رفته و از سوی دیگر، «ملت» به معنای «علمای اسلام» به کار گرفته شده است. این فتوا نیز از حیث نگرش علمای شیعه به سیاست در این دوره، از اهمیت برخوردار است. از این رو، با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار می‌گیرد. در این فتوا آمده است:

در اعصاری که دولت و ملت، در یک محل مستقر بود، چون زمان حضرت ختمی مآب صلی‌الله علیه وآله وسلم، تکلیف سیاست در این قسم از امور عاقله، در عهده همان شخص معظم بود.

و روشن است که مراد از «ملت» در اینجا، «دین» و شریعت است. او ادامه می‌دهد که در زمان غیبت امام عصر (عج)، «در عهده هر دو [ملت (دین) و دولت] است که به اعانت یکدیگر، دین و دنیای عباد را حراست کرده، بیضه اسلام را در غیبت ولی عصر (عج)، محافظت نمایند و با تقاعد و کوتاهی از یکی، امر، معوق و رعیت به امثال این بلاها مبتلا می‌شوند». در ادامه به

۱. این فتوا، در واقع، نتیجه پرسش و پاسخی است که میان شیخ فضل‌الله نوری و آیت‌الله میرزای شیرازی صورت گرفته است. شیخ فضل‌الله، شصت مسئله در باب امور اقتصادی و مناسبات تجاری جدید، از میرزای شیرازی می‌پرسد که پاسخ وی به «مسئله ۱. در جواب سؤال از قند و غیره»، در اینجا مورد نظر ماست (نجفی و جعفریان، ۱۳۷۳: ۸۹).

وظیفه و توان علمای دین اشاره می‌کند که «و چون که از ملت [علمای دین]، جز گفتن و تحریص و تخویف و تهدید، امری دیگر بر نمی‌آید و انفاذ و اجرا با دولت است؛ تا از دولت کمال همراهی را نیند، اقدام نمی‌تواند کرد و اگر ببیند که دولت، به تکلیف لازم خود اقدام دارد و درصدد بیرون آمدن از عهده آن کماینگی است، البته ملت آنچه را شایسته از اوست، خواهد کرد». در اینجا مراد او از «ملت»، علمای دین است، به ویژه که در ادامه می‌نویسد:

البته ملت آنچه را شایسته از اوست، خواهد کرد. و [ملت = علمای دین] چگونه [چنین] نکند که خود از جانب ولی عصر (عج)، منصوب بر این امر و حافظ دین و دنیای رعایای آن جناب و مسئول از حال ایشان می‌داند. و باید تمام مجهود خود را در نگاهداری اینها مبذول دارد... (به نقل از نجفی و جعفریان، ۱۳۷۳: ۸۹-۹۰).

او در این جا به رسالتی اشاره می‌کند که از جانب امام عصر (عج) بر عهده علمای شیعه و «راویان حدیث» گذارده شده است. او در سال ۱۳۰۶ق. همچنان برای اشاره به عامه مردم، واژه‌های «مسلمین»، «عباد»، «رعیت» و «رعایا» را به کار می‌گیرد و این نشان می‌دهد که در این زمان، هنوز معنای «ملت» به «پیروان دین» تغییر نیافته، اما در نامه ملاءعلی کنی که چندسال پس از آن نوشته شده، کم‌کم پیروان دین را نیز در بر می‌گیرد.

البته، این به معنای تغییر معنای کامل «ملت»، از شریعت به علمای دین یا پیروان دین، در این زمان نیست، بلکه حتی تا سال‌ها بعد، همچنان ملت در معنای شریعت به کار می‌رفته است. از جمله آیت‌الله سیدعبدالحسین لاری در ۱۲۸۵ ش. / ۱۳۲۵ق. در رساله «قانون مشروطه مشروعه» می‌نویسد:

قانون ملی پیش از هر چیز برای آن است که مظاهر تشبه به غریبان و شیاطین بیگانه را بزاید و مردم را به زیور و زینت فرهنگ و شرافت اسلامی از هر جهت بیاراید و....

روشن است که غیر از این که نویسنده، خواهان انطباق قوانین بر شریعت اسلام است، افزون بر این، در اینجا «ملی» را یا به جای «دینی» به کار برده یا این که به ملازمت بین این دو نظر داشته است. مراد او از «قانون ملی» / «قانون ملتی»، قانون مبتنی بر دین یا همان قانون دینی است و همین معنا را در این عبارت نیز پی می‌گیرد: «قانون ملی برای مصلحت کلی جامعه اسلامی چنین اقتضا دارد که احکام و قوانین کشور به زیور شرع انور اسلام آراسته گردند» (به نقل از

نجفی، ۱۳۷۶: ۵۲). وی در رساله دیگری، «رساله قانون اتحاد ملت و دولت» که در ۱۲۸۶ ش، پیش از به توپ بستن مجلس منتشر شده است، می‌نویسد:

اکنون نزدیک دو سال است که بنا به منویات صاحب شریعت مطهره حضرت حجت (عج)، نام ملت زده شد... این اسم اعظم ملت اسلام، تاثیری فراگیر در قلوب داشته... اگر تاکنون، مجلس رسمیت یافته و معنویتی بدان گونه یافته بود که آثار دین و ملت و احکام شریعت را احیا کند...» (همان، ۵۵).

در اینجا نیز وی به روشنی، از کلمه «ملت»، «دین و شریعت» را مراد می‌کند. آنچه در تحولات این دوره مسلم است، تطور معنایی دو گانه «ملت» است: ملت به معنای «دین» و شریعت و ملت در مقام «پیروان دین».

ب) ظهور مفهوم «ملت» در معنای جدید

به موازات تفاسیر «ملت» در متون سنتی و آثار علما، مفهوم «ملت» در ادبیات روشنفکران و متجددین، از همان آغاز، یکسره راه متفاوتی پیمود. یکی از بهترین نمونه‌ها برای نشان دادن این تفاوت در معنا که از قضا بازتاب‌دهنده تغییر در فلسفه سیاسی نویسندگان آن نیز هست، رساله‌ای از میرزا محمدعلی خان ذکاءالملک فروغی،^۱ استاد مدرسه علوم سیاسی است که در سال ۱۳۲۵ق. نوشته شده است. او به سبب آشنایی با زبان فرانسه و متأثر از مباحث سیاسی در آن کشور، اقدام به نشر رساله حقوق اساسی یا آداب مشروطیت دول کرد. او در این رساله، همانند دیگر کتب حقوقی و سیاسی امروزی که صدسال پس از آن انتشار یافته‌اند، به بحث در باب وظایف دولت و ارکان آن، حقوق ملت و نظایر آن می‌پردازد. او می‌نویسد:

در جامعه متمدن امروز، تأسیس اساسی، حق ملت است و بس. یعنی ملت حق دارد هرگونه اساسی که می‌خواهد برای دولت خود معین کند. هر ملتی که این حق را داشته باشد، گویند دارای سلطنت ملی است. پیش از این تصور می‌رفت که یک نفر یا یک جماعت باید صاحب اختیار مطلق عموم ناس باشد و امور ایشان را هر طور می‌خواهد و مصلحت می‌داند، اداره کند

۱. او همان محمدعلی فروغی، عضو «انجمن سرّی» است که در دوره بعد در جریان به قدرت رسیدن و تثبیت حکومت رضاخان نقش ویژه‌ای داشت و نخست به مقام ریاست مجلس و سپس به مقام نخست‌وزیری رسید.

و مردم حق ندارند در اداره امور خودشان مداخله و چون و چرا نمایند... حالا متجاوز از یکصدسال است که حکما یا دانشمندان، بلکه بیشتر عوام از این رأی برگشته‌اند و معتقد شده‌اند که... صاحب اختیار ملت، باید خود ملت باشد و امور خویش را اداره کند. به عبارت اخری، سلطنت متعلق به ملت است و بس. بنابراین امروز، کلیه اختیارات را ناشی از ملت می‌دانند و هیچ کس را صاحب قدرت نمی‌شناسند؛ مگر به این عنوان که قدرت از جانب ملت به او مفوض باشد» (به نقل از نجفی، ۱۳۷۶: ۷۰-۷۱).

از این فقره، چند نکته اساسی استنباط می‌شود:

۱. روشن است که نویسنده، «ملت» را نه در معنای دینی و یا سنتی آن، بلکه در معنایی کاملاً جدید که امروزه نیز به کار می‌بریم، به معنای «مردم» به کار می‌برد. این تلقی تازه که کاملاً متأثر از فلسفه سیاسی لیبرال فرانسوی است، مرداش از ملت، در واقع، «افراد ارزش‌گذار و دارای حق تعیین سرنوشت» و معنای امروزی «شهروند» است.

۲. تغییر در رویکرد نویسنده نسبت به کاربرد تازه از مفهوم ملت، نشان‌دهنده تغییر عمیق‌تری در جهان‌بینی و فلسفه سیاسی نویسنده است که به خوبی در متن رساله بیان شده است. روشن است که او در فضای گفتمانی تازه‌ای، متفاوت از سنت سیاسی پیشین سخن می‌گوید و اساساً منطق دینی سیاست را نیز رد می‌کند. او حق قانون‌گذاری و «تاسیس اساسی» (که به نظر می‌رسد همان نوشتن قانون اساسی است) را متعلق به «ملت» یا هر کس دیگری که ملت این اختیار را به او تفویض کرده باشد، می‌داند و برای ملت، «حق» قائل است و منظورش از ملت، دین یا علمای دین نیست، بلکه تک‌تک شهروندان است.

او می‌گوید که ملت باید شیوه تنظیم و تشکیل دولت را تعیین کند و بین مفاهیمی نظیر «مردم» و «ملت» از یک سو و «رعایا» از سوی دیگر تمایز می‌گذارد. در بخش دیگری از رساله‌اش «رعایا» را این گونه تعریف می‌کند: آنها کسانی هستند که واجب‌الاطاعه بودن سلاطین به واسطه حق الهی‌شان را می‌پذیرند، ولی «ملت» و مردم، خودشان می‌خواهند امورشان را اداره کنند. روشن است که نویسنده، مبنایی مدرن را پذیرفته و کلمه «ملت» را به معنای «مردم» به کار برده، نه «رعایا» و به وجه تفکیک این دو نیز کاملاً آگاه است. همین معنای نوپدید ملت، در عمده آثار روشنفکران، نویسندگان و شاعران، در بیانیه‌ها، شب‌نامه‌ها و تلگراف‌ها نیز تکرار می‌شود. نسیم شمال، جایگاه جدید «ملت» را این گونه تبیین می‌کند:

آن که دولت را از این ذلت رهاند، «ملت» است / آن که کشتی را سوی

ساحل رساند، «ملت» است آن که سلطان را سرِ مسند نشانند، «ملت» است (نسیم‌شمال، ۱۳۷۰: ۱۵۰) و نیز: مالک این آب و خاک و مملکت، «ملت» بود/ تاج‌گیر و تاج‌بخش سلطنت، «ملت» بود [تأکید از ماست] (همان).

عارف قزوینی تلاش می‌کند تا یک صورت تاریخی به جایگاه جدید ملت دهد و ادعا می‌کند که در ایران باستان نیز ملت ایران دارای چنین جایگاهی بوده است: همیشه مالک این مُلک، ملت است که داد/ سند به دست فریدون، قباله دست قباد (عارف قزوینی، ۱۳۵۷: ۲۸۲). سیدجمال اصفهانی، واعظ مشهور این دوره، دو نوع ملت را از هم تفکیک می‌کند: «ملت حیّه» [زنده] و «ملت میته» [مرده] و در توضیح اولی می‌گوید:

ملت حیّه یعنی زنده، یعنی بیدار، یعنی صاحب انسانیت؛ تمام افراد مملکت همه عارف و آگاه به حقوق شخصی و حقوق ملی خودشان هستند... آحدی از داخل و خارج، جرأت ندارد دست تعدی و پای تخطی به طرف حقوق آن ملت دراز کند» (بغمایی، ۱۳۵۷: ۱۸۰-۱۸۱).

این تعریف، متناسب با تفسیر تازه‌ای است که از ملت و حقوق آن در این دوره ارائه شده است.^۱

عوامل موثر بر تطور مفهومی ملت

با این همه، یک پرسش بسیار اساسی، به‌ویژه از حیث تبارشناسی، باقی می‌ماند که پاسخ به آن، نه تنها در مورد آنچه مدنظر این مقاله است کارگشاست، بلکه برای فهم بسیاری از مسائل تاریخ معاصر نیز راهگشاست: تغییر در معنا، از ملت، به معنای «دین» به ملت، به معنای «مردم» و شهروندان چگونه میسر شد؟ این پرسش به‌ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که بدانیم معنای جدید ملت، در یک سنت نظری و سیاسی ضدّ دینی (به‌ویژه در سنت لایسیسته فرانسوی) مطرح شده است. به‌واقع، چگونه و بر چه مبنا و استدلالی یا طی چه روندی، یک مفهوم کاملاً ضدّ دینی، جایگزین یک مفهوم کاملاً دینی شده است؟

۱. روشن است که این درک نوپدید از «nation» هنوز در ایران وجود ندارد و حتی سال‌ها پس از ماجرای مشروطه، محمدعلی فروغی (ذکاءالملک) که در کسوت هیئت نمایندگی ایران برای شرکت در کنفرانس دُول پیروز راهی پاریس شده است، در برشمردن علل ناکامی مطلق هیئت در دست‌یابی به اهدافش از فقدان «ملت» در ایران شیکوه کرده و می‌گوید: «ایران نه دولت دارد نه ملت... ایران باید ملت داشته باشد [تأکید از ماست]» (نک: انتخابی، ۱۳۹۰: ۲۰-۲۱).

می‌دانیم که روشنفکران نخستین، «ملت» را معادل واژه فرانسوی (nation) (واژه انگلیسی «nation») به کار بردند. گویا آن‌گونه که مُلِکُ الشَّعْرایی بهار در سبک‌شناسی گفته است، نخستین بار میرزا ملکم در رسالهٔ رفیق و وزیر از واژه «ملت» در معنایی غیر از دین و پیروان دین بهره گرفته است:

شصت سال است که اولیای دولت ایران، در صدد اخذ تنظیمات فرنگ می‌باشند... و به جهت ترغیب ملت از هیچ قسم [از] گذشت و هیچ نوع مشقت گریزان نبوده‌اند» (بهار، ۱۳۶۳: ۳۷۸).^۱

در اینجا «ملت» نه در معنای دینی آن، بلکه معنایی غیردینی داشته و ناظر بر «nation» است. «nation» / «nation»، پایهٔ سازندهٔ «nationalism» است و با اندکی کنکاش می‌توان دریافت که «ملت‌گرایی»، با «لیبرالیسم» هم‌افق است. البته، امروزه این دو را از یک‌دیگر تفکیک کرده و عموماً نقطهٔ مقابل هم قرار می‌دهند، بدین معنا که یک حکومت ملت‌گرا با دیکتاتوری ملازم دارد و ضد دموکراسی است و از این حیث با حکومت لیبرالیستی که ملازم دموکراسی است، متفاوت است. برخی تجربه‌های عملی مانند نازیسم و فاشیسم در اروپا نیز همین ادعا را در مورد ملازم ملت‌گرایی و دیکتاتوری اثبات می‌کند. اما همچنان که پیشتر نیز توضیح داده شد «ملت‌گرایی» در اروپا، در ابتدا رنگ و بوی لیبرالیستی و مشروطه‌خواهانه داشت و همین شکل اولیه از آن، در سال‌های منتهی به انقلاب مشروطه مورد توجه روشنفکران ایران بود. در ادامه این معنا را بسط خواهیم داد، اما آنچه در اینجا مدنظر است این نکته مهم است که «nation» / «nation»، به‌عنوان مبنای ملت‌گرایی، خود پایهٔ لیبرالیستی دارد، به این معنا که خود فرد، مبنا و معیار تعیین ارزش‌ها و تعیین قوانین است. فرد انسانی،

۱. البته، آجودانی (۱۳۹۲) نسبت به این که ملکم‌خان، نخستین کسی است که مفهوم «ملت» را در معنایی غیر از آنچه در اندیشهٔ سنت از آن مراد می‌شود، به کار برده باشد، تردید دارد (آجودانی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). به‌طور کلی، او معتقد است که تصور از «مردم»، در دورهٔ پیش از مشروطیت در ایران، دوگانه است: گاهی از مفهوم «ملت» استفاده می‌شد که صبغهٔ دینی داشت و ناظر بر اهل ایمان و پیروان دین بود. گاهی نیز از «رعیت» استفاده می‌شد که به معنای اتباع تحت فرمان حکومت بود و مفهومی غیردینی داشت. بر این اساس، او «اجماع رعایا» را تثبیت این فکر می‌داند که «همهٔ مردم، حق و حقوقی در برابر دولت برای خود» قایل‌اند. به اعتقاد او، تحولات فکری و اجتماعی در ایران، نخست موجب برجسته شدن مفهوم «رعیت» و آنچه او «اجماع رعایا» می‌نامد شد و این غیر از تحقق مفهوم مدرن «nation» است که در آن مردم، مبنای ارزش‌گذاری و قانون‌گذاری‌اند. به عبارتی، تغییر معنای ملت، نخست از ماهیت دینی آن، به ماهیت غیردینی رعیت (اجماع رعایا) صورت گرفت و از مجموع مباحث آجودانی بر می‌آید که در همان سطح نیز باقی ماند و به‌طور کلی، چیزی به نام «مشروطه» (بر اساس ماهیت مدرن آن) در ایران محقق نشد، بلکه آنچه تجسم یافت، «مشروطهٔ ایرانی» بود (آجودانی، ۱۳۹۲: ۱۹۶-۲۰۷).

حاکمیت دارد و نه هر چیزی غیر از او، اعم از دین یا سنت. جزء سازنده «nation» که مبنای ملت‌گرایی است، فردی است که مبنای ارزش‌گذاری بوده و صرفاً متکی به اراده خود برای تعیین سرنوشت‌اش است. از جمله مواردی که فرد نباید هیچ وابستگی بدان داشته باشد، دین و احکام شریعت است؛ هم از حیث نظری و هم از حیث تاریخی که به معنای پایان دادن به حاکمیت کلیسا در غرب است. از این‌رو، وقتی مفهوم ملت را به جای «nation» (با توضیحی که پیشتر آمد و به اختصار از عبارت «مردم ارزش‌گذار و دارای حقّ شخصی تعیین سرنوشت» استفاده می‌کنیم) به کار می‌بریم، دقیقاً در نقطه مقابل مفهوم ملت، به معنای «دین» و شریعت (به معنای دین ارزش‌گذار و پیروی فرد از احکام و قوانین شرعی) است.^۱ از حیث تبارشناسی، این پرسش مهم است که چه عاملی سبب شده تا این دو سرطیف به یک‌دیگر نزدیک شده و در قالب «جمع اضداد» به جای یک‌دیگر بنشینند؟

روشن است که میان مفهوم «دین» و «مردم» ارزش‌گذار و دارای حقّ شخصی تعیین سرنوشت، فاصله بسیاری است و نمی‌توان تفسیری برای پیوند این دو ارائه داد؛ زیرا دین، به یک برنامه عمل، یعنی مجموعه‌ای از احکام اعتقادی، مناسک و آداب شرعی اشاره دارد، امری و حیانی و با قدری تسامح، امری ذهنی است و چگونه می‌توانسته است مستقیماً به مجموعه‌ای از افراد صاحب حقّ تعیین سرنوشت، تطور یافته باشد؟ با این همه، پیشتر گفتیم که «ملت»، در تطور معنایی سنتی‌اش، از معنای «دین» به «پیروان دین» و اهل ایمان تطور یافت. «پیروان دین»، برخلاف خود دین، یک امر عینی است که مجموعه قابل شمارشی از افراد دیندار و «اهل ایمان» را در بر می‌گیرد و در برگیرنده شمار بالایی از افراد انسانی (البته با قید دیندار بودن) است. به عبارتی، تلقی از ملت، به معنای «پیروان دین» نسبت به ملت به مثابه دین، «عینی» تر است و به افراد مشخصی اشاره دارد و شمار فراوانی از افراد را در بر می‌گیرد. از حیث تطور معنایی، قابلیت تحول به ملت به مثابه «افراد ارزش‌گذار و صاحب حقّ شخصی تعیین سرنوشت» را دارد و از این حیث امکان‌پذیرتر و باورپذیرتر است. تحقق این تطور معنایی، چندان دشوار نیست؛ زیرا جنس هر دو یکی بوده و ناظر بر مجموعه‌ای از «افراد عینی» است. به عبارتی، تغییر معنای «ملت»، از مجموعه افراد دینداری که در عین دینداری،

۱. روشن است که این عبارت به معنای مخالفت دین با دموکراسی و حقّ مردم نیست. اساساً بحث در باب نسبت دین و دموکراسی در اینجا مدنظر نیست و گرنه روشن است که دین، تلقی خاص خود را از مردم، حقوقشان و حقّ قانون‌گذاری آنها دارد و این تلقی در تخالف و بعضاً تضاد با تلقی مدرن و دموکراتیک از مردم و حقوق آنهاست.

موقعیت‌های متنوع و آرزوها و خواسته‌ها و نیز رنگ و شکل ویژه خود را دارند، به «ملت» به معنای مجموعه‌ای از افراد آگاه خود حساب گر که مبنای ارزش‌گذاری بوده و حق تعیین سرنوشت خود را دارند، ممکن پذیر است.^۱ با این توضیح، یک مشکل همچنان باقی است و آن این که چه مؤلفه یا عامل عینی محسوس و ویژه‌ای، این تطور معنایی را رقم زده است؟ چه عامل عینی و تاریخی مشخصی، با توصیفات پیش گفته، می‌تواند گذار از معنای دینی به معنای سکولار و لاییک را رقم بزند؟ چگونه امری غیردینی و در مواردی ضددینی، جایگزین امر دینی می‌شود؟

آجودانی (۱۳۹۲)، تفسیری از این جابه‌جایی ارائه داده است که حائز اهمیت بسیار است. به اعتقاد او، در ایران روحانیون «ریاست ملت»، به معنای دین و شریعت، و شاه و درباریان «ریاست دولت» را به عهده داشتند. بر همین اساس، نیز اصلاً تصادفی نبود که وقتی واژه «ملت»، با مبانی جدیدش، به معنای افراد ارزش‌گذار و دارای حق شخصی تعیین سرنوشت رواج یافت، همچنان، ریاست ملت، در همین معنای نوین نیز بر عهده روحانیون باشد. او می‌گوید:

اصلاً تصادفی نبود یا صرفاً به دلایل سیاسی نبود که در انقلاب مشروطه، روحانیون، رهبری ملت و مشروطیت را به دست گرفتند. چنین رهبری‌ای، از پیش در عهده آنان دانسته می‌شد (آجودانی، ۱۳۹۲: ۱۹۲).

همچنین او معتقد است که اختلاف میان «ملت»، به معنای شریعت و «دولت»، به معنای سلطنت که ریشه در تفکر شیعی دارد، پس از انقلاب مشروطه و شکل‌گیری مفهوم جدیدی از ملت، به معنای افراد صاحب حق نیز ادامه یافت. به عبارتی، ادعای او این است که آنچه با عنوان

۱. درک تازه از مفهوم «ملت» در این دوره را در شرح یک ماجرا به‌خوبی می‌توان ردیابی کرد: «پسرکی موسوم به میرزا داودخان، در جلسه علنی مجلس از صف تماشاچیان، به معین‌التجار یکی از نمایندگان مجلس تعرض و فحاشی می‌کند. حال آن که بر اساس مقررات- روی کارت ورود افراد به جلسه نوشته بود: «تماشاچی، حق ندارد در مذاکرات مجلس دخالت نموده و حرفی بزند. به‌ویژه، بدگویی به و کلا و مجلس یا هرگونه تظاهری در حین انعقاد مجلس، ممنوع بوده و مرتکب مجازات می‌شود». بر این اساس، احتشام السلطنه رئیس جلسه، دستور اخراج و بازداشت میرزا داود را می‌دهد. به دنبال این واقعه، «انجمن دروازه قزوین»، با چند نفر مسلح، قطعنامه‌ای به درب منزل احتشام السلطنه برده و از او می‌خواهند استعفا دهد. در بخشی از این قطعنامه آمده است: «از طرف عموم ملت... سه روز قبل، یکی از افراد ملت [میرزا داود] را که حق نظارت به مجلس مقدس دارد... حکم به حبس آن نمودید و به موجب اصل نهم و دهم قانون اساسی، مقصّر سی‌کرور نفوس ایرانید و باید بدون تأمل و اهمال، محترمانه استعفا بدهید و آلا ملت به تکالیف خود عمل خواهد نمود [تاکیدها از ماست]» (به نقل از آجودانی، ۱۳۹۲: ۴۴۶).

«شکاف دولت و ملت»، در دوره معاصر خوانده می‌شود (برای نمونه، نک: کاتوزیان، ۱۳۸۰)، باز تولید همان اختلاف بنیادین دین - سلطنت و علما- شاه است که پیشتر به واسطه عقاید شیعی وجود داشته است. پس از مشروطه نیز ساختار اختلافی پیشین، باز تولید شد و ملت، همچنان در مقابل دولت قرار گرفت؛ زیرا این ایده غالب بود که علما، به سیاق پیشین که ریاست ملت (دین) را به عهده داشتند، حال، در معنای تازه ملت نیز ریاست آن را به عهده دارند و از آنجا که علما با دولت اختلاف دارند، پس ملت که ریاست‌اش با علما هست نیز باید با دولت مخالف باشد؛ از همین رو، حتی پس از مشروطه که به واسطه مشروطه‌خواهی و برآمدن دولت از متن مردم، می‌بایست ملت با دولت همراهی کند، باز هم ملت خود را در مقابل دولت دید و اختلاف سابق مردم و دولت تکرار شد (همان، ۱۹۲-۱۹۳).

البته، در اینجا در مقام ردّ یا اثبات استدلال آجودانی نیستیم، اما هنوز یک پرسش باقی مانده است و آن همان است که چگونه کلمه «ملت»، با بار معنایی دینی، برای اشاره به افراد ارزش‌گذار و صاحب حقّ شخصی تعیین سرنوشت که دارای ماهیت غیردینی بوده و در تقابل با امر دینی است، مورد استفاده قرار گرفت؟ آجودانی، به این پرسش پاسخی می‌دهد که متناسب با موضوع این مقاله، جالب توجه و قانع کننده است. او توضیح می‌دهد که «چون جامعه، جامعه اسلامی» بود، روشنفکران باید به «علائق اسلامی مردم» توجه می‌کردند و «به قول ملکم، فناتیک اهل مملکت را در نظر بگیرند» (همان، ۱۹۲).

به عقیده او، روشنفکران نمی‌توانستند تلقی سکولار و غیردینی از «ملت» را در میان مردم مسلمان ترویج کنند و ناگزیر بودند برای ترویج انگاره سکولاریسم و مفاهیم مدرن، از شگردهایی استفاده کنند که یکی از آنها به کارگیری مفاهیمی بود که در میان مردم مسلمان و جامعه دینی مقبولیت داشت. آنها مفاهیمی نظیر «ملت»، در معنای سنتی دین و پیروان دین را به کار می‌بردند، ولی از آن، معنای مدرن و سکولار nation را مستفاد می‌کردند. تکرار کلمه ملت، به جای nation و معنای ویژه‌اش، «ملت» را از معنای پیشین‌اش تهی کرده و معنای تازه‌ای به آن بخشید. این نکته زمانی روشن تر می‌شود که برخی از روشنفکران دوره قاجار نظیر میرزاملکم و یوسف خان مستشارالدوله و در مواردی آخوندزاده، اساساً راهبرد خود برای ترویج امر مدرن و مشروطه‌خواهی را بر به کارگیری ادبیات دینی، همراه کردن علمای دینی و در نهایت، استفاده از نیروی اجتماعی دینی استوار کرده بودند. برای مثال، میرزاملکم گفته بود:

برای این که اصولی که اساس مدنیت غربی است به مذاق مسلمانان خوش

آید و پذیرفته شود، به جای این که بگوییم آن را از لندن و پاریس بگیریم... آسان است که آن اصول را اخذ نماییم و بگوییم که منبع آن اسلام است (نورایی، ۱۳۵۲: ۲۳۳).

بنابراین، برای یک جهش کوتاه به منظور گذار از معنای ملت، به مثابه «پیروان دین» به ملت، به مثابه «افراد ارزش گذار و صاحب حقّ شخصی تعیین سرنوشت»، نیاز به یک نیروی فکری، سیاسی و اجتماعی بود که بتواند با تکیه بر قدرت‌اش، زمینه این تغییر گفتمانی را فراهم سازد. این گروه از روشنفکران نخستین، در رویارویی با مفاهیم و تجربه‌های مدرن، از آنجا که در «پس ذهن انسان[های]ی که در زبان و تاریخ ایران بالیده و اندیشیده، با آن مفاهیم بیگانه و نا آشنا» بودند، تلاش کردند تا «آنها را با درک و شناخت و برداشت تاریخی و تجربه زبانی خود، تعبیر، تفسیر و بازسازی» کرده، «از آنها صورتی مأنوس و آشنا» ارائه دهند (آجودانی، ۷۵).

تاکنون پژوهش‌های فراوانی در مورد نقش این دسته از روشنفکران و نحوه عمل گفتمانی‌شان صورت گرفته، اما آنچه آجودانی به آن پرداخته، کمتر مورد توجه قرار گرفته است. البته صحت و سقم ادعای آجودانی مبنی بر این که این دسته از روشنفکران نخستین، سبب انحراف در فهم تجدد در ایران شدند، در اینجا نه محل بحث ماست و نه از منظر تبارشناسی محل نزاع است، آنچه بیشترین اهمیت را دارد ارجاع او به کردار گفتمانی و عمل زبانی این گروه از روشنفکران است که معنای سکولار و ضدّ دینی از «ملت» را جایگزین مفهوم دینی ملت کردند و از این رو، راه را برای گسترش تجدد در ایران باز کردند و گرنه جامعه اسلامی با تکیه بر سنت‌های کهن خود، قطعاً در مسیر تجددخواهی روشنفکران نخستین، از خود مقاومت و ایستادگی بیشتری به خرج می‌داد. به عبارتی، هر چند آجودانی خواسته است این گروه از روشنفکران را عامل انحراف روند تجددخواهی در ایران معرفی کند، اما از منظری دیگر و در نقطه مقابل دیدگاه آجودانی، کردار گفتمانی همین دسته از روشنفکران، اساساً می‌تواند عامل گشایش‌گری و تداوم حیات متجددین و تجددخواهی در ایران به حساب آید.

از این حیث، لحظه موفقیت روشنفکران غرب‌گرای عصر مشروطه، صدور فرمان نخست مشروطیت است که در آن، مظفّرالدین شاه، فرمان تشکیل «مجلس شورای ملی اسلامی» را صادر می‌کند و بدین ترتیب با نقش‌آفرینی درباریان غرب‌گرا،^۱ شاه مفهوم «ملی» را به مثابه

۱. انجمن سرّی، نقش مهمی در جریان مشروطه اول و تنظیم یا اخلال در روابط بین شاه، صدراعظم، علما، متحصنین و

مفهومی تازه و غیردینی، در کنار مفهوم «اسلامی» قرار می‌دهد و نه هم‌عرض و منطبق بر آن؛ مفهوم «ملی / ملتی»، معنای دینی پیشین‌اش را از دست می‌دهد. در فرمان دوم مشروطیت، شاه تنها به تشکیل «مجلس شورای ملی» اشاره کرده و اساساً لفظ «اسلامی» را حذف کرد. روشنفکران تهدید کرده بودند «اگر اسلامی، بدل به ملّی نشود، مردم از سفارتخانه بیرون نخواهند آمد» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۵۷: ۵۶۷). این تغییر نام پس از آن بارها مورد انتقاد مشروعه‌خواهانی همچون آیت‌الله شیخ فضل‌الله نوری قرار گرفت^۱ (نک: مومنی، ۱۳۷۲: ۲۱۷-۲۲۸).

تحول از نظام ملت^۲ به نظام جدید^۳ در عثمانی

یکی از مهم‌ترین واقعیت‌های تحولات تاریخ معاصر و رویارویی ایرانیان با تجدد، اهمیت تاثیرپذیری ایرانیان از تجربه تجدد در جوامع و ممالک اسلامی همسایه است. به دلیل موقعیت ویژه جغرافیایی ایران، غرب - چه نیروهای استعماری و چه دستاوردهای علمی و تکنولوژیکی آن - از مسیر جوامع اسلامی همسایه همچون شبه قاره هند، عثمانی و نیز مصر - سوریه به ایران راه یافته است. در واقع، نخبگان ایرانی در نیمه سده هجدهم تا آغاز جنگ جهانی اول، هرچند با نوسان، بیش از آن که با مبادی اروپایی تجدد نظیر فرانسه و انگلیس روبه‌رو باشند، غرب و تجدد را از طریق واسطه‌های مسلمان نظیر هند، و عثمانی و مصر شناخته‌اند. البته در مرآه ایرانیان با این همسایگان مسلمان نیز روند یکدستی وجود ندارد و بنابر شکل رویارویی غربی‌ها با هر یک از این جوامع و نیز ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی آنها، فهم و درک نخبگان ایرانی ساکن یا مسافر این جوامع از تجدد نیز متفاوت است. با این حال در این مقاله بیش از همه تاثیر تجربه رویارویی عثمانی با تجدد بر نخبگان ایرانی

^۱ دیگر گروه‌ها بازی کرد. بخش عمده‌ای از اعضای انجمن سرّی، شاهزادگان و درباریان قاجار بودند (نک: آبادیان، ۱۳۸۳: ۱۶).

^۲ شیخ فضل‌الله نوری نوشته است: «مجلس [موردنظر] ما، دارالشّورای اسلامی است و به مساعی مشکوره حجج اسلام و نواب عامه امام (ع) قائم شده، برای خدمت و معاونت به دربار دولت شیعه اثنی عشری و حفظ حقوق پیروان مذهب جعفری تأسیس شده است...» (ترکمان، ۱۳۶۲: ۱۱۰).

2. millet system.

^۳ لفظ «نظام جدید» نخستین‌بار در دوره سلطان سلیم سوم (۱۸۰۷-۱۷۸۹م)، و از سوی ابوبکر راتب افندی سفیر عثمانی در وین مطرح شد و ناظر به تعبیری است که او در گزارش‌های خود از شیوه کشورداری و نظام جوامع اروپایی برای سلطان می‌فرستاد (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۲۱). در این‌جا بدون اشاره به مقطع زمانی خاص، مقصود از نظام جدید صورت تازه‌ای از نظم است که پس از مشاهده نظام‌های متجدد اروپا در ذهن نخبگان عثمانی پیدا شده است. آنها «نظام ملت» را برای رسیدن به «نظام جدید» و نهادند.

مد نظر است.

می‌دانیم که امپراتوری اسلامی عثمانی همسایه مسلمان و قدرتمند اروپا بود که نه تنها تصور اروپای مابعد رنسانس از اسلام بر اساس درک آنها از رفتار عثمانی شکل گرفته بود، بلکه عثمانی قدرتمند همواره رقیبی خطرناک در مرزهای جنوبی و غربی و تا قسمت‌های شرقی اروپای مسیحی و نیز متجدد به حساب می‌آمد که وظیفه جهاد مقدس و نیز سودای گسترش قلمرو خود در اروپا را داشت. از این رو، هم به واسطه هم‌جواری تاریخی و هم ملاحظات سیاسی و نیز اقتصادی، امپراتوری عثمانی از نخستین بخش‌های ممالک اسلامی بود که در معرض گسترش غرب و توسعه استعماری آن قرار گرفت. از این رو، در حالی که دیگر بخش‌های جهان اسلام و از جمله ایرانیان هنوز درکی از اروپای جدید نداشتند، عثمانی در عرصه‌های مختلف نظامی، سیاسی و فرهنگی درگیر مناقشات تجددی بود. بنابر تقسیم‌بندی چهارمرحله‌ای حضرتی (۱۳۸۹) از تاریخ عثمانی^۱، مناقشات این امپراتوری با اروپای جدید در دو دوره «عهد توقف و رکود (۱۵۵۶-۱۷۱۸ م. / ۹۷۳-۱۱۳۰ ق.)» و «عهد اصلاحات و فروپاشی (۱۷۱۸-۱۹۲۳ م. / ۱۱۳۰-۱۱۳۴۱ ق.)» رخ داده است. در این دو عهد بیش از همه «عصر لاله (۱۷۱۸-۱۷۳۰ م.)» و «عصر تنظیمات (۱۸۰۸-۱۸۷۹ م.)» مهم است.^۲ با آشکارشدن ضعف‌های دولت عثمانی در مقابله با توسعه قدرت‌های جدید اروپایی دولت ناگزیر از اصلاحات و نوسازی خود شد.

در این دو عصر مجموعه گسترده‌ای از اقدامات در حوزه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اداری و اجتماعی صورت گرفت تا تاثیرات تحولات اروپا در عثمانی کنترل و هدایت شود. آنچه برای این مقاله مهم است، حضور رو به فزونی نخبگان ایرانی - اعم از سفرا و ماموران سیاسی، علمای دینی، تجار و بازرگانان، سیاحان و سیاحت‌گران - و نیز مردم عادی در همین دوره در عثمانی است. پس از جنگ‌های ایران و روس و شکست‌های پی در پی، یأس و نویدی سبب شد تا «مهاجرت سیاسی روشنفکران و اصلاح‌طلبان به کشورهای خارجه و به‌ویژه، عثمانی»^۳ افزایش یابد. مهاجران ایرانی از نزدیک شاهد تلاش‌های فکری و سیاسی

۱. دو مرحله نخست عبارتند از: «عهد تکوین و استقرار (۱۲۸۰-۱۴۵۳ م. / ۶۷۹-۸۵۷ ق.)» و عهد طلایی (۱۴۵۳-۱۵۶۶ م. / ۸۵۷-۹۷۳ ق.)».

۲. در این بازه‌های زمانی در ایران حکومت افشاریه (۱۱۴۸-۱۱۶۳ ق. و ۱۷۳۶-۱۷۹۶ م.) و زندیه (۱۷۵۰-۱۷۹۴ م.) بر سر کار بودند و اساساً درکی از تحولات اروپا و غرب جدید در ایران وجود نداشت.

۳. حضرتی (۱۳۸۹) شرحی از حضور نخبگان ایرانی در عثمانی در سده نوزدهم ارائه داده است. او از وجود «گروه‌های مختلف ایرانی در استانبول که تعداد آنها را شانزده هزار نفر در استانبول و ده هزار نفر در دیگر شهرها نوشته‌اند» یاد

نخبگان متجدد و سنتی عثمانی در رویارویی با اندیشه‌ها و دستاوردهای تجدد بودند.

رویارویی نظام ملت عثمانی با ناسیونالیسم اروپایی

یکی از مهم‌ترین مواردی که در رویارویی عثمانی با اروپای نوین به چالش کشیده شد «نظام ملت»^۱ به‌عنوان مهم‌ترین رکن ادارهٔ امورات سیاسی و اجتماعی در امپراتوری عثمانی بود که دقیقاً از یک منطق دینی پیروی می‌کرد: «ملت» جماعت یا گروهی دینی - سیاسی وابسته به یک مذهب بود» (لونس، ۱۳۸۶: ۳۲۹). بر این اساس، عثمانی دربرگیرنده چهار ملت بود: ملت مسلمان، ملت یونانی، ملت ارمنی و ملت یهودی. ملت مسلمان، «ملت حاکمه» نیز خوانده می‌شد و در درون خود جمعیت‌های مختلفی را دربر می‌گرفت که به زبان‌های ترکی، عربی، کردی، آلبانی، یونانی و چندین زبان بالکانی و قفقازی تکلم می‌کردند.

در واقع، هر یک از این «ملت‌ها»ی مذهبی چهارگانه در درون خود گروه‌های گونه‌گون قومی و گاه قبیله‌ای را دربرداشتند. هرچند «این تقسیمات داخلی بی‌اهمیت نبود» و موجب اتحاد و نیز رقابت بین گروه‌های مختلف می‌شد، اما تا زمانی که «نظام کلاسیک «ملت» با منطق درونی‌اش هنور به کار بود، این قبیل همبستگی‌های قومی، شاخص هویت اصلی نبود و وفاداری نهایی را نشان نمی‌داد»^۲ (لونس، ۱۳۸۶: ۳۲۹). در این نظام ملت‌ها و به‌ویژه، ملت‌های غیرمسلمان غیرحاکم «در چارچوب نظام اداری‌شان به‌صورت خودمختار اداره می‌شدند» و رؤسای خود را «با قید تأیید پادشاه» خود انتخاب کرده و «حقوق مدنی»‌شان بر اساس «نظام دینی و حقوقی» خود آنها تنظیم شده و احکام دادگاه‌های خاص آنها «به نام آنها، از سوی دولت عثمانی تنفیذ می‌گشت» (کوچوک، ۱۳۹۱: ۴۷۶). وجود چنین نظام‌هایی به ملت‌های مختلف اجازه می‌داد تا با دین‌ها، نژادها و مذاهب‌های مختلف در عثمانی زندگی کرده و در سرزمینی با فرهنگ اسلامی، از موجودیت و فرهنگ خود محافظت کنند.

پیدایی اندیشه‌های جدید اروپایی و به‌ویژه nationalism در کنار برخی زُخدادهای سیاسی و نظامی در روابط عثمانی و همسایگان اروپایی‌اش سبب شد تا «نظام ملت» به چالش کشیده شود: «ابتدا یونانی‌ها و صرب‌ها، بعداً دیگر مردمان بالکان، و مآلاً ارمنی‌ها با ایدئولوژی جدید و پر قدرت ناسیونالیسم [nationalism] مواجه شدند و به ندای آن پاسخ گفتند» (لونس، ۱۳۸۶:

می‌کند. (نک: حضرتی، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۸).

1. millet system.

۲. به اعتقاد لونس، تا چندی پیش نیز لفظ تُرک «لَقَب مختص روستاییان بدوی و کوچ‌نشینان آسیای صغیر بود»، و لفظ عرب را «انحصاراً به بدویان بیابان‌نشین و حواشی اطلاق می‌کردند» (لونس، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

۳۳۰). گسترده‌گی و تنوع درونی امپراتوری، دخالت قدرت‌های نوظهور اروپا در امور عثمانی با تکیه به آنچه «حقوق اتباع مسیحی» می‌نامیدند و در نهایت، ناکارآمدی‌های نظام سیاسی و اقتصادی عثمانی در کنار تاثیر اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی جدید سبب تغییر در نظام ملت شد: ملت‌های غیرمسلمان که در دوره طلایی و تا سده هفدهم میلادی، زیستن در سایه شیوه‌های اداری عثمانی را «بر حکومت هر دولت مسیحی دیگر برتری می‌دادند، اداره دیگر دولت‌ها را مرجح می‌دانستند» (کوچوک، ۱۳۹۱: ۴۷۸).

افزون بر این، اتباع غیرمسلمان که بیش از دیگران آمادگی پذیرش اندیشه‌های برآمده از اروپای مسیحی را داشتند، بخش‌های مختلف ملت مسلمان نظیر عرب‌ها و دیرتر از همه تُرک‌ها نیز به تدریج به ورطه nationalism افتادند. به چالش کشیده شدن «نظام ملت» سبب شد تا مشکلات فرهنگی و سیاسی حادّی سر برآورد و کارگزاران و نخبگان فکری و سیاسی طرح‌های متفاوتی برای برون‌رفت از بحران ارائه کنند: انگاره «ملت عثمانی»، اندیشه «اتحاد اسلام»، طرح «تورانی‌گری»، و در نهایت، ایدئولوژی «پان‌ترکیسم».

اندیشه «ملت عثمانی»: آغاز تحول مفهومی «ملت» در عثمانی

در عهد تنظیمات، دو فرمان مهم از سوی سلطان عثمانی صادر شد: یکی «دستخط فرمان گلخانه» در ۱۸۳۹م. و دیگری «فرمان اصلاحات» در ۱۸۵۶م.، که وجه مشترک هر دو، تأکید بر «برخورداری تمامی اتباع مسلمان و غیرمسلمان عثمانی از حقوق اجتماعی برابر بود»^۱ (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۳۸-۱۴۰). «اندیشه عثمانیت» ثمره همین دوره است که بر اساس آن اتباع امپراتوری عثمانی، فارغ از نوع مذهب و دین‌شان، یک هویت دارند و آن هویت «عثمانی بودن» است. در همین فرآیند گذار از «نظام ملت» به «ملت عثمانی» است که معنای دینی «ملت» جای خود را به درک جدید از آن می‌دهد که تحت تاثیر اندیشه nationalism است. صادق رفعت پاشا (۱۸۰۷-۱۸۵۶ م.) نظریه پرداز «اندیشه عثمانیت» برای نخستین بار در تاریخ

۱. البته، این تساوی به یکباره حاصل نشد، بلکه نتیجه فعالیت سیاسی و اجتماعی گروه‌های جمعیتی مسلمان و غیرمسلمان از یک سو و تغییر سیاست سلاطین عثمانی از سوی دیگر بود. از جمله مصطفی رشید پاشا معمار تنظیمات از قول سلطان محمود دوم این عبارات دوسویه را در جمع سفرای مقیم استانبول در باب عالی ابراز داشت: «... من تبعه مسلمان و مسیحی و موسوی خود را در مسجد، کلیسا و کنیسه از هم دیگر تشخیص می‌دهم» و این به معنای تأیید و تضمین جدایی پیشین ملت‌هاست؛ اما از سوی دیگر می‌افزاید: «میان آنها تفاوت دیگری وجود ندارد. محبت و عدالت من در حق همه آنها قوی است و همگی شان فرزند من‌اند» (به نقل از کارال، ۱۳۹۱: ۱۱۵) و این هرچند کلامی شخصی است، اما دربردارنده میل یا جبر سلطان به پذیرش تساوی اتباع است که تنها یک گام مانده بود تا در قالب فرمان تنظیمات خیریه صورت حقوقی پیدا کند.

عثمانی، از واژه «ملت» در معنای «nation» استفاده کرد و ترکیباتی مانند «منافع ملت»، «خدمتگزاران ملت»، «خدمت به ملت» و «حقوق ملت» به کار برد (همان: ۱۴۳). چنان که انتخابی (۱۳۹۱) می‌نویسد: «ملت عثمانی که می‌بایست از بیعت تُرک، یونانی، کرد، ارمنی، عرب و صرب با سلطان خلیفه به وجود می‌آمد، بنیاد واقعی نداشت [تأکید از ماست]. دقیقاً همین فقدان بنیاد واقعی، ویژگی اصلی برساختی اندیشه nationalism است.

در واقع، چیزی به نام هویت و ملت «عثمانی» وجود نداشت و به دلیل مشکلات پیش آمده برای نظم هویتی دینی حاکم بر جامعه عثمانی، این هویت تازه از سوی سلطان و نخبگان سیاسی و اجتماعی برساخته شده است. این ملت جدید بی‌بهره از ریشه واقعی تاریخی، و ما به ازاء در جهان خارج است و در نقطه مقابل ملت در معنای دینی اش است که دارای مرزهای مشخص عقیدتی و تاریخی است. دقیقاً به دلیل همین ماهیت برساختی، اندیشه عثمانیت با موفقیت همراه نبود و بار دیگر کارگزاران عثمانی ناگزیر از بازگشت به اندیشه دینی و هویتی اسلامی شدند. با این همه، آنچه برای بحث کنونی اهمیت دارد، رشد و رونق گرفتن اندیشه جدید nationalism در عثمانی است که در نهایت، به خلق هویت جعلی تورانی و ترکی انجامید.

در بخش عمده‌ای از این دوره پر مناقشه نظری و سیاسی^۱، طیف وسیعی از نخبگان ایرانی مقیم، مهاجر یا مسافر به ویژه در شهر استانبول حاضر بودند و از نزدیک شاهد تحولات عثمانی بودند. برای مثال، حضرتی (۱۳۸۹) در متنی با عنوان «مدحت پاشا و ایرانیان» می‌نویسد که «نوزده سال از صدور خط همایون گلخانه و آغاز دوره تنظیمات و همچنین دو سال از صدور فرمان اصلاحات» گذشته بود که میرزا حسین خان سپهسالار در مقام سفیر ایران وارد استانبول شد و در دوره دوازده ساله حضور در عثمانی، روابط گرمی با مهم‌ترین نخبگان اصلاح طلب و ترقی خواه عثمانی همچون «عالی پاشا، منیف پاشا، فواد پاشا و مدحت پاشا» داشت. از سوی دیگر سال‌ها پس از آن، میرزا ملکم خان که «شناخت درست و دقیق تری نسبت به اندیشه و عمل سیاسی مدحت پاشا [صدر اعظم عثمانی]» داشت به میرزا حسین خان سپهسالار که آن زمان صدر اعظم ایران شده بود، توصیه می‌کند که راه و شیوه کار مدحت پاشا را در پیش گیرد (حضرتی، ۱۳۸۹: ۲۸۶-۲۸۲). این روند تأثیرپذیری از روندهای سیاسی و فرهنگی در عثمانی در نسل بعدی متجددین ایرانی نیز مشاهده می‌شود.

۱. خلیل اینالجیق در تنظیمات چیست؟ گزارشی از این مناقشات ارائه داده است (نک: اینالجیق، ۱۳۹۱: ۴۳-۷۰).

سید حسن تقی‌زاده که مدت مدیدی را در استانبول گذرانده بود، نسبت به تلاش بر ساخت گرایانه توراتی گرایان برای خلق هویت «عثمانی» - تحت تاثیر نوشته‌های تاریخی - تحلیلی لئون کاهون فرانسوی (۱۸۴۱-۱۸۹۰ م.) - واکنش نشان داده و می‌گوید:

... عقیده عجیب و مضحک لزوم احیای شاهنشاهی چنگیز... عقیده به علو نژاد توران که [...] ضمناً با احساسات خودپسندی حضرات موافق می‌آمد، مانند امراض وبایی انتشار گرفت و به قفقاز و ترکستان نیز سرایت کرد (انتخابی، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴).

تحولات عثمانی نه تنها بر افکار و اذهان نخبگان ایرانی مقیم اثر می‌گذاشت، بلکه به شیوه‌های گوناگون از طریق روزنامه‌های ایرانی منتشره در عثمانی نظیر اختر (آغاز انتشار در ۱۸۷۵ م.)، شمس، شیدا و سروش، و مجله پارس و نامه‌ها، رساله‌ها و گزارش‌ها، سفرنامه‌ها و نمایشنامه‌ها و نیز تأسیس انجمن‌هایی نظیر انجمن سعادت و لژهای فراماسونری‌ای چون لژ فراماسونری استانبول به ایران راه می‌یافت. از این رو، در سال‌های منتهی به مشروطه، ذهن نخبگان و افراد آشنا به تحولات جدید برای جایگزینی مفهوم ملت به جای nation آمادگی داشت.

نتیجه‌گیری

nationalism یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های تجددی است که به جوامع اسلامی وارد شده و تغییرات گسترده در نظم سیاسی - اجتماعی و فرهنگ ایرانی پدید آورده است. مفهوم «nation» که پایه اصلی این اندیشه است، ناظر بر مجموع افراد خودبسنده و دارای حق رأی مستقل است که فارغ از هرگونه مرجعیت بیرونی نظیر دین، می‌تواند بر اساس تأمل حساب‌گری عقلی، صلاح خود را تشخیص دهند. دقیقاً به همین دلیل، نظم دینی مستقر تاریخی حاکم بر جوامع مسلمان در نتیجه ورود nationalism به چالش کشیده شد؛ زیرا نظم دینی این جوامع که البته رنگ و بوی تاریخی و محلی نیز گرفته بود، مقدم بر هر عامل هویتی و انسجام‌بخش، بر تعلقات دینی و معیار تقوا - به‌عنوان عامل وحدت‌بخش افراد - تکیه می‌کند. یکی از مهم‌ترین مسائل در رویارویی جوامع مسلمانی چون ایران با مناقشه بر سر چگونگی ورود و نفوذ مفاهیم سکولار و گاه ضدّ دینی‌ای چون nation به جهان اجتماعی و منظومه معرفتی دینی است. این بحث از سطح واژه‌شناختی فراتر می‌رود؛ زیرا مفاهیم و از جمله اجزای مفهومی nationalism در یک نظم زبانی - اجتماعی شکل می‌گیرند و انتقال آنها

به نظم زبانی - اجتماعی دیگری نظیر نظم زبانی - اجتماعی اسلامی با دشواری فراوانی همراه است. در جریان ورود آرا و اندیشه‌های تجدیدی به ایران در میانه دوره قاجاریه، مفهوم جدید nation به جای مفهوم سنتی «ملت» نشست. مقاله نشان داد که سه روند اصلی بر تطور مفهوم ملت تاثیر گذارده است:

۱. ویژگی مهم تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران پس از شکست ایران از روس‌ها و به‌ویژه از نهضت تحریم تنباکو تا وقوع انقلاب مشروطه، شتاب گرفتن وقوع رخدادها و نیز ایفای نقش فزاینده و گسترده نیروهای اجتماعی مردمی به‌جای نخبگان سیاسی و مذهبی در این رخدادها بود. مفهوم ملت در متن این رخدادها، و در متون و رساله‌ها و فتاوا و بیانیه‌ها به تدریج از ملت به مثابه «دین» به ملت به مثابه «علمای دین» و به ملت به مثابه «پیروان دین» تحول یافت. به عبارتی، رخدادهای سیاسی و اجتماعی سبب شد تا مفهوم ملت از اشاره به مجموعه‌ای از احکام و مضامین و حیانی که صورت تاریخی نیز دارد، به اشاره به شمار اندکی از افراد برجسته که نماد این احکام و مضامین و حامل وجوه نمادین تاریخی آن هستند، تحول یابد. این یک تغییر مهم بود: گذار از احکام به افراد.

بر این اساس، تعدادی «فرد» به نام علمای دینی به متعلق مفهوم ملت بدل می‌شدند و از این طریق راه برای اطلاق مفهوم ملت به شمول گسترده‌تری از افراد که می‌توانستند در تحولات سیاسی مانند مخالفت با استعمارگران کافر یا شاه ظالم نامسلمان، حامل این مضامین و احکام و وجوه نمادین باشند، فراهم شد. بدین ترتیب اطلاق مفهوم ملت به مجموعه‌ای از افراد دیندار راه را برای پذیرش مفهوم سکولار nation که ناظر به مجموعه‌ای از افراد خودآگاه و بی‌بهره از مرجعیت دینی برای تعریف حقوق‌شان و احقاق آن حقوق بوده، هموار ساخت؛

۲. جز این روند تدریجی و طبیعی تحول مفهوم ملت، به‌همراه طرح و برنامه جمعی از روشنفکران ایرانی برای پیشبرد تجدد در ایران نیز بر تحول مفهومی «ملت» اثرگذارده است. در واقع، پس از ایفای نقش موثر علمای دینی در جریان نهضت تحریم تنباکو و مخالفت با قراردادهای استعماری برخی از نیروهای تجددگرا همچون ملک‌خان و مستشارالدوله به این نتیجه رسیدند که از ظرفیت علمای دینی برای مقابله با اصلاح‌ناپذیری شاهان و نخبگان قاجاری بهره گیرند. بر این اساس، روندی آغاز شد که نشان دهد نه تنها تجدد، تداوم اسلام است، بلکه مضامین و مفاهیم جدید، ترجمان یا بیان دیگری از مفاهیم و آموزه‌هایی است که در متون و ادبیات اسلامی وجود داشته و دارد. برای مثال، مفهوم «liberty» همان «حریت» و «الحریة» است، و به همین شیوه مفهوم و معنای «nation» همان «ملت» است. از قضا برخی از

متجددین کنونی، این قسم برابر نهادگی‌ها و معادل‌سازی روشنفکران را عامل کج‌فهمی و بدفهمی تجدد در آغاز آشنایی ایرانیان با آن دانسته‌اند که تا امروز نیز ادامه پیدا کرده است. هرچند از منظر دیگری باید اذعان کرد که مفاهیم و آموزه‌های تجدد جز از همین طریق و با سوار شدن بر مفاهیم دینی و سنتی آشنا برای مردم نمی‌توانسته در ایران رواج یابد، اما یکی از عوامل موثر بر تطور مفهومی «ملت» همین رویه روشنفکران بوده است.

۳. روندهای موثر بر ورود تجدد به ایران تحت تاثیر تجربه اولیه رویارویی جوامع مسلمان همسایه با تجدد است. امپراتوری عثمانی بسیار پیشتر از دیگر جوامع مسلمان با اروپای جدید روبه‌رو شد و در حالی که در جوامعی نظیر ایران هنوز خبری از تحولات جدید تازه در اروپا نبود، نظام‌های سیاسی و اجتماعی این امپراتوری از جمله آنچه «نظام ملت» خوانده می‌شد، عمیقاً از سوی اندیشه‌ها و دستاوردهای فکری تجدد به چالش کشیده می‌شد. نظام ملت، نظم سیاسی-اجتماعی سنتی حاکم بر عثمانی بود که ماهیتاً ریشه دینی داشت و بر اساس آن عثمانی به چهار ملت تقسیم می‌شد و بر همان اساس نیز حقوق و تکالیف اتباع، تعیین و تنظیم می‌شد. هر یک از ملت‌های چهارگانه مسلمان، یونانی، ارمنی و یهودی در درون خود دارای دسته‌بندی‌های خردتر قومی و زبانی و فرهنگی بودند، اما هیچ‌یک ملاک شناسایی افراد نبود. بلکه همه اتباع عثمانی بر اساس تعلق دینی‌شان و «ملت» و مذهبی که به آن تعلق داشتند، به رسمیت شناخته می‌شدند. در آنچه عصر تنظیمات خوانده می‌شود به دلیل رشد و رسوخ اندیشه‌های جدید اروپایی به‌ویژه nationalism، زمینه برای طرح مطالبات خودمختارانه و مبتنی بر تعلقات قومی یا زبانی به‌ویژه از سوی ملت یونانی (که شامل بخش‌های اروپایی‌نشین امپراتوری عثمانی بود) فراهم شد. بعدتر ملت ارمنی و در نهایت نیز ملت مسلمان، خواهان تقسیم شدن به سطوح خردتر و هویت‌یابی بر اساس عناصر زبانی و قومی شدند. نظام ملت به «ملت عثمانی» تحول یافت که دقیقاً بیانگر پذیرش و رسوخ ماهیت برساختی اندیشه nationalism در میان نخبگان فکری و سیاسی عثمانی در این دوره است؛ بعدتر ملت عثمانی به «ملت اسلام» و «ملت تورانی» و در نهایت به «ملت ترک» بدل شد و بدین ترتیب مفهوم ملت کاملاً از بار مفهومی دینی‌اش تهی شده و با مقتضیات تجددی nation سازگار شد.

در تمام این دوره نسبتاً طولانی طیف گسترده‌ای از نخبگان مهاجر سیاسی و دینی و تاجر و مسافر در عثمانی و به‌ویژه در استانبول به سر برده و با اصحاب و مجریان تنظیمات مرتبط بودند. در عثمانی برای نخستین بار صادق رفعت پاشا نظریه پرداز ایده «ملت عثمانی»، مفهوم ملت را به‌عنوان معادلی برای nation به کار برد و این شیوه‌های بیانی تازه از طریق روزنامه‌های

ایرانی منتشره در عثمانی به ایران راه می‌یافت. اخبار تحولات عثمانی در قالب نامه‌ها و پیام‌ها و گزارش‌ها به ایران منتقل می‌شد و بر روند فکری جامعه نخبگانی ایران تأثیر می‌گذاشت. برخی از مهم‌ترین سیاستمداران ایرانی اعم از امیرکبیر و سپهسالار و ملکم‌خان در همین دوره در عثمانی زیسته و از تحولات آن تأثیر پذیرفته بودند. بافت دینی مشابه در عثمانی موجب می‌شد تا به مثابه واسطه‌ای برای متناسب‌سازی و سازگارسازی مفاهیم جدید با زمینه دینی و اسلامی جامعه ایران عمل کند.

مقاله نشان داد که مفاهیم و اندیشه‌های جدید عموماً به واسطه استقرار بر یک بافت مفهوم دینی توانسته‌اند وارد جامعه‌های مسلمانی چون ایران شده و مورد پذیرش قرار گیرند. البته، مفاهیم بسیار دیگری همچون وطن، آزادی، عدالت و نقد و نظایر آن نیز سرنوشت مشابهی با مفهوم «ملت» دارند و شایسته است تا جداگانه بررسی شوند. در فاصله فروپاشی امپراتوری عثمانی تا تحولات پس از جنگ جهانی دوم، مجموعه‌ای از جنبش‌ها و نهضت‌ها در جوامع مسلمان رخ داد که مهمترین ویژگی آن‌ها بازگشت به اسلام به عنوان منبع اصلی فهم و تفسیر مسائل سیاسی و اجتماعی بود. در این بازگشت، برای مثال، در جنبش اخوان المسلمین مصر یا انقلاب اسلامی ایران، مفاهیم و معارف دینی به چارچوب نظری اصلی متفکران و نخبگان مسلمان بدل شد. در این شرایط تازه تعیین نسبت مفاهیم دینی با مفاهیم جدید بار دیگر به مسئله اصلی بدل شد، با این تفاوت که در این مرحله برخلاف مراحل نخستین تلاش‌ها به نشان‌دادن کاستی مفاهیم جدید در مقابل مفاهیم دینی و اسلامی و یا بیان برتری دومی بر اولی معطوف شد.

کتاب‌نامه

۱. احمدی، حمید (۱۳۸۲)، «هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ»، فصلنامه مطالعات ملی، بهار، ش ۱۵، ص ۱۹، تهران: موسسه مطالعات ملی.
۲. انتخابی، نادر (۱۳۹۰)، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، تهران: نشر نگاره آفتاب.
۳. اینالجیق، خلیل (۱۳۹۱)، «تنظیمات چیست؟» در: اینالجیق، خلیل و محمد سید دانلی اوغلو (۱۳۹۱)، امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات، ترجمه: رسول عربخانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۴. آبادیان، حسین (۱۳۸۳)، بحران مشروطیت در ایران، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۵. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۹۲)، مشروطه ایرانی، تهران: نشر اختران.
۶. بهار، محمدتقی (ملک الشعراء) (۱۳۶۳)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، ج دوم، تهران: امیرکبیر.
۷. بیگدلو، علیرضا (۱۳۸۰)، باستان‌گرایی در تاریخ ایران معاصر، تهران: نشر مرکز.
۸. ترکمان، محمد (۱۳۶۷)، مدرس در پنج دوره تقنینیه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. حضرتی، حسن (۱۳۸۹)، مشروطه عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۰. داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۵)، ناسیونالیسم و انقلاب، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۱. کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۸۰)، تضاد دولت و ملت (نظریه تاریخ و سیاست در ایران)، ترجمه: علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
۱۲. کوچوک، جودت (۱۳۹۱)، «نظام ملت در امپراتوری عثمانی و تنظیمات»، در: اینالجیق، خلیل و محمد سید دانلی اوغلو (۱۳۹۱)، امپراتوری عثمانی در عصر دگرگونی تنظیمات، ترجمه: رسول عربخانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
۱۳. لوئیس، برنارد (۱۳۸۴)، مشکل از کجا آغاز شد؟ (تأثیر غرب و واکنش خاورمیانه)، ترجمه: شهریار خواجهیان، تهران: نشر اختران.
۱۴. _____ (۱۳۸۶)، خاورمیانه (دو هزار سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)، ترجمه: حسن کامشاد، تهران: نشر نی.
۱۵. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸)، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۱۶. مومنی، محمدباقر (۱۳۷۲)، دین و دولت در عصر مشروطیت، تهران: نشر باران.
۱۷. ناظم‌الاسلام کرمانی، میرزا محمد (۱۳۵۷)، تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام سعیدی سیرجانی، تهران: نشر آگاه.

۱۸. نجفی، موسی (۱۳۷۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت): تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. _____ (۱۳۷۸)، مقدمه تحلیلی تاریخ تحولات سیاسی ایران (دین، دولت و تجدید: تکوین هویت ملی نوین ایران از عصر صفویه تا دوران معاصر)، تهران: نشر منیر.
۲۰. _____ و رسول جعفریان (۱۳۷۳)، سده تحریم تنباکو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۱. نورایی، فرشته (۱۳۵۲)، تحقیق در افکار میرزاملکم‌خان ناظم‌الدوله، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۲۲. ونیولی، جرارد (۱۳۸۱)، ایده ایران، ترجمه: الهام کوشا، دربنائی، محسن و دیگران (۱۳۸۱)، خودکامی ملی در عصر جهانی‌شدن، تهران: نشر قصیده‌سرا.
۲۳. یغمایی، اقبال (۱۳۵۷)، شهید راه آزادی سیدجمال واعظ اصفهانی، تهران: توس.

رابطه سطح زندگی و انحرافات اجتماعی در آیات و روایات اسلامی

سید حسین فخرزاع*

چکیده

از جمله مسائل مهم در جامعه بشری که به طور گریزناپذیر، آگاهانه یا ناخودآگاه، جامعه را با تمایزپذیری و ایجاد طبقه اجتماعی روبه‌رو می‌کند، سطح معیشت زندگی و میزان بهره‌مندی از منابع و برآورده شدن نیازهای اولیه زندگی است. رابطه این مسئله با بروز کج‌روی در جامعه، از جمله مباحثی است که ذهن متفکران را به خود مشغول ساخته و بسیاری دست‌کم بخشی از انحرافات اجتماعی را برآیندی از وجود فقر در جامعه می‌دانند. گرچه این برداشت در باره پدیده شوم فقر و رابطه آن با پیدایش و رشد کج‌روی، چندان به دور از واقعیت نیست، اما بسیاری از انحرافات، از ساخت روابط نابرابر در جامعه سرچشمه می‌گیرد و نیز نتیجه رفتار صاحبان ثروت و قدرت است که به سبب در دست داشتن ابزار نفوذ، توانایی لاپوشانی کج‌روی‌های خود را دارند. در این مقاله پس از بازکاوی مفاهیم کلیدی، روایات مرتبط با فقر و غنا با استفاده از نظریه‌های مختلف در باب انحرافات اجتماعی، زمینه‌ها و بسترها و علل بروز و پیدایش انحرافات در جامعه مد نظر قرار گرفته و در نهایت، پوشی منطقی در رابطه میزان کج‌روی‌ها با سطح بهره‌مندی از منابع، در این باب، انجام شده است. مسئله فقر و نابرابری و ارتباط آن با پدیداری انحرافات اجتماعی اگرچه در نظریه‌های مختلفی همچون نگرش‌های فردگرایانه و یا ساخت‌گرایانه مورد تحلیل قرار گرفته، اما تلاش شده تا نگاه رضایت‌بخش به آن که فارغ از نگاه‌های دوآلیستی است، با توجه به آیات و روایات در این مقاله مورد توجه قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

فقر، غنا، سطح زندگی، تمایز اجتماعی، عدالت، انحرافات اجتماعی.

مقدمه

یکی از دغدغه‌های اساسی که به‌ویژه ذهن اندیشمندان اجتماعی را به خود مشغول داشته، بحث از چرایی و علل پدیداری و بروز و ظهور انواع انحرافات اجتماعی و تهیه ساز و کار پیش‌گیری و درمان آنهاست. واژه انحرافات، اگرچه در متن روایات به کار نرفته است، اما در تعبیر و عبارات متفاوتی، این معنای عام ایفاد شده است، از جمله، مفاهیمی چون فساد، طغیان، جور، ظلم و هرآنچه که تعادل یک جامعه را به هم می‌ریزد و دست کم در برخی از صورت‌های آن، بیانگر معنا و مفهوم انحراف اجتماعی است. این مفهوم در مباحث آسیب‌شناسانه اجتماعی به شناخت کج‌روی‌ها، سرپیچی از قوانین اجتماعی یا رفتارهای نامتناسب با انتظارات مشترک اعضای جامعه و عوامل و انواع پیامدهای آن، نظر دارد (صدیق سروستانی، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۰؛ قنادان، مطیع و ستوده، ۱۳۷۶: ۱۹۳-۱۹۴).

در مباحث جامعه‌شناختی مجموعه‌ای از رسم و رسوم اجتماعی و اخلاقی، میثاق‌ها، آداب، سنت‌ها، قوانین و مقررات اجتماعی به‌عنوان هنجارهای اجتماعی (social norms) قلمداد می‌شوند که امکان سنجش میزان التزام عاملان اجتماعی به الگوهای استاندارد شده را فراهم می‌کند (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۱۴) و نادیده گرفتن یا مخالفت با آن که از ناسازگاری فرد با هنجارهای جامعه سرچشمه می‌گیرد، «انحراف اجتماعی» نامیده می‌شود (کلابی، ۱۳۷۸: ۱۵۵). البته، در آیات و روایات، انحراف و ناهنجاری دامنه گسترده‌تری دارد و مخالفت با ارزش‌ها و بینش‌های بنیادی را نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا آبشخور اصلی انحراف و طغیان و ظلم و عدم تعادل جامعه را، بی‌شک، باید در مبانی و مبادی آنها جست‌وجو کرد. در واقع، هنجارهای رفتاری ریشه در ارزش‌های افراد جامعه دارند و آنها نیز به بینش‌های ایشان مبتنی است. چنین اندیشه‌ای به شدت از اصول و مبانی نظری و پیش‌ساخت‌های فرهنگی متأثر است و عناصر ذهنی و عینی زیادی در تعریف، تبیین و برداشت‌ها از انحراف و مسئله اجتماعی دخالت دارند.

در بحث پیش رو تنها به یکی از علل انحرافات اجتماعی که هم در لسان آیات و روایات بدان اشاره شده و هم اندیشمندان علوم اجتماعی بر آن توجه نشان داده‌اند، پرداخته می‌شود و آن، نوع و سطح معیشت افراد جامعه است و البته این پرسش و دغدغه اساسی را نیز مد نظر خواهیم داشت که آیا فقر یا غنا - در روایاتی که ناظر به سطح زندگی مادی افراد جامعه‌اند - می‌تواند علت بروز انحرافات و ناهنجاری‌های اجتماعی باشند؟

این که گفته می‌شود زندگی ظاهری و مادی، برای این است که با جست‌وجو در گوهر معنایی و ریشه‌یابی کلمات مرتبط در آیات و روایات، برداشت‌های این بحث از برداشت‌های

عرفانی و مابعدالطبیعی که در مورد فقر یا غنا، زندگی و غیره است، جدا شود. بنابراین، با طبقه‌بندی روایات باب فقر و غنا که ناظر بر سطح زندگی افراداند، دسته‌ای از روایاتی که مربوط به فقر در مسائل عبادی، فقر در عقل و فقر نسبت به خداوند و غیره‌اند، خارج می‌شوند؛ همچنین در باره «عیش» که تقریباً معادل مفهوم سطح زندگی و معیشت است به همین شیوه عمل می‌شود و عیش در جهان دیگر و... محل بحث نخواهد بود. از همین رو، با شناخت گوهر معنایی مفاهیم مرتبط و تشکیل خانواده حدیثی، به زمینه‌هایی که ممکن است گونه و سطح زندگی در ایجاد یا رفع انحرافات در جامعه موثر باشد، پرداخته می‌شود.

تحلیل عملیاتی مفاهیم

اگرچه در بحث از رابطه سطح زندگی با انحرافات اجتماعی شبکه‌ای از مفاهیم به هم مرتبط را باید مورد بحث قرار داد، اما در این جا تنها از دو سطح متخالف رفاه در زندگی و آن‌هم تنها در ذیل مفاهیم فقر، غنا و انحرافات و چگونگی ارتباط میان آنها بحث خواهیم کرد.

۱. انحراف

«انحراف» در لغت به معنای برگشتن، کشف کردن و کج شدن به سمتی و همچنین به معنای کج‌روی آمده است؛ اما به‌واقع، تعریف و توافق روشنی در مورد آن وجود ندارد و یک مفهوم تشکیکی است که به سطوح و مراتب مختلفی اطلاق می‌شود. در اصطلاح جامعه‌شناسی نیز به دوری جستن از هنجار اطلاق می‌شود و زمانی رخ می‌دهد که فرد یا گروهی، معیارهای جامعه را رعایت نکنند (کوتن، ۱۳۷۹: ۱۶۰). از همین رو، انحراف ناظر به رفتارهایی است که دارای صفت ممنوعیت و نکوهیده بوده یا رفتارهایی را دربر می‌گیرد که سبب مجازات یا بدنامی در جامعه شود. اندیشمندان اجتماعی برای تشخیص انحراف اجتماعی یا کج‌روی در جامعه دو راه و ملاک آماری و اجتماعی ارائه کرده‌اند. آمار، یکی از روش‌های رایج تشخیص رفتار نابهنجار یا روش توزیع فراوانی ویژگی‌های متوسط است که انحراف از آن غیرعادی است. در این روش یک حد متوسط وجود دارد که افراد نابهنجار را در بر می‌گیرد و کسانی که بیرون از این حد قرار دارند، نابهنجار به حساب می‌آیند، اما بنا بر ملاک اجتماعی، انسان موجودی اجتماعی است که باید در قالب الگوهای فرهنگی و اجتماعی زندگی کند. در واقع، مغایرت رفتار فرد با هنجارها، سنت‌ها و انتظارات جامعه و این که جامعه چگونه درباره او قضاوت می‌کند، معیار رفتار نابهنجار و انحرافی است.

۲. غنا

«غنا» در مقابل فقر است که بر کفایت دلالت دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۳۹۷) و قوه‌ای است که انسان می‌تواند به رفع نیازهای خود پردازد و به اعتبارات مختلف دارای حیثیت‌های متفاوتی بوده (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۱۸) و با تأمل در آیات نیز می‌توان آن را در مراتب متفاوتی رده‌بندی کرد؛ گاه به معنای برخوردارگی کامل است که این مرتبه از غنا جز برای خداوند نیست «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ» (سوره حج: ۶۴؛ سوره فاطر: ۱۵) گاه در آیات به معنای انبوه دارایی‌ها آمده است، مانند «وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ» (سوره نساء: ۶؛ سوره توبه: ۹۳؛ سوره آل عمران: ۱۸۱؛ سوره بقره: ۲۷۳) و گاه به معنای برآوردن نیازهای انسان مانند «وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي» (سوره ضحی: ۸) و یا غنای نفس توصیف شده است. طبق این تعاریف، فقر و غنا، اموری نسبی‌اند که به اعتبار زمان و مکان تغییر می‌کنند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۶۶۸).

۳. فقر

«فقر» در لغت به معنای انفراج و فصل‌بندی در چیزی است و به مهره‌های پشت نیز به همین اعتبار، فقار گفته شده است و فقیر به کسی گفته می‌شود که گویی مهره‌های پشتش زیر بار گرفتاری‌های برآمده از تنگ‌دستی خم شده باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۴۴؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۸۲، ماده فقر). از این رو، در لغت به معنای بی‌بضاعتی و نداشتن هر چیزی است که بدان نیاز است؛ در اصطلاح فقهی، نداشتن موونه سال و بی‌بهره بودن از امکانات ضروری زندگی به صورت بالفعل و یا ناتوانی در فراهم کردن آن به صورت بالقوه برای خود و خانواده خود است و در مقابل آن غنا است (غدیری، ۱۴۱۸، ج ۲: ۵۲۵؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، کتاب الزکاة؛ حلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵۹، کتاب الزکاة) و در آیه «أَتُمَّا الصَّدَقَاتِ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ» (سوره توبه: ۶۰) نیز مراد چنین فقری است.

در اصطلاح اجتماعی، اساسی‌ترین نیازهای انسان که لازمه وجود مادی و بقای اوست، نیاز به خوراک، مسکن و پوشاک است و بی‌بهره بودن از این امکانات به معنای فقر است. البته، در نگاه دقیق‌تر، فقر به دو نوع مطلق و نسبی قابل تقسیم است؛ فقر مطلق هنگامی روی می‌دهد که اشخاص نتوانند منابع کافی برای برآوردن حداقل نیازهای سلامت و کارایی جسمانی را به دست آورند (آبرامبی و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۹۵). از این رو، کسی که از حداقل امکانات زندگی بهره‌مند نباشد، آن چنان که جان او به سبب گرسنگی و بیماری، در معرض خطر باشد و ادامه زندگی برایش بس دشوار باشد، «فقیر مطلق» خوانده می‌شود. فقر نسبی نیز بر اساس معیارهای عمومی زندگی در جوامع مختلف و بر اساس آنچه که به لحاظ فرهنگی به عنوان «فقر» شناخته

می شود، تعریف می شود؛ نه با معیار مطلقى که از محرومیت حکایت می کند. وقتی فقر تعریفی نسبی داشته باشد و بر اساس معیارهای زندگی، بیشتر مردم اندازه گیری و تعیین شود، سطوح آن در میان جوامع یا در درون آنها، در زمان‌های مختلف متفاوت خواهد بود. در این مقاله و در بررسی روایات مربوط به فقر، گونه نخست فقر مد نظر است.

حقیقت فقر از منظر آیات و روایات

حقیقت فقر در انسان و دیگر موجودات، فقر ذاتی نسبت به خداوند است؛ چنان که در قرآن کریم می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (سوره فاطر: ۱۵) که همه مراتب موجودات ممکن را در بر می گیرد؛ چرا که موجودات عالم نه مستقلاً دارای حیات اند و نه مالک خویش اند. البته، بشر مادی گرا در جهان بینی مادی اش گمان می برد که فقر و غنا تنها در موضوع مال و تمکن ظاهری دنیا محقق می شود و غافل است از این که حیات دنیوی ظاهری متاعی ناچیز و محدود است « وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْعُزُور » (سوره آل عمران: ۱۸۵؛ سوره حدید: ۲۰) و انسان بر بقا و استمرار و حفظ آن از گزند آفات ایمن نیست. افزون بر این، انسان در نفس و قوای خود نیز فقیر است. او از فقر وحشت دارد، در حالی که فقر جوهر وجودی اوست و علم به حقیقت فقر منتهای معرفت و کمال ادراک انسانی است؛ چرا که به واسطه آن انسان به ادراک حقیقت غنای خداوند نائل می شود (نک: مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۲۰). البته، همانطور که گفته شد این معنا از فقر در این نوشتار موضوع بحث ما نیست و برخی از روایات نیز که فقر ذاتی انسان را بیان کرده اند، بیرون از دایره تحلیل این نوشتاراند و نیز روایاتی که بیان کننده فقر در دین اند و از آن به «مرگ سرخ» تعبیر کرده اند از بحث کنونی خارج اند، همانند این کلام امام صادق (ع) که می فرمایند: «الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَحْمَرُ، فَقِيلَ: الْفَقْرُ مِنَ الدَّنَائِرِ وَالْدَّرَاهِمِ؟ قَالَ لَا، وَلَكِنْ مِنْ الدِّينِ» (مجلسی ۱۳۷۳، ج ۷۲: ۴۰).

نکته قابل توجه این که به واسطه همان گمان واهی که بشر مادی گرا فقر را تنها بی بهره بودن از دارایی های مادی و دنیایی می پندارد، شیطان آنان را از فقر و احتیاج می ترساند: «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ» (سوره بقره: ۲۶۸) و از آن جا که منتهای رغبت اهل دنیا بی نیازی مادی و از بین بردن فقر در زندگی دنیوی شان است؛ از این رو، شیطان نیز از این راه وارد شده و ایشان را از راه زوال مال و رفاه دنیوی به واسطه فقر می ترساند. در واقع، علت مهم انحرافات و فحشا هم چنان که این آیه نیز بدان اشاره دارد، فقر نیست بلکه خوف در افتادن در ورطه فقر و فلاکت است.

امام حسین (ع) می‌فرماید: «أَهْلَكَ النَّاسُ إِثْنَانِ: خَوْفُ الْفَقْرِ وَطَلَبُ الْفَخْرِ» (مجلسی، ۱۳۷۳ ج ۷۵: ۵۴، ۵۶). ترس از فقیر شدن و میل و اندیشه بزرگی خواهی انسان، او را به ناهنجاری‌ها سوق داده و به هلاکت می‌اندازد. علامه طباطبایی در ذیل آیه ۲۶۸ سوره بقره، ترس از فقر را یک‌کدام القای شیطانی دانسته و معتقدند که شیطان از این کار هدفی جز گمراه ساختن و انحراف انسان ندارد و از این رو، پیروی از آن جایز نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۳۹۲). بر این اساس، از نگاه روایات، فقری سبب انحراف است که با این تخیل و گمان واهی همراه باشد که دنیای ظاهری، همه چیز است و از همین رو، به واسطه این خوف به انحراف می‌گراید و در مقابل، غنایی که انسان را از فقر ذاتی‌اش غافل کند نیز سبب می‌شود تا آدمی دست به طغیان زند و به فرموده خداوند: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ» (سوره علق: ۶-۷). امام باقر (ع) در فرازی از دعای خود به خداوند عرض می‌کند:

أَسْأَلُكَ اللَّهُمَّ الرَّفَاهِيَةَ فِي مَعِيشَتِي مَا أَبْقَيْتَنِي... وَلَا تَرْزُقْنِي رِزْقًا يُطْغِينِي
وَلَا تَبْتَلِيَنِي بِفَقْرٍ أَشْقَىٰ بِهِ؛ خدایا از تو رفاه در زندگی را تا زنده هستم
خواهانم، به من چندان روزی مده که سرکش و گستاخ شوم و به فقری نیز
گرفتارم مساز که بدبخت گردم. (مجلسی ۱۳۷۳، ج ۹۷: ۳۷۹).

اساساً اگر هدف اصلی انسان در میان آرزوها و خواست‌های دنیوی‌اش گم شود، در جریان زندگی‌اش به چنین توهم احساس فقر دچار می‌شود و چون این گم‌گشتگی در وی پدیدار شد، از گرویدن به هیچ انحرافی ابا نخواهد داشت. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «مَنْ أَصْبَحَ وَأَمْسَىٰ وَالدُّنْيَا أَكْبَرُ هَمِّهِ جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَىٰ الْفَقْرَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ»؛ اگر خواهش‌های دنیوی بزرگترین اهتمام کسی شود، خداوند فقر را مقابل دیدگانش پدیدار خواهد ساخت. زمانی که انسان همواره چنین تصویری را در ذهن داشته باشد، ترس از آینده معیشتی‌اش او را می‌دارد تا دست به انواع ناهنجاری‌ها بزند.

فقر، در ذات خود عامل و علت بروز انحرافات نیست، بلکه از آن جهت که تمهیدی ذهنی است برای آن که انسان نیازمند اگر نتواند شخصیت و اراده خود را تحت کنترل درآورد، زمینه گرایش به تأمین نیازمندی‌ها از رهگذر دیگری را برای خود فراهم می‌کند. فقر بیشتر به جهت حیثیت ثانوی‌اش مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و گرنه در برخی روایات، از آن به‌عنوان روشی برای اصلاح مومنان یاد شده است، امام باقر (ع) می‌فرماید: «گاه غنای کافی موجب اصلاح برخی مومنان است و گاه فقر و تلاش در جهت تغییر آن موجب هلاکت است؛ إِنَّ

مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَضِلُّهُ إِلَّا الْغِنَىٰ وَ لَوْ صَرَفْتُهُ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكْتَ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَضِلُّهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَ لَوْ صَرَفْتُهُ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكْتَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۲، ۳۵۳).

در یک تحلیل عقلی و عرفی، می‌توان گفت که فقر در بسیاری از افراد معمولی جامعه، از جهتی موجب ناتوانی جسمی است و ناتوانی جسمی در ناتوانی روحی تأثیرگذار است که خود سبب تزلزل شخصیت و ضعف اراده و احساس حقارت و از دست دادن اعتماد به نفس می‌شود. فقر چون مستقیماً برآیند برآورده‌نشدن نیازهای اولیه انسان است، عمدتاً به سیمای ظاهری انسان آسیب می‌زند و سیمای ظاهری او در موقعیت اجتماعی‌اش اثرگذار است. نیازهای انسانی بر نظام سلسله مراتبی مبتنی است؛ یعنی تا نیازهای جسمی و فیزیکی او برآورده نشود، برآورده‌شدن نیازهایی چون احساس امنیت، برخورداری از روابط اجتماعی تأیید و احترام و... برای او در مرتبه بعدی از اهمیت قرار می‌گیرند (نک: رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۴۱-۴۲). از همین رو، سیمای ظاهری افراد در جامعه که مرتبط با تأمین نیازهای نخستین آنهاست، سبب جلب نظر مردم و ارج‌گذاری مردم نسبت به آنها می‌شود و توجه افراد جامعه به انسان، بر اعتماد به نفس آدمی می‌افزاید و در نتیجه پایگاه اجتماعی استوارتری را کسب می‌کند. امام رضا(ع) در بیان رابطه متقابل کسب موقعیت اجتماعی و سطح معیشت می‌فرماید: «إِذَا أَدْبَرْتَ غَنَةً سَلَبْتَ مَحَاسِنَ نَفْسِهِ» هرگاه دنیا و اسباب معیشت از انسان روبرگرداند، نیکی‌های او را از او می‌گیرد (صدوق، ۱۴۰۴، ج: ۲، ۱۳۰).

بسیاری از فقرا اگرچه دارای استعدادها و فضیلت‌هایی هستند که می‌تواند موقعیت اجتماعی آنان را تعالی ببخشد، اما در اثر فقر، اسباب چنین رشد و پیشرفتی در آنان فراهم نمی‌شود. از این رو، امام علی(ع) گرامی بودن یا بینوایی شخص را در نزد خانواده‌اش به سطح زندگی و برخورداری از اسباب معیشت مرتبط دانسته و می‌فرماید: «مَنْ اسْتَعْنَىٰ كَرَمَ عَلَىٰ أَهْلِهِ وَمَنْ افْتَقَرَ هَانَ عَلَيْهِمْ» (نک: تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۹۰). بنابراین، سلامت روحی- روانی و گسترش سرمایه‌های اجتماعی یک جامعه در گرو سلامت جسمی است و سلامت جسمی نیز در گرو بهره‌مندی از مواهب و نعمت‌های دنیوی است.

در واقع، ممدوح یا مذموم بودن فقر و غنا به لحاظ آثار و پیامدهای آن است. این دو اگر مبتنی بر نوعی فرآورده‌های ذهنی‌ای باشند که انسان را به طغیان‌گری و سرکشی و انحراف وادار کند، در روایات نکوهیده، نقص در دین و از بین‌برنده عقل، شمرده شده‌اند، همان‌طور که امام علی(ع) به محمد بن حنفیه می‌فرماید:

يَا بَنِيَّ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ فَإِنَّ الْفَقْرَ مَنَقَصَةٌ لِلدِّينِ مَدْهَشَةٌ

لِلْعَقْلِ دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ؛ فرزندم بر تو می‌ترسم از فقر به خدا پناه ببر از شر فقر چرا که فقر موجب کاستی در دین و سرگشتگی عقل و مایه کینه و دشمنی است (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق: ۵۳۱).

همچنین امام صادق (ع) فقر را مرگ بزرگ دانسته «الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۶۶؛ مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۱۳: ۳۴۸) و پیامبر اکرم (ص) آن را آستانه کفر تلقی کرده‌اند «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (کلینی ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۰۷).

اگرچه در روایات اسلامی همواره از فقر و مسکنت نکوهش شده و به‌عنوان پدیده‌ای شوم معرفی شده‌اند و به تعبیر علامه مجلسی، در بیشتر دعاها، به دلیل آن که عامل بدبختی است، از آن، استعاذه به خداوند شده است (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۷۲: ۴۷). اما فقری که بری از هرگونه خواری و انزواگزینی باشد، و پیامد آن فساد و انحرافات اجتماعی نباشد و زمینه‌ساز نیل بیشتر به کمال و معنویت شود، نه تنها نکوهیده نیست بلکه در کلام پیامبر (ص) به‌عنوان فخر (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۷۲: ۴۹) و خزانه‌ای از خزائن الاهی (همان: ۴۷) معرفی و توصیف شده است.

نکته قابل توجه این که در ادبیات دینی، فقر سرچشمه گرفته از سستی و تنبلی، به مراتب نکوهیده‌تر است از فقری که در عین تلاش مستمر فرد بر او تحمیل شده است؛ به همین دلیل به کوشش و تلاش، سفارش بسیار شده و تقدیر معیشت، در کنار بصیرت در دین و پایداری در گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها به‌عنوان تمام کمال انسانی شمرده شده است (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۷۸: ۱۷۲) و همچنین تلاش برای برآوردن نیازهای زندگی جهاد در راه خدا به حساب آمده است. «الْكَادُ عَلَى غِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۸۸)؛ چرا که تلاش و کوشش، خود نوعی مبارزه با فقر است.

در ادبیات جامعه‌شناسی نیز کار و فعالیت مهم‌ترین راه‌هایی از رنج فقر دانسته شده است. به باور ماکس وبر، بر طبق تجلیات مسلم اراده الهی، تنها کار و فعالیت - و نه تفریح و خوش گذرانی - عظمت الهی را افزایش می‌دهد. وی ائتلاف وقت و تنبلی را مهلک‌ترین گناهان دانسته و ائتلاف وقت را از طریق رفت و آمدها، زیاده‌گویی‌ها، تجمل‌پرستی‌ها و حتی بیش از شش و یا حداکثر هشت ساعت خوابیدن را مضر و به لحاظ اخلاقی نکوهیده می‌داند (وبر، ۱۳۷۱: ۱۳۶). حتی وبر ضمن تأیید این دیدگاه که «کسی که کار نمی‌کند، نباید غذا بخورد»، می‌گوید این امر در مورد هر فردی بی‌هیچ شرطی صادق است و تنبلی و بی‌کاری سبب محرومیت از فیوضات خداوندی است (همان: ۱۵۰).

تبیین نظری بحث

هر پدیده اجتماعی را می‌توان با توجه به رویکردها و رهیافت‌های نظری که در تحلیل مسائل و مباحث قابل تصور است، از زاویه‌های گونه‌گون بررسی کرد. رویکردهای خُرد و فردگرایانه و ناظر به شخصیت افراد و روان‌شناسانه، رویکردهای جمع‌گرایانه و ناظر به ساختارهای کلان و متغیرهای گسترده اجتماعی، برداشت‌های ذهنیت‌گرایانه و یا عینی‌گرا، از جمله رویکردهایی‌اند که در تأملات و نظریه‌های اندیشمندان در تبیین مسائل می‌توان دید. فقر، غنا و انحراف نیز به اعتبارات مختلف قابل بررسی‌اند.

در سطح خُرد، اغلب به ویژگی‌های فردی و جزئی رخدادها توجه می‌شود. بر این اساس، فقر نتیجه سرشت فرومایه و سستی توان مردمان فقیر است. بی‌استعدادی، عارضه‌های جسمانی و اختلالات روحی از جمله مواردی هستند که در رابطه با ایجاد این پدیده بررسی و بر آن تأکید می‌شود. چنین تحلیل‌هایی که چندان پیچیده نیستند و با بهره‌گیری از برخی روش‌ها از جمله آمارهای موجود، به آسانی می‌توان به نتیجه دست یافت. برای مثال، با انجام مصاحبه یا تدوین و ارائه پرسش‌نامه‌هایی درباره وضعیت اقتصادی و مالی مجرمین و بزهکاران به سادگی می‌توان دریافت که آنها از چه طبقه‌ای و با چه درجه‌ای از رفاه هستند و با ترسیم جدول‌های آماری می‌توان به خوبی نشان داد که فراوانی کج‌روی‌ها در نزد فقرا یا اغنیا بیشتر از دیگر اقشار جامعه است و در نتیجه، ممکن است که شتابزده قضاوت کرد و رابطه بین وقوع انحرافات با فقر یا غنای زیاد را امری قطعی و روشن تلقی کرد.

اما در سطح کلان، رفتارها بر حسب متغیرهای پهن دامنه آن تبیین می‌شوند و ارتباط پدیده با ساختارهای کلان و گسترده جامعه در سطح سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مشخص می‌شود. در سطح کلان، سطح رفاه و انحرافات اجتماعی در یک چرخه علی و معلولی قرار گرفته و هر یک به عنوان معلول علتی مهم‌تر تلقی می‌شوند و مشکل اصلی در سطح نهادها، روابط اجتماعی و ویژگی‌های ساختاری و سازمانی جست‌وجو می‌شود.

بنابر این نگرش نمی‌توان به آسانی حکم به وجود رابطه معنادار میان فقر یا غنا و انحرافات اجتماعی کرد و به کمک آمارها ادعا کرد که بیشتر مجرمین از طبقه محرومین یا مرفهین جامعه هستند - آن گونه که در سطح فردی و خُرد تحلیل می‌شود -، بلکه در این تحلیل ابعاد عمیق‌تر این موضوع کاویده می‌شود.

شایان ذکر است که هنجارهای جامعه، اگر ریشه در ارزش‌های مطلق نداشته باشند و

بینش‌های دینی بر اساس واقعیت‌ها، آنها را ترسیم نکرده و صرفاً برآمده از قراردادها و توافقات جامعه باشند، تخلف از آن نیز نسبی است و به اعتبارات مختلف تغییر می‌کنند، مانند نسبی بودن انحراف و کج‌روی به لحاظ تاریخی، بر حسب جامعه، به لحاظ مکان، زمان و یا پایگاه اجتماعی افراد.

در تبیین بروز انحرافات اجتماعی در جامعه، برخی نظریه‌ها به ویژگی‌های روان‌شناختی افراد نظر داشته و بر تأثیر وراثت بر کنش‌های افراد تأکید دارند. در روایات اسلامی نیز اگرچه علت تامه بروز کژکنش‌ها این ویژگی‌های وراثتی تلقی نمی‌شود، اما نمی‌توان از این تأثیرات چشم‌پوشی کرد. پیامبر اکرم (ص) درباره مسئله وراثت می‌فرماید: «أَنْظُرُ فِي أَيِّ شَيْءٍ تَصَّعَّ وَلَدَكَ فَإِنَّ الْعُزُقَ دَسَّاسٌ»: نگر که نطفه فرزندت را در چه جایی قرار می‌دهی؛ چرا که عزوق بسیار انتقال‌دهنده است (نهج‌الفصاحه، ۱۳۸۵، ح ۵۶۴). یا روایاتی که شرایط و شیوه مباشرت جنسی زن و شوهر را در تکوین آینده فرزند تأثیرگذار می‌دانند. در حدیثی دیگر می‌فرماید: «إِبَائِكُمْ وَأَنْ يُجَامِعَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَالصَّبِي فِي الْمَهْدِ يَنْظُرُ إِلَيْهِمَا؛ مبادا در حالی که کودکی در گهواره به شما می‌نگرد، آمیزش جنسی کنید (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۱۰۳: ۲۹۵). امام صادق (ع) می‌فرماید:

لَا يُجَامِعُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَلَا جَارِيَتَهُ وَفِي الْبَيْتِ صَبِيٌّ فَإِنَّ ذَلِكَ مِمَّا يُوْرْتُ
الرِّثَا؛ زمانی که کودکی در اطاق حضور دارد، مردان با زنان یا کنیزان خود
نیامیزند؛ زیرا این عمل طفل را به بی‌عفتی و زناکاری سوق می‌دهد (حرعاملی،
۱۴۱۴، ج ۲۰: ۱۳۳).

بنابر این دسته روایات، فرزند از صفات رفتاری و روحی والدین خود تأثیر می‌پذیرد و آنها اصل و ریشه رفتار کودکان به‌شمار می‌آیند؛ حتی برخی روایات انتخاب همسر خوب یا بد در عملکردهای فرزندان در آینده را تأثیرگذار دانسته‌اند «أَنْكَحُوا الْأَكْفَاءَ وَأَنْكَحُوا مِنْهُمْ وَاخْتَارُوا لِطُفْلِكُمْ فَإِنَّ الْخَالَ أَحَدُ الصَّجِيعِينَ» به هم‌شان خود زن بدهید و از هم‌شان خود زن بگیرید و برای نطفه‌های خود جایگاهی مناسب انتخاب کنید که ویژگی‌های دایی در شکل‌گیری شخصیت فرزند اثرگذار است (همان: ۴۷).

همچنین در برخی روایات از ازدواج افراد در خانواده‌های فرومایه نهی فرموده‌اند «إِبَائِكُمْ وَخَضْرَاءِ الدَّمَنِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۳۳۲؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۹۱). نیز نوع تغذیه و رزق حلال یا حرام در شکل‌گیری شخصیت فرزند اثر وضعی

دارد «کسب الحرام یبین فی الذرّیة» اثر مالی که از راه حرام به دست آمده در نسل آشکار می شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۲۵).

در برخی نظریه‌های معاصر نیز در باب انحرافات اجتماعی به منشاء زیستی آن اشاره شده و انحرافات را برآمده از تمایلات منحرفانه افراد از آغاز تولد دانسته‌اند که بازگشتی به انسان نخستین است. در برخی از این نظریه‌ها تأکید شده که جنایتکاران را می‌توان از روی چهره تشخیص داد. همچنین در برخی دیگر از نظریه‌ها انحرافات را با انواع خاص شخصیت مربوط می‌دانند. فروید معتقد بود که حس اخلاق ما تا اندازه زیادی از خودداری‌هایی سرچشمه می‌گیرد که در مرحله ادیپ کودکی یاد می‌گیریم و بعضی از کودکان به سبب نوع روابطشان با والدین این خودداریها را فرا نمی‌گیرند و بی‌بهره از حس اخلاقی‌اند. اما هیچ‌یک از این نظریه‌ها هرگز اثبات نشده‌اند. هرچند تأثیر برخی عوامل زیستی و روانی بر برخی افراد در گرایش به انحرافات را نمی‌توان انکار کرد.

دسته‌ای دیگر از نظریه‌ها، به چشم‌اندازهای فرهنگی درباره انحرافات و رابطه آن با سطح رفاه افراد جامعه ناظراند که الگوهای ارزشی و رفتاری افراد با الگوهای موجود در فرهنگ غالب تفاوت دارد و به شکل خُرده فرهنگ به نسل بعدی نیز منتقل می‌شود (نک: افروغ، ۱۳۷۷: ۲۴۶؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۹). بر اساس ویژگی‌های این خرده فرهنگ، افراد وابسته به آن، در شرایط ویژه‌ای هستند که با طبقه و شرایط اقتصادی آنها در ارتباط است. بر اساس این نظریه‌ها فرهنگ فقر، نوعی شیوه زندگی است که از راه یادگیری و اجتماعی شدن به نسل بعدی انتقال می‌یابد و مانند هر فرهنگ دیگر الگوهای زندگی و ارزشی خاصی دارد. یا در دیدگاه «منش ناقص» شیلر، فقر نتیجه طبیعی نقایص فردی در اشتیاق و توانایی یا به بیان دقیق‌تر انگیزه و اخلاق کاری است که فقدان هر یک از این عوامل به فقر می‌انجامد (نک: افروغ، ۱۳۸۰: ۷۰).

به اعتقاد او منش ناقص، منش و روش زندگی فقیران است و فقیران خود مسئول وضع نابهنجار و سخت خود هستند و دیگران در این زمینه مسئولیتی بر عهده ندارند.

بُعد جامعه‌شناختی نیز یک تبیین دیگری از انحراف است که برخی آن را از تبیین‌های دیگر برتر شمرده‌اند؛ زیرا ماهیت جرم به نهادهای اجتماعی جامعه بستگی دارد. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تفکر جامعه‌شناختی درباره جرم، تأکید بر روابط متقابل میان هم‌نوایی و کج‌روی در زمینه‌های اجتماعی مختلف است. جوامع امروزی خرده فرهنگ‌های بسیار متفاوتی دارند و رفتاری که با هنجارهای یک خرده فرهنگ هم‌نوایی دارد، چه بسا خارج از

آن خرده فرهنگ، کجروانه تلقی شود؛ برای مثال، می‌بینیم که به علت اختلافات ثروت و قدرت در جامعه اساساً دزدی توسط افرادی از بخش‌های فقیرتر جامعه صورت می‌گیرد و یا اختلاس و فرار مالیاتی توسط اشخاصی که از طبقه مرفه و برخوردارند، صورت می‌گیرد. در نظریه «تفاوت ارتباطات»، برخی چون ساترلند، جرم را به آنچه که او «تفاوت ارتباطات» نامیده است، مربوط می‌دانند. یعنی در جامعه‌ای که از خرده فرهنگ‌های گوناگون تشکیل شده است، همواره برخی محیط‌های اجتماعی مشوق فعالیت‌های انحرافی هستند. افراد از طریق ارتباط با دیگران که حامل هنجارهای تبهکارانه هستند، بزهکار یا تبهکار می‌شوند؛ همچنان که علمای اخلاق گفته‌اند طبایع انسان، فضیلت و رذیلت‌ها را از یک‌دیگر می‌ربایند (نراقی: بی‌تا، ج: ۱، ۱۲).

زمانی که در جریان رابطه اجتماعی، گروه همنشین عملی انجام دهد، نیروی معادل آن در نفس ما قوت می‌گیرد و با فعال شدنش، مشابه آن را انجام می‌دهد. پیامبر اسلام (ص) انسان را بر دین دوست خویش می‌داند و بر به‌گزینی همنشین سفارش کرده‌اند «الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مَنِ يُخَالِلُ» (طوسی، بی‌تا: ۵۱۸). محرک‌های نفسانی مانند محرک‌های جسمانی تحت تأثیر عوامل مختلف فعال می‌شوند و از همین‌رو، تأثیرپذیری فرد از علم و منطق و منش هم‌نشینان قهری است و نیاز به اراده ندارد و به‌رحال به یکی از قوای درونی فرد که همانندش در طرف مقابل وجود دارد منتقل می‌شود. آن حضرت برای این که این تأثیرات، ایجاد زمینه‌های بروز ناهنجاری‌ها و انحرافات نکند، می‌فرماید: همنشین خوب کسی است که دیدنش خدا را به یادتان آورد، گفتارش بر دانشتان بیفزاید و کردارش به آخرت ترغیب‌تان کند؛ «مَنْ تُدْكِرْكُمْ اللَّهُ رُؤْيَتَهُ وَيَزِيدُ مِنْ عِلْمِكُمْ مَنْطِقَهُ وَيَرْغَبُكُمْ فِي الْآخِرَةِ عَمَلُهُ» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج: ۲، ۲۳). ایشان همچنین که همنشینی با ثروتمندان را سبب میرایی قلب دانسته و فرموده‌اند: «الْجُلُوسُ مَعَ الْأَغْنِيَا يَمِيتُ الْقَلْبَ» (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۲۳).

«نظریه برچسب زنی» نیز یکی از مهم‌ترین رویکردها برای درک انحرافات اجتماعی است که در دیدگاه کنش متقابل نمادین که بر واکنش افراد در موقعیت‌های خاص اجتماعی تأکید دارد، مورد بحث قرار می‌گیرد. نظریه‌سازان، برچسب زنی و کج‌روی را به‌عنوان یک فرایند کنش متقابل میان کج‌روان و ناکج‌روان تبیین می‌کنند. به نظر آنها برای درک ماهیت کج‌روی باید ببینیم چرا به بعضی افراد برچسب کج‌روی زده می‌شود. کسانی که نماینده نیروهای نظم و قانون هستند یا افرادی که می‌توانند تعاریف اخلاق متعارف را به دیگران

تحمیل کنند، منابع اصلی برچسب زنی را فراهم می‌آورند. بنابراین، جرم با کنش و واکنش‌های اجتماعی و به وسیله آنها که قدرت برچسب‌زنی دارند، تعریف می‌شود. در روایات اسلامی توصیه فراوانی شده است که نام نیکی بر فرزندانان بگذارید چرا که تکرار آن نام در ارائه تصویر اولیه شخصیت انسان نقشی به سزا دارد؛ از این‌رو، یکی از حقوق فرزند بر پدر و مادر انتخاب نام نیک است. امام کاظم (ع) می‌فرماید:

أول ما یبزر الرجل ولده ان یسمیه باسم حسن فلیحسن احدکم اسم ولده؛
نخستین نیکی انسان به فرزندش این است که نام نیکی بر او بگذارد پس
شما هم نام نیک بر فرزندان بگذارید (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۶، ۱۸).

در همین راستا، امام صادق (ع) می‌فرماید:

كان رسول الله یغیر الاسماء القبیحة فی الرجال والبُلدان؛ رسول خدا (ص)
نام‌های زشت مردان و شهرها را عوض می‌کرد (حمیری، ۱۳۶۳، ج: ۱، ۱۴۱۴،
ج: ۲۱، ۳۹۰).

شاید یکی از دلایل مهم آن، به جهت نوع نگاه، برداشت و برچسب‌های منفی یا مثبتی است که از سوی یکایک افراد جامعه به سبب آن، می‌خورد. امام علی (ع) در زمینه نسبت‌هایی که برخی افراد جامعه از سوی دیگر کسب می‌کنند، می‌فرماید:

وقتی فقیر راست می‌گوید مردم او را دروغ‌گو و وقتی زهد می‌ورزد او را جاهل می‌دانند؛
فقر موجب از بین رفتن حجب و حیای انسان می‌شود (مجلسی، ۱۳۷۳، ج: ۶۹، ۴۷).
و در روایت دیگری وارد شده است که چون دنیا به مردی رو کند، نیکی‌های دیگران را به
ایشان نسبت دهد و چون به آنان پشت کند، نیکی‌های خود ایشان را از آنان سلب کند (نک:
شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، کلمات قصار: ۸).

اما نگاه رضایت‌بخش به تبیین فقر و رابطه آن با مسائل اجتماعی و انحرافات، باید فارغ از نگاه‌های دوآلستی باشد و همه ابعاد فردی و اجتماعی آن را در برگیرد. نه می‌توان فارغ از نگاه‌های فردی و روان‌شناختی این واقعیت اجتماعی را به‌طور کامل بررسی کرد و نه می‌توان بیگانه با تحلیل‌های ساختاری و اجتماعی، تبیین کاملی به‌دست داد، بدین جهت سنتزی واقع‌گرا از هر دو نحله فکری پاسخ کامل‌تری به حل این مسئله خواهد داد.

در منطق قرآن کریم و روایات معصومین (ع) نیز چنین نگاه واقع‌گرایانه و به‌دور از تک‌بعدی‌نگری را می‌توان استنباط کرد که هم‌کشی منسجمی میان کنشگر و ساختار،

ذهنیت و عینیت و علم حضوری و حصولی در فرایندی غایت‌گرایانه وجود دارد که هسته اصلی آن را منطق توحیدی، معنویت، فطرت و عقلانیت و حیانی شکل می‌دهد و هم به ابعاد این دنیایی انسان‌ها توجه دارد و هم به سعادت آن‌دنیایی آنان بی‌توجه نیست.

چگونگی ارتباط سطح معیشت و انحرافات

پیوند فقر و انحرافات

رابطه فقر و انحرافات اجتماعی به شیوه‌های گوناگون قابل توجه است؛ در بسیاری از روایات که بخشی از آنها پیش از این آورده شد، فقر به منزله «مرگ بزرگ» یا «کفر» پنداشته شده است. کفر انکار یا بی‌اعتنایی و سرپیچی از خداوند و آنچه از سوی انبیای الهی آورده شده، است (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۸۹). البته کفر در اینجا به معنای اصطلاحی آن در فقه که موضوع احکامی از قبیل طهارت و حلیت و مانند آن است، نیست؛ بلکه منظور از آن، دوری از خداوند و ناسپاسی و سقوط انسان بر اثر آن است.

فردی که در جریان زندگی با پدیده شوم فقر در ستیز است وقتی مقاومت خود را در برابر آن از دست می‌دهد، نداری خود را با دارایی فرادستان مقایسه می‌کند و چه بسا با چنین مقایسه‌ای به عدالت، یا قدرت خداوند شک کند و این امر چه بسا وی را به سوی انواع ناهنجاری‌ها سوق دهد که نشان‌دهنده سستی یا عدم اعتقاد به فرجام هستی باشد که مراتبی از کفرورزی به ساحت خداوند است.

چنین انکاری که ریشه بسیاری از انحرافات اجتماعی است، برآیند چند علت و عنصر زمینه‌ای دیگر بوده که مرتبط با فقر نیز هستند.

نخستین عنصر، «جهل و غفلت» انسان است. ایمان در قلب انسان‌ها بر اثر دانستن و علم به یک مفهوم و گرایش به آن ایجاد می‌شود و کمال و نقص انسان به شدت و ضعف آن وابسته است. معمولاً شخص فقیر کمتر امکاناتی برای فحوص و تحقیق و آگاهی‌یافتن در زندگی دارد؛ زیرا نیازهای جسمی انسان، می‌تواند او را از پرداختن به نیازهای روحی دور کرده و شخص درمانده، کمتر توانایی آن را دارد که خود را از دام افکار ناامیدکننده حاصل از نیازهای نخستین خود رها کند و از همین رو، زمینه این که بنیان‌های فکری‌اش رو به ویرانی نهند، زیاد است. امام علی (ع) در وصیت به فرزندش می‌فرماید: «از فقر به خدا پناه ببر که همانا فقر، دین انسان را ناقص، عقل را سرگردان و عامل دشمنی است» (نک: شریف‌الرضی، ۱۴۱۴).

۵۳۱؛ چرا که دغدغه تأمین نیازهای اولیه، در زندگی انسان، یک ستیز درونی است که به آدمی فرصت تعمق در نیازهای روحی و روانی اش را نمی‌دهد.

«انکار و تردید» زمینه و عامل دیگری مترتب بر فقر است که به انواع انحرافات می‌انجامد. شاید انسان به حقیقت یک امر یا لوازم آن جهل نداشته باشد، اما به علل مختلف، مطابق خواسته‌های او نباشد و بر ضد آن وارد عمل شود، همچنان که قرآن کریم درباره فرعونیان می‌فرماید: «وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (سوره نمل: ۱۴). از این رو، صرف نداشتن جهل برای داشتن ایمان کافی نیست، بلکه گرایش قلبی به آن نیز شرط است. اما انکار و حتی تردید به حقایق امر، از سوی شخص فقیر، حاصل نوعی خود بیگانگی است که وی در فرایند زندگی و تلاش‌های خود، بدان می‌رسد؛ به‌ویژه افرادی که ایمان چندان محکم و استواری ندارند. همان‌گونه که در شأن نزول آیات ۱۹۶-۱۹۷ سوره آل عمران، مردم عصر پیامبر (ص) با چنین شبهه‌ای روبه‌رو بودند که چرا برخی از افراد با ایمان، به‌رغم تلاش و کوشش، در رنج و تنگدستی به سر می‌برند و طغیان‌گران و افراد بی‌ایمان دارای زندگی مرفهی هستند. و بی‌شک این پرسش و تردید آنها ریشه در کوته‌فکری آنها دارد. این حقیقت در بسیاری از متون دینی آمده و در جامعه نیز می‌توان مشاهده کرد که اندیشه، عقل و قدرت درک تهیدستان به خاطر ضعف آموزشی و ناآگاهی از جریانات و مسائل جامعه به قدر کافی رشد نمی‌کند؛ زیرا مشکلات زندگی، مانع بزرگی بر سر تأمل و تعمق در مسائل و امور دیگر زندگی انسانی است. امام علی (ع) در سفارش به فرزند بزرگوارش، یکی از خصلت‌هایی که بر اثر فقر برای انسان به‌وجود می‌آید را نقصان در عقل بر شمرده‌اند (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۶۹: ۴۷؛ شعری، ۱۳۶۳، فصل ۶۷: ۱۱۰) و فقر را سبب پریشانی احوال، سرگشتگی عقل و گرفتار شدن به غم و اندوه دانسته‌اند (خوانساری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۹۸). نقصان و سرگشتگی عقل، قدرت تشخیص و امکان داوری درست در زندگی را از افراد می‌گیرد. بر اساس متون دینی، فقیر دچار نوعی تحیر و ضعف تشخیص می‌شود و به همین دلیل، نمی‌تواند در مسائل مختلف، تصمیم مناسبی اتخاذ کند و این یکی از زمینه‌های بسیار مهم انحراف فکری است.

اما ناگفته نماند یکی از مهم‌ترین شاخص‌های رایج در سنجش نابرابری‌های اجتماعی، شیوه توزیع درآمدها در میان افراد است (نک: تاملین، ۱۳۷۳: ۹۸) و رابطه تنگاتنگ فقر و انحرافات اجتماعی بدون توجه به مسئله عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه ثروت در جامعه میسر نیست و سهم اغنیا نیز در پدیداری آن کم نیست. اسلام، به‌عنوان دینی جامع، راهبردها و ابزارهای اجباری و داوطلبانه توزیعی متعددی همچون زکات، انفاق‌ها و... را جهت جلوگیری از

تمرکز ثروت در دست بخشی از افراد یا طبقه‌ای خاص از جامعه و تضمین حداقل معاش برای گذران زندگی تمام افراد ارائه می‌دهد. از این‌رو، در عدالت توزیعی خود، برای تعدیل ثروت در جامعه اهدافی را دنبال می‌کند از جمله، برآوردن نیازهای اساسی همه اقشار، کاهش نابرابری‌ها در درآمد و ثروت، تزکیه باطنی و تصفیه اموال افراد و تقویت حس برادری میان مردم.

قرآن کریم نیز فاصله طبقاتی میان اقشار جامعه را بر نمی‌تابد؛ زیرا هم ثروت فراوان و تکاثر (نک: سوره تکاثر: ۱) زمینه‌ساز غفلت از خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۴۹۵-۴۹۶) و هم سبب می‌شود تا فقرا بیشتر احساس فقر کرده و با انباشتگی ثروت در یک‌جا، اغنیا دچار غرور بیشتر شوند (رفیع‌پور، ۱۳۹۲: ۲۸۳). بنابراین، قرآن کریم ضمن این که برای فقرا حقی در اموال ثروتمندان قائل است (نک: سوره معارج: ۲۴-۲۵) و آنان را که این حق را نپردازند سارق معرفی می‌کند (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۳۸۰). انبوه‌شدن ثروت و عدم توزیع آن را اجازه نداده و حتی در آیاتی چون آیه ۳۴، سوره توبه که می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»، به عذاب الیم هشدار و زنهار داده است.

به طور کلی قرآن کریم مهم‌ترین برنامه‌ها برای برقراری عدالت اقتصادی را در چند محور مشخص ساخته است؛ در آیه «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَي رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» (سوره حشر: ۷) مصارف شش‌گانه‌ای برای فیء، در راستای تعدیل ثروت بیان فرموده و در برخی آیات مانند «وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» (سوره بقره: ۲۷۸) و آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً» (سوره آل‌عمران: ۱۳۰) و دیگر آیات از این دست (سوره بقره: ۲۷۶؛ سوره نساء: ۱۶۱)، با نفی نظام اقتصادی ربوی، خواستار ایجاد و تحقق عدالت شده است. همچنین در برخی آیات، به معرفی فقرا و نیازمندان به‌عنوان موارد انفاق پرداخته (سوره بقره: ۲۱۵) و در آیاتی نیز بر گرفتن حقوق فقرا از اغنیا برای جلوگیری از انبوه‌شدن ثروت تأکید کرده است.

در تحلیل عدالت، باید توجه داشت که «فقر» همواره پایین بودن سطح درآمد نیست و این مسئله مهم اجتماعی جدا از روابط ناصحیح حاکم بر جامعه قابل بررسی نیست؛ بلکه، بی‌بهره‌بودن از امکانات و فرصت‌ها نیز «فقر» به‌شمار می‌آید که این مسئله به ساخت روابط نابرابر در جامعه باز می‌گردد. از این‌رو، اگر شاهد شکل‌گرفتن یک خُرده فرهنگ کج‌رو در جامعه هستیم که به تدریج به بروز رفتارهای آسیب‌زای اجتماعی می‌انجامد، نباید علت را تنها در همان افراد یا مربوط به محله‌های زندگی آنان ببینیم، بلکه باید قدری قضیه را به عقب برده

و ساخت روابط نابرابر قدرت و چگونگی توزیع منابع کم‌یاب میان اقشار مختلف جامعه را بررسی و تحلیل کنیم. در همین راستا، کارل مارکس نیز معتقد بود که خاستگاه از خود بیگانگی کارگران فقیر، ساختار روابط اجتماعی تولید در نظام سرمایه‌داری است (نک: توسلی، ۱۳۷۹: ۹۵). نکته جالب توجه این که در این ساختار نابرابر، خرده نظام استعمارگر و ثروتمند در صدد آموزش اعضای خرده نظام تحت ستم و پایین دست است و آنان به یک نوع اجتماعی شدن چنین وضعیتی آشنا شده و آنان را به طرف وابستگی بیشتر می‌کشاند (روشه، ۱۳۸۱: ۲۰۳).

بر این مبنا آنچه عدالت اجتماعی را محقق می‌سازد، گسترش توانمندی‌های انسانی و فرصت‌های اجتماعی برابر در جامعه است که با آموزش، فقرزدایی، اشتغال‌زایی، بهداشت و سلامت عمومی و راه‌کارهایی از این دست صورت می‌پذیرد و روند و چرخه فقر را متوقف کرده و با کاستن از ناهنجاری‌های اجتماعی، زمینه‌ساز توسعه پایدار می‌شود.

در فرایند عدالت‌ورزی، اگرچه کنش‌های فردی بی‌تأثیر نیست، اما ساختار حاکمیت، نقش اساسی دارد. امام صادق (ع) نزول برکات الهی و فراوانی رزق را نتیجه برقراری عدالت دانسته و می‌فرماید: «إِنَّ النَّاسَ يَسْتَعْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ وَتُنزِلُ السَّمَاءُ رِزْقَهَا وَتُخْرِجُ الرِّضُّ بِرِكَتِهَا بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى» (کلبی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۶۸، ح ۶). از این اصل بنیادی که به تصریح آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (سوره حدید: ۲۵) از اهداف مهم انبیا الاهی است. در روایات اسلامی گاه به‌عنوان یک هدف^۱ و گاه به‌عنوان زمینه دست‌یابی به مکارم اخلاقی که والاترین آرمان اسلام است، یاد می‌شود^۲ و در هر دو صورت نقش روابط ساختاری در آن بسیار زیاد است. امام علی (ع) در تعابیری، انباشتگی زیاد ثروت ثروتمندان را نتیجه ویرانی خانه تهیدستان و بروز ظلم و نابرابری می‌داند. بنابراین، در منطق و ادبیات روایی، فقدان عدالت توزیعی در جامعه زمینه‌ساز عدم تعادل در ثروت شده و دو قطب دارا و ندار را به‌وجود می‌آورد و این عدم تعادل که در یک طرف آن فقر و طرف دیگرش غناست سبب ایجاد ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود؛ از همین رو، اقشار آسیب‌دیده جامعه باید با تقویت خودآگاهی خود، مسیر هموار زیاده‌خواهان را بر خود تنگ‌تر کنند که به تعبیر وبر، این هدف با مبارزه مستمر با تأثیر دنیا‌باورانه ثروت که کل تاریخ رهبانیت را

۱. «الْعَدْلُ رَأْسُ الْإِيمَانِ وَجَمَاعُ الْإِحْسَانِ وَ أَعْلَى مَرَاتِبِ الْإِيمَانِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶).

۲. «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهِ قَوَامُ الْعَالَمِ» (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۷۸: ۸۳) «إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ الدُّنْيَا وَصَعَةُ لِلْخَلْقِ وَنَضْبَةُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶).

شکل می‌دهد، حاصل می‌شود (وبر، ۱۳۷۱: ۱۵۰).

پیوند توانگری و انحرافات

روایات زیادی، داشتن ثروت و وسعت رزق را مایه آرامش، آسودگی فکر و عقلانیت دانسته‌اند و اهمیت آن در روایتی از امام صادق (ع)، برابر با سلامتی، امنیت، داشتن همسر و فرزند شایسته قلمداد شده و حتی رفاه و آسایش، جامع تمام اینها دانسته شده است:

حَمْسُ خِصَالٍ مَنْ فَقَدَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ لَمْ يَزَلْ نَاقِصَ الْعَيْشِ زَائِلَ الْعَقْلِ
مَشْغُولَ الْقَلْبِ، فَأَوْلُهَا: صِحَّةُ الْبَدَنِ وَالثَّانِيَةُ: الْأَمْنُ وَالثَّلَاثَةُ: الْكَسْبُ فِي الرِّزْقِ،
وَالرَّابِعَةُ: الْأَنْبَسُ الْمُوَافِقُ... وَالْخَامِسَةُ: وَهِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ: الدَّعَاءُ (صدوق،
۱۳۶۲: ۲۸۴، ح ۳۴).

اما به‌رغم محاسنی که مترتب بر وسعت رزق و رفاه زیاد است، چنانچه همراه با ایمان الهی نباشد، منشاء آسیب‌های زیاد و سرچشمه انحرافات و مفاسد فراوانی در جامعه و در نهایت از هم گسیختگی نظام اجتماعی خواهد شد.

در یک جامعه نابرابر و یک اقتصاد ناسالم، سرمایه‌داران سرمست از سرمایه‌سالاری، دچار انواع کج‌روی‌ها از قبیل اسراف و تبذیر، رباخواری، احتکار، رشوه‌دهی، قمار و غیره می‌شوند و گروهی نیز از شدت تنگدستی تن به کنش‌های نابهنجار از جمله ربا‌دهی، دزدی، تن‌فروشی و... می‌دهند؛ اما از آن‌جا که طبقه برخوردار جامعه، امکان و قدرت پنهان‌سازی بزهکاری خویش را دارد و گاه این امکان با حمایت قشر حاکم جامعه همراه می‌شود، و طبقه فقیر جامعه چنین ابزار و قدرت و امکانی ندارد، فساد طبقه فقیر و فرودست در جامعه ظهور و بروز بیشتری می‌یابد و معمولاً در بررسی رابطه سطح درآمد و دارایی با فساد، کمتر، به لایه‌های پنهان و قدرت طبقه مرفه و برخوردار در مخفی کردن کنش‌های نابهنجار خود توجه می‌شود و فقرا بیشتر در معرض چنین بررسی‌ها و انگاره‌های سطحی‌نگرانه قرار می‌گیرند. از این‌رو، در بررسی‌های علمی نیز بیشتر به رابطه فقر با فساد و انحرافات توجه شده تا انحرافات برآمده و سرچشمه گرفته از غنا و ساختار ناسالم اقتصادی جامعه.

در روایات و منطق معصومین (ع)، همه افراد بشر باید برخوردار از یک زندگی انسانی و شرافتمند باشند و اگر در جامعه‌ای وجود طبقات اجتماعی با فاصله‌های زیاد دیده می‌شود و هنگامی که گروهی در ناز و نعمتند و گروهی دیگر با فقر دست‌بگریبان‌اند، سه دلیل عمده می‌تواند داشته باشد: یا به این علت است که ثروتمندان به وظیفه خود به‌درستی عمل

نمی‌کنند و یا فقرا، وظیفه انسانی خود را در راستای تلاش برای دست‌یابی به یک زندگی آبرومندانه انجام نمی‌دهند و یا این که حاکمان و زمامداران جامعه، افراد شایسته‌ای نیستند و در تدبیر اداره امور و برقراری عدالت اجتماعی کوتاهی کرده و ناکام مانده‌اند. بی‌شک، شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی موجود در جامعه با ایجاد تمایز در جامعه به شکل شمال و جنوب و دارا و ندار تأثیرات زیادی دارد. اینکه چه کسی بر مردم حکومت می‌کند، میزان اهتمام حاکمان در برقراری عدالت اجتماعی، برخورد و عکس‌العمل مردم در برابر آنها، میزان عمل به احکام اسلامی از سوی حاکمان و مردم، شیوه عمل بزرگان جامعه در برابر مردم و مواردی از این دست، از جمله مسائلی‌اند که در بروز زود هنگام نابرابری‌ها در جامعه مؤثر خواهند بود.

شاید مفاسدی که از سوی توانگرانی که در به‌دست آوردن دنیای خود، بدون لحاظ ایمان و تقوای الهی در جامعه بروز می‌کند، در منابع دینی بیش از مفاسدی است که با پدیده فقر به‌وجود می‌آید. این رفتارهای کج‌روانه در قالب مفاهیمی چون اسراف، تبذیر، رباخواری، اکل مال حرام در آیات و روایات زیاد آورده شده است. خداوند رباخواری را به منزله جنگ با خدا و پیامبر قلمداد فرموده (سوره بقره: ۲۷۵ و ۲۷۹) و تبذیرکنندگان را برادران شیطان خوانده است (سوره اسرا: ۲۶-۲۷) و امام علی (ع) از نشانه‌های انسان اسراف‌گر را کنش‌های کج‌روانه‌ای مانند خوردن و پوشیدن و خریدن چیزهایی دانسته که در شأن او نیست (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۷۵: ۳۰۳). حرام‌خواری و رفتارهای ناشی از آن، به جایی می‌رسد که سبب مبارزه با حق و عدالت می‌شود؛ امام حسین (ع) در روز عاشورا به لشکریان یزید می‌فرماید:

فَقَدْ مُلِئْتُ بِطُؤْنِكُمْ مِنَ الْحَرَامِ وَ طَبِخَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَ يَلِكُمْ أَلَا تَنْصِتُونَ
 أَلَا تَسْمَعُونَ؟ حَقًّا كَمَا أَنَّكُمْ هَاتَانِ مِنَ الْحَرَامِ پُرْشِدَةً وَ بَر دَلَهَاتَانِ مَهْر خُورِدَةً
 است، آیا ساکت نمی‌شوید؟ آیا گوش فرا نمی‌دهید؟ (مجلسی، ۱۳۷۳، ج ۶۹: ۴۷).

نتیجه‌گیری

بدون تردید سطح زندگی و معیشت در صورت وجود زمینه‌ها و شرایط خاص، با ایجاد انحرافات در جامعه، رابطه‌ای تنگاتنگ دارد، بدین معنا که هر یک از سطوح معاش - فقر یا غنا - می‌تواند به نابسامانی‌ها و کنش‌های نابهنجار در جامعه بینجامد و امکان درونی کردن ارزش‌های جامعه و ارتباط مناسب برای دریافت ارزش‌ها را، چه بر اثر فلاکت‌های برآمده از فقر و چه به سبب رفاه‌زدگی، از افراد جامعه دور می‌کند.

البته، تبیین‌های متفاوتی که از بحث رابطه سطح زندگی با بروز انحرافات اجتماعی شده، همواره دستخوش افراط و تفریط‌هایی بوده‌اند؛ به ویژه درباره فقر که کمتر در تحلیل نظریه‌های مربوط به آن، بر هم‌کنشی میان روابط فردی ساختاری و ایجاد نابرابری‌های حاصل از آن تکیه می‌شود. فهم دقیق پدیده فقر و طبقه‌بندی روایات اسلامی در این باره، می‌تواند ما را با جهات مختلف فقر آشنا کرده و ما را به یک رهیافت رضایت‌بخش رهنمون سازد و در عین حال از برداشت‌های نادرست به دور دارد؛ چرا که زمینه‌های ساختاری که ایجادکننده شکاف‌های اجتماعی‌اند و عدم تعادل در جامعه به‌ویژه فقدان عدالت توزیعی، همواره باید در کنار ابعاد جزء گرایانه این‌گونه پویاها قرار گیرد.

در جامعه‌ای که سنجه ارزش‌های انسانی، میزان دارایی افراد باشد، فقیر به سبب در دست نداشتن ابزار و فرصت‌های کافی برای نیل به اهداف مشروع، احساس حقارت می‌کند و غنی به سبب حس خود برترینی، به کنش‌های کج‌روانه دست می‌یازد، اما از آن‌جا که فقر رابطه مستقیمی با نیازهای اولیه افراد جامعه دارد، بی‌شک زمینه بروز انحراف در آن بیشتر قابل مشاهده است؛ البته، در این میان قدرت اغنیای جامعه برای سرپوش‌گذاری بر ناهنجاری‌ها و انحرافات‌شان را نیز نباید از نظر دور داشت.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه، شریف الرضی ابولحسن محمد ابن حسین (۱۳۷۹)، قم: انتشارات مشهور.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: هارون عبدالسلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق: میردامادی، جمال الدین، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع دارصادر، بیروت.
۵. افروغ، عماد (۱۳۷۷)، فضا و نابرابری اجتماعی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۶. _____ (۱۳۸۰)، چشم اندازی نظری بر تحلیل طبقاتی و توسعه، تهران: نشر فرهنگ و دانش.
۷. آبراکرامی، نیکلاس و دیگران (۱۳۷۶)، فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه: حسن پویان، تهران: چاپخش.
۸. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، نهج الفصاحه، قم: طلوع مهر.
۹. تامین، ملوین (۱۳۷۳)، جامعه شناسی قشربندی و نابرابری اجتماعی، ترجمه: عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر توتیا.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح: سید مهدی رجایی، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۱۱. توسلی، غلامعباس (۱۳۷۹)، جامعه شناسی کار و شغل، تهران: سمت.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعة.
۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، وسایل الشیعه، قم: تحقیق و نشر موسسه آل البیت.
۱۴. حلی، جعفر بن الحسن (۱۴۰۳ق)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، بیروت، دارالانصار.
۱۵. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۳۶۳)، قرب الاسناد، قم: انتشارات رضی.
۱۶. خوانساری، آقاجمال (۱۳۶۶)، شرح غرر و ذر، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. دلشاد، مصطفی (۱۳۷۲)، سیره نبوی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. رفیع پور، فرامرز (۱۳۷۸)، توسعه و تضاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۹. روشه، گی (۱۳۸۱)، تغییرات اجتماعی، ترجمه: منصور وثوقی، تهران: نشر نی.
۲۰. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه (للسبجی صالح)، قم: هجرت.
۲۱. شعیری، تاج الدین (۱۳۶۳)، جامع الاخبار، قم: انتشارات رضی.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، منیه المرید، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۲۳. صدوق، ابن بابویه (۱۴۰۴ق)، عیون اخبار الرضا، تهران: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. _____ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. _____ (۱۳۶۲)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۶. صدیق سروستانی، رحمت الله (۱۳۸۷)، آسیب شناسی اجتماعی (جامعه شناسی انحرافات اجتماعی)، تهران: سمت.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، امالی، تحقیق: موسسه بعثت دارالثقافه، قم: بی جا.
۲۹. قنادان، منصور، مطیع، ناهید وستوده هدایت اله (۱۳۷۶)، جامعه شناسی: مفاهیم کلیدی، تهران: آوای نور.
۳۰. غدیری، عبدالله عیسی ابراهیم (۱۴۱۸ق / ۱۹۹۸م)، القاموس الجامع للمصطلحات الفقهیه، بیروت: دار الحجّة - دار الرسول الاکرم (ص).
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۲. کوئن، بروس (۱۳۷۹)، مبانی جامعه شناسی، ترجمه: غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.
۳۳. مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۳)، بحار الانوار، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۳۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۹)، تحریر الوسیله، تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
۳۶. نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، تقدیم: محمدرضا مظفر، قم: مکتبه الداوری.
۳۷. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت (ع).
۳۸. وبر، ماکس (۱۳۷۱)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، تهران: سمت.

بررسی کارکردهای خانواده در شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی

محمد علی‌نئی *

چکیده

در پژوهش حاضر کارکردهای خانواده در سه بخش کارکردهای زیستی- روانی، کارکردهای تربیتی- اجتماعی و کارکردهای مراقبتی- حمایتی و کنترلی بررسی شده است. توجه عمیق به آموزه‌های اسلام در مورد هر یک از کارکردهای خانواده و عمل به دستورات خداوند و پیروی از سیره و سنت معصومین (ع)، زیست مؤمنانه‌ای را سبب می‌شود که نه تنها در باورها و اندیشه‌ها، بلکه در کردار و رفتار انسان‌ها در زندگی روزمره‌شان متبلور می‌شود. تجلی این تأثیرپذیری از چنین آموزه‌هایی بر کارکردهای خانواده، به شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی در عرصه‌های گوناگون و در نهایت، به توجیه و تفسیر هویت فردی و جمعی آنان می‌انجامد. این پژوهش با بهره‌گیری از روش اسنادی و کتابخانه‌ای در صدد نشان‌دادن این نکته است که خانواده به‌عنوان کوچک‌ترین و مهم‌ترین نهاد اجتماعی می‌تواند - با عنایت به کارکردهای آن بر اساس آموزه‌های اسلامی - زمینه‌ساز شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی و هویت‌ساز باشد. در نتیجه چنین امری می‌توان به جامعه‌ای رو به پیشرفت و توسعه نایل آمد که برکات و ثمرات آن، یکایک افراد جامعه، نهادها، گروه‌ها و ساختارهای اجتماعی را در بر خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

خانواده، کارکردهای خانواده، کارکردهای زیستی - روانی، کارکردهای تربیتی - اجتماعی، سبک زندگی اسلامی.

مقدمه

بشر، از آغاز آفرینش، همواره از سبک و سیاق ویژه‌ای در زندگی پیروی می‌کرده و همواره در طول زندگی با آن روبه‌رو بوده است. «سبک زندگی» در اصطلاح به معنای شیوه زندگی یا سبک زیستن که بازتاب‌دهنده گرایش‌ها و ارزش‌های یک فرد یا گروه است و یا عادت‌ها، نگرش‌ها، سلیقه‌ها، معیارهای اخلاقی، سطح اقتصادی و... که با هم طرز زندگی فردی یا گروهی را می‌سازند، است (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۵۱).

سبک زندگی از جمله مفاهیم نوپدید است که در حوزه‌های گوناگون مطرح شده و برخی از آن به شیوه و اسلوب زندگی نیز تعبیر کرده‌اند. این واژه نخستین بار توسط «آلفرد آدلر^۱» روان‌شناس آلمانی به کار گرفته شد و در جامعه‌شناسی حاصل بسط تأملات «ماکس وبر^۲» درباره گروه‌های منزلت است که آن را عامل انسجام گروهی می‌دانند. در مجموع، تعاریف موجود درباره سبک زندگی را می‌توان به دو گروه کلی تقسیم کرد:

الف) تعاریفی که سبک زندگی را از جنس «رفتار» دانسته و ارزش‌ها، نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره این مفهوم بیرون می‌دانند؛ این رویکرد در جامعه‌شناسی غالب است؛

ب) تعاریف دیگری که افزون بر رفتار، ارزش‌ها و نگرش‌ها را نیز بخشی از سبک زندگی به حساب می‌آورند؛ این رویکرد که وجه فردی آن بیشتر است و بیشتر نوعی نظریه‌پردازی درباره شخصیت آدمی است (فاضلی، ۱۳۸۲: ۶۷-۷۲). در حوزه روان‌شناسی مطرح می‌شود و متأثر از دیدگاه آدلر است که بر اساس آن، سبک زندگی را می‌توان همه رفتارها، افکار و احساسات آدمی در راستای نیل به اهدافش دانست.

با دقت در این تعاریف می‌توان گفت که در حوزه جامعه‌شناسی، سبک زندگی تنها به رفتار محدود و معطوف می‌شود و جامعه‌شناسان تنها روحیه جمعی و اجتماعی را مطالعه می‌کنند، در حالی که در حوزه روان‌شناسی افزون بر رفتارها، ارزش‌ها و نگرش‌ها را هم در تعریف سبک زندگی دخیل می‌دانند. به‌واقع، افراد در زندگی اجتماعی هویت پیدا می‌کنند، در زمینه اجتماعی هویت‌یابی انجام می‌دهند و از طریق سبک زندگی هویت خود را نشان می‌دهند.

بی‌شک، جوامع انسانی در رویارویی با پدیده‌ها، مسائل و رویدادهای فردی و اجتماعی

1. Alfred Adler
2. Max Weber

ورای خود، شیوه و سبک زندگی یکسانی نداشته و در دوره‌های مختلف از دوره سنتی تا مدرن و پسامدرن، روش‌های گوناگونی را در زیست فردی و جمعی خود دنبال کرده است. نگاهی گذرا به دوره‌های مختلف و تفاوت سبک زندگی هر دوره، ما را بیشتر با این مفهوم آشنا خواهد ساخت.

در جوامع سنتی هرچند مردم فرصت چندانی برای گزینش روش‌های مختلف زندگی داشتند، اما این روش‌ها چندان متنوع نیست و تفاوت چندانی هم در میان روش‌های مختلف وجود ندارد. بیشتر مردم در محیطی که در آن پرورش می‌یافتند، باقی مانده و جوانان نیز چندان از روش‌ها و سبک زندگی والدین خود فاصله نمی‌گرفتند.

در مدرنیته این فرایند رو به تغییر نهاد و در دوره پسامدرن آهنگ این تغییرات شتاب گرفت. زندگی نوین و مدرن با افزایش آگاهی و ایجاد فرصت برای ساختن و دوباره ساختن تاریخ زندگی فردی و اجتماعی معنا می‌یابد (رضوی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۳).

مدرنیته با امکانات خود و از طریق ایجاد تنوع، فرد را با انتخاب‌های گوناگون و پیچیده روبه‌رو می‌سازد. به اعتقاد گیدنز، ویژگی مدرنیته «پویایی»، «تأثیر جهان‌گستر» و «تغییر دائمی رسوم سنتی» است. مدرنیته سبب می‌شود که افراد هر چه بیشتر از قید انتخاب‌هایی که سنت در اختیار آنان قرار می‌داد، رها شوند. بدین ترتیب فرد را رودر روی تنوع پیچیده‌ای از انتخاب‌های ممکن قرار می‌دهد.

در زندگی اجتماعی امروزی، مفهوم شیوه زندگی معنای ویژه‌ای یافته است. هرچه نفوذ و کشش سنت کمتر می‌شود و هر چه زندگی روزمره بیشتر بر حسب تأثیرات متقابل عوامل محلی و جهانی بازسازی می‌شود، افراد بیشتر ناچار می‌شوند که شیوه زندگی خود را از میان گزینه‌های مختلف انتخاب کنند (گیدنز، ۱۳۸۱: ۱۵-۲۰).

در دوره پسامدرنیسم صنعتی شدن، رشد اقتصادی و تمکن مالی فراهم آمده برای فرد و فردیت افراطی هنجارگریز، امکان انتخاب الگوی مصرف آزادانه‌تری را برای افراد فراهم ساخته است. در این دوران، کنشگری فعال و عامل در فرایند تغییر، متکثر و مرکززدایی شده بروز می‌کند. «شدن دائم» مشخصه انسان مندرج در نظریه‌های پست‌مدرنیستی است (رضوی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲ به نقل از Katz, 1999: 646).

شایان ذکر است که انسان‌ها در طول تاریخ و در دوره‌های گوناگون همواره، از سبک‌های زندگی برخوردار بوده‌اند. در جوامع سنتی، مردم فرصت گزینش روش‌های بدیل زندگی را نداشته‌اند، با این وجود، برای بسیاری از مردم بدیل‌ها زیاد نبودند و تفاوت چندانی هم در این بدیل‌ها وجود نداشت. آنان تغییرات بنیادینی در روش‌های زندگی نسل‌های پیش

از خود ایجاد نکردند. بیشتر مردم در محیطی که در آن پرورش یافته بودند، باقی می ماندند و برای یک پسر جوان خیلی بعید بود که کار پدرش را دنبال نکند یا برای دختر جوان که همانند مادرش خانه دار نشود.

در مدرنیته این فرایند دست خوش تغییر شد و در پسامدرنیته روند این تغییر شتاب بیشتری گرفت. امروزه برای بیشتر مردم بسیار دور از ذهن و بعید است که پا جای پای پدرانشان بگذارند. بیش از همه، امروزه بسیاری از جوانان در خانواده هسته‌ای سنتی بزرگ نمی شوند و حتی اگر در خانواده‌ای سنتی پرورش یابند، باز هم بعید است که در همان جایی کار کنند که پدرانشان کار می کردند و چه بسا آن محل کار حتی دیگر وجود نداشته باشد.

به این معنا، مردم امروزه - به تعبیر توماس تسیه (۱۹۸۶)، جامعه‌شناس آلمانی - به لحاظ فرهنگی رها هستند؛ به این معنا که مردم از قید و بندها و الگوهای سنتی زندگی رها می شوند و دیگر برای مردم ممکن نیست که به طور ارادی به روشی زندگی کنند که پدرانشان زندگی می کردند؛ تصمیم‌هایی که پدرانشان در خلال زندگی شان می گرفتند، دیگر کارایی لازم برای انتخاب‌هایی که آنان نسبت به زندگی شان انجام می دهند، ندارند.

این رهاشدگی به لحاظ فرهنگی پدیده‌ای دولبه است. از جنبه مثبت به معنای آزادی فوق‌العاده است. انجام دادن همان کاری که والدین و پیشینیان انجام می دادند، دیگر ضروری نیست. فرصت برای تجربه و تکامل آن قدر زیاد شده که تصور آن برای نسل‌های پیشین غیرممکن بود. از جنبه منفی، رهاشدگی فرهنگی نه تنها به این معناست که به فرد فرصت تصمیم‌گیری شخصی داده می شود، بلکه همچنین به این معناست که فرد باید خودش تصمیم بگیرد. این چیزی است که نسل‌های پیشین مجبور به انجام آن نبودند. در واقع، امروزه مردم خودشان مسئولیت دارند و در وضعیتی چنین کاری را می کنند که در آن نمی دانند انتخابشان آنان را به کجا سوق می دهد. افزون بر این، مردم امروزه بیشتر از همه آگاهند که روش‌های زندگی متفاوتی وجود دارد. مردم با مسافرت و به مدد رسانه‌ها بسیار بیشتر از پیش اطلاع دارند که در بیرون از محیط زندگی شان چه چیزی در حال رخ دادن است و این موضوع انتظارات زیادی را به وجود می آورد. با این وجود، هیچ کس نمی تواند آن چیزی بشود که می خواهد باشد و آگاهی از این که امکاناتی «خارج از آنها» وجود دارد که کسی نمی تواند بدان‌ها دست پیدا کند، می تواند وضعیت دردآوری به وجود آورد (گیبیتز و بوریمر، ۱۳۸۱: ۱۰۰-۱۰۷).

از ویژگی‌های زندگی اجتماعی معاصر، ظهور سبک‌های گونه‌گون زندگی است که با انتخاب‌ها و اعمال فرهنگی نسبتاً ساخت یافته از شرایط مادی و محیطی، شغل، درآمد و زمینه‌های اجتماعی در ساخت آن مداخله دارند (رضوی زاده، ۱۳۸۶: ۴۵).

ویژگی‌های سبک زندگی

سبک زندگی که شیوه زیستن و روش گذران اوقات آدمی است، ویژگی‌هایی دارد. برخی از ویژگی‌های سبک زندگی با اصطلاح‌هایی مانند پاره فرهنگ، شیوه قومی و انواع الگوهای هنجاری - آداب و رسوم، سنت‌ها، اخلاق و قوانین و مقررات اجتماعی - دارای مشترکاتی است و تا حد زیادی قابل انطباق با هم‌اند. در مقابل، برخی دیگر از ویژگی‌های سبک زندگی، آن را از دیگر اصطلاحات متمایز می‌کند.

الف) ویژگی‌های مشترک

برخی از ویژگی‌های مشترک سبک زندگی عبارتند از:

۱. سبک زندگی اموری را در بر می‌گیرد که به زندگی انسان‌ها، اعم از بعد فردی و اجتماعی و مادی و معنوی او مربوط می‌شود: اموری نظیر بینش‌ها و گرایش‌ها که اموری ذهنی یا رفتار درونی هستند و رفتارهای بیرونی و جایگاه‌های اجتماعی و دارایی‌ها که امور عینی‌اند. بر این اساس امور محیطی و به تعبیری فضا و زمان، و امور وراثتی به لحاظ مفهومی از سبک زندگی بیرون‌اند، هرچند بر آن تأثیر می‌گذارند و آن را شکل می‌دهند؛
۲. سبک زندگی همه حوزه‌های رفتاری و جایگاه‌های اجتماعی و دارایی‌ها را در بر می‌گیرد؛ یعنی حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به معنای خاص آن؛
۳. سبک زندگی همانند تک‌تک رفتارهای بیرونی و درونی یا دارایی‌ها نیست، بلکه سبک زندگی بر مجموعه‌ای از آنها دلالت می‌کند. همچنین در بعضی موارد سبک زندگی، مجموعه‌ای نظام‌مند از رفتارها و دارایی‌هاست؛
۴. سبک زندگی به عنوان یک الگوی همگرا به معنای وحدت و کثرت توأمان مطرح است. به بیان دیگر، سبک زندگی نوعی هویت است که می‌تواند مرزهای یک هویت را تجسم بخشد.

ب) ویژگی‌های خاص

ویژگی‌های اختصاصی سبک زندگی را می‌توان در دو مورد زیر خلاصه کرد:

۱. سبک زندگی مقوله‌ای فردی و اجتماعی است و به بیان دیگر، هم می‌توان آن را در سطح فردی مطالعه و بررسی کرد و هم در سطح اجتماعی؛

۲. شکل‌گیری سبک زندگی بر محور گرایش‌ها؛ این ویژگی که مهم‌ترین ویژگی سبک زندگی به حساب می‌آید، الگو یا مجموعه‌ای از رفتارها، وضع‌ها و دارایی‌هایی است که برآمده از سلیقه است.

نکته مهم آن است که با پذیرش سلیقه‌ای بودن زندگی، «انتخابی بودن» آن را پذیرفته‌ایم. معنای انتخاب ربط رفتارها، وضع‌ها و دارایی‌ها به ترجیح‌ها و تمایل‌ها از سوی عاملان است. همچنین با توجه به پنهان بودن «خلاقیت» در مفهوم سلیقه افزون بر گزینش و انتخاب، می‌توان از خلاقیت و ابداع نیز در توصیف سبک زندگی بهره برد (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۸).

در نتیجه، می‌توان انتخابی و گزینشی بودن سبک زندگی از یک‌سو و خلاقانه و ابداعی بودن سبک زندگی را از سوی دیگر مایه‌تمایز این مفهوم از دیگر مفاهیم مشابه، مانند فرهنگ، پاره فرهنگ، هویت و شخصیت دانست.

گفتنی است که از نظر اخلاق اجتماعی، انتخاب سبک و شیوه زندگی از حقوق اساسی فرد به‌شمار می‌آیند. آدمی در عین آزاد بودن در انتخاب شیوه زندگی، مسئول نیز هست، به این معنا که با مقایسه شیوه‌های گوناگون زندگی، باید بهترین و مناسب‌ترین شیوه و الگوی زندگی را بیابد و زندگی خود را بر اساس آن سامان بخشد (فناپی، ۱۳۸۴: ۶۳ و ۱۸۶).

عناصر و مؤلفه‌های سبک زندگی

یکی از راه‌های درک بهتر مفهوم سبک زندگی، بررسی عناصر و مؤلفه‌هایی است که برای سبک زندگی برشمرده‌اند. عناصری که زیمل^۱، ویبلن^۲ و وبردر آثار خود از آنان یاد کرده‌اند، عبارتند از: شیوه تغذیه، خودآرایی (انواع پوشاک و پیروی از مد)، نوع مسکن (دکوراسیون، معماری و اثاثیه)، نوع وسیله حمل و نقل و شیوه‌های گذران اوقات فراغت و تفریح (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۵۹).

«گردن»^۳ (۱۹۶۳) مؤلفه‌های سبک زندگی را الگوهای مصرف، نوع لباس، نحوه صحبت، نگرش‌های مربوط به نقاط متمرکز علاقه‌مندی در فرهنگ، مانند امور جنسی، عقلانیت، دین، خانواده، میهن‌پرستی، آموزش، هنرها و ورزش‌ها دانسته است.

بوردیو^۴ (۱۹۸۴) بررسی سبک زندگی را، نخست مطالعه دارایی کالاهای تجملی یا فرهنگی‌ای می‌داند که افراد جمع کرده‌اند؛ مانند خانه، ویلا، قایق تفریحی، ماشین، نقاشی‌ها،

1. Georg Simmel
2. Veblen
3. Gordon
4. Pierre Bourdieu

کتاب‌ها، نوشابه‌ها، سیگارها، عطرها، لباس‌ها و سپس، مطالعه فعالیت‌هایی که با آن خود را متمایز نشان می‌دهند، مانند ورزش‌ها، بازی‌ها، تفریحات، لباس پوشیدن، رسیدگی به ظاهر بدن خود، نحوه استفاده از زبان و بودجه‌بندی.

سگالن^۱ (۱۳۷۰)، جامعه‌شناس فرانسوی، نیز در جمع‌بندی خود از پژوهش‌هایش در باب سبک زندگی در محدوده مسائل زناشویی سه محور را ارایه می‌کند:

۱. مسکن (فضای داخلی خانه و تقسیم فضاهای عمومی و تفریحی داخلی و خارجی)؛
۲. معاشرت و شبکه روابط خویشاوندی و اثکا در امور و حوادث و تأثیر این روابط بر نوع گذران اوقات فراغت؛
۳. نوع نگاه و رفتار در مورد اشتغال زنان و تقسیم کار در زندگی زناشویی.

وی در مورد زندگی در حوزه اقتصادی در خانواده نیز به بررسی نحوه انتقال سرمایه‌ها و الگوهای مصرف و تولید پرداخته است (کاویانی، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۷).

کارکردهای سبک زندگی

کارکردهای سبک زندگی را می‌توان در دیدگاه ماکس وبر دنبال کرد. به اعتقاد او، سبک‌های زندگی افزون بر آن که تفاوت بین گروهی ایجاد می‌کنند به برتری‌های منزلتی و طبقاتی نیز مشروعیت می‌بخشند. به باور وی گروه‌ها و منزلت و طبقات از طریق سبک‌های زندگی به گروه‌های مرجع تبدیل می‌شوند و معیارهای قضاوت اجتماعی و ارزیابی اخلاقی را نیز تعریف می‌کنند. شایان ذکر است که این اندیشه‌ها در آثار بوردیو نیز دنبال شده است.

دستاورد دیگر وبر را می‌توان تأکید وی بر کارکرد سبک‌های زندگی در جهت انسجام‌بخشی به محورهای اجتماعی ذکر کرد. در نظر او افرادی که سبک زندگی مشابهی دارند نوعی انسجام گروهی را که برآمده از شباهت در رفتار و الگوی مصرف است، تجربه می‌کنند. این انسجام گروهی خود می‌تواند به «سرمایه اجتماعی» نیز تبدیل شود. همین ویژگی است که سبک زندگی را به یکی از مفاهیم قابل بررسی در نظریه و تحلیل شبکه‌های اجتماعی بدل می‌کند (فاضلی، ۱۳۸۲: ۳۰).

دین و سبک زندگی

با مرور ادبیات رابطه دین با سبک زندگی در علوم اجتماعی به دست می‌آید که هم به لحاظ

تجربی سبک‌های زندگی در گذشته و حال از دین تأثیر پذیرفته‌اند و هم به لحاظ نظری و منطقی رابطه تاثیر و تأثر امکان‌پذیر است (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۲۲۸).

در مطالعه دین و تعامل آن با فرهنگ لازم است تا افزون بر بررسی الگوهای رفتاری که بیشتر دینی تلقی می‌شوند، مانند اخلاق، تجربه‌ها، آیین‌ها و مناسک به دیگر رفتارها در محدوده زندگی روزمره همچون شیوه‌های گفت‌وگو، تعارفات و خریدهای روزانه نیز توجه شود. ایان باربور، فیزیک‌دان و الهی‌دان مسیحی، معتقد است که یک سنت دینی تنها مجموعه‌ای از باورهای عقلی یا آرا و مفاهیم تجربی نیست، بلکه برای پیروان آن، شیوه‌ای از زندگی به شمار می‌آید (باربور، ۱۳۹۲: ۳۱).

تأثیر دین بر سبک زندگی هرچند در زمینه‌های گوناگون تغییر می‌پذیرد، اما ارزش جامعه‌شناختی زیادی دارد. در واقع، می‌توان نخستین مطالعه جامعه‌شناختی جدی درباره تأثیر دین بر سبک زندگی را پژوهش ماکس وبر درباره اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری دانست.

وبر نشان داد که اخلاق پروتستانی چگونه از وضعیت اولیه کالونیستی به وضعیتی تحول یافت که در آن، موفقیت در تکلیف دنیوی می‌تواند نشانه‌ای از برگزیده بودن و رستگاری پنداشته شود (وبر، ۱۳۷۴: ۱۵۶). در واقع، او محدود کردن مصرف به واسطه ارزش‌های اخلاقی و دینی را یک سبک زندگی توصیف می‌کند.

در بحث جایگاه دینی در فرایند شکل‌گیری سبک زندگی می‌توان از الگوی وبر به عنوان الگوی کنش به معنای عام آن بهره گرفت. بر اساس این الگو، تعامل تمایلات و منابع می‌تواند انتخاب‌های فردی و گروهی یا همان کنش را پدید آورد. مجموع این کنش‌ها، الگوهایی را ترسیم می‌کند که می‌توان آن را «سبک زندگی» نامید.

بر این اساس، تمایلات و ترجیحات فردی و جمعی، جهت کنش را تعیین کرده و منابع در دسترس که در پیوند با عوامل ساختاری، فرصت‌های زندگی را پدید می‌آورند، بسترساز بروز کنش خواهند بود (تامسون، ۱۳۸۷: ۲۱۹).

این نتایج در کشورهایی به دست آمده که دین در عرصه عمومی به شدت تضعیف شده است. بنابراین، بررسی تأثیر دین بر سبک زندگی مردم در کشورهایی که حضور دین در عرصه عمومی و خصوصی پررنگ است، برنامه پژوهشی گسترده‌ای پیش روی محققان قرار می‌دهد. در مجموع، می‌توان گفت که سرمایه فرهنگی برآمده از جهان‌بینی و نظام معنایی دین، در کنار نمادهای آیینی و شعائر دینی می‌تواند مجموع پیروان یک دین را به صورت

منسجم در شکل‌دهی ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی و همچنین سلیقه‌ها و ترجیح‌های برآمده از آن یاری دهد (فاضل‌قانع، ۱۳۹۲: ۳۸).

سبک زندگی اسلامی

در چگونگی تأثیر دین بر سبک زندگی و مؤلفه‌های آن باید دید که دین خاص بر سبک زندگی چه تأثیری می‌گذارد. برای مثال، وبر می‌گوید که کالونیسم، انگیزه و اخلاق لازم را برای ظهور سرمایه‌داری و سبک زندگی متناسب با آن پدید آورده است.

آنچه مسلم است جهت‌گیری فرآیند اثربخشی دین از جمله دین اسلام بر سبک زندگی در بالاترین سطح، جهت‌دهی آن به سوی اهداف غایی دین است که دست‌کم این تأثیر، تجلی و جوه یا بخش‌هایی از آموزه‌ها و نمادهای دینی به‌عنوان مؤلفه‌های سبک زندگی است. همچنین غلبه فرهنگ دین معین، مانند دین اسلام می‌تواند وحدت نسبی در سبک‌های زندگی یک جامعه ایجاد کند و در مقابل تکثر آن می‌تواند تکثر سبک‌های زندگی را موجب شود. از آنجا که دین اسلام آئینی فراگیر و فرهنگی-اجتماعی است، می‌تواند به نوعی در هر امر و فرایند فرهنگی-اجتماعی و از جمله سبک زندگی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم تأثیرگذار باشد (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۲۲۸-۲۳۰).

این نکته مهم است که سبک زندگی اسلامی افزون‌بر رفتارها و کردارها، ارزش‌ها و نگرش‌ها را نیز در بر می‌گیرد. گرچه دین اسلام به انتخاب افراد در عرصه‌های گوناگون زندگی بها می‌دهد، منتهی آنچه مهم است جهت‌دهی کلی دین به الگوهای رفتاری افراد است که در زندگی روزمره رفتار فرد مسلمان را از غیر مسلمان متمایز می‌کند. باورها و نگرش‌های فرد مسلمان به‌گونه‌ای است که در رفتارها و کردارهایش در سطحی‌ترین لایه‌های زندگی تا عمیق‌ترین لایه‌های آن، نوعی سبک زندگی را رقم می‌زند که ضمن حق انتخاب و آزادی فرد مسلمان در الگوهای رفتاری و فعالیت‌های روزانه، شیوه زندگی را در مسیری مشخص و از پیش تعیین‌شده، به پیش می‌برد، به‌گونه‌ای که نگرش‌ها، ارزش‌ها، عادت‌ها و رفتارهای فرد مسلمان که بنیادهای سبک زندگی وی را تشکیل می‌دهند، سازنده هویت شخصی او هستند.

ادبیات خانواده

خانواده، بنیادی‌ترین و کهن‌ترین واحد اجتماعی است که مبدأ و منشأ پدیدآمدن دیگر واحدهای متوسط و کلان اجتماعی، همچون عشیره، خویشاوندان، قبیله و به‌طور کلی، جامعه

انسانی به حساب می‌آید (شرف‌الدین، ۱۳۸۶: ۸۴).

در بین تمامی نهادها و سازمان‌های اجتماعی، «خانواده» نقش ویژه و بسزا دارد. همه کسانی که در باب سازمان جامعه اندیشیده‌اند، بر خانواده و اهمیت حیاتی آن تأکید ورزیده‌اند. جامعه‌ای که از خانواده‌هایی سالم برخوردار نباشد، نمی‌تواند ادعای سلامت کند. همچنین بی‌شک، هیچ آسیب اجتماعی‌ای نیست که فارغ از تأثیر خانواده پدید آمده باشد (ساروخانی، ۱۳۸۱: ۱۱).

خانواده در طول تاریخ با دگرگونی‌هایی به شکل امروزی خود رسیده است و ثابت شده که این دگرگونی‌ها تحت تأثیر دگرگونی شرایط اجتماعی بوده‌اند (نک: اعزازی، ۱۳۸۰: ۱۲-۱۳). پس از آن که خانواده به صورت یک پدیده و سپس نهاد اجتماعی مطرح شد و با نگاه تاریخی توصیف و تبیین در عرصه خانواده صورت گرفت، جامعه‌شناسی خانواده پدید آمد.

تعریف جامعه‌شناسی خانواده

خانواده گروهی از افرادی‌اند که با ارتباطات خویشاوندی به هم پیوند خورده و اعضای بزرگسال آن مسئولیت مراقبت از کودکان را بر عهده دارند (کیدنز، ۱۳۸۱: ۴۲۴). جامعه‌شناسی به موضوع خانواده به طور مستقل و به عنوان یک علقه اساسی پرداخته است. این امر بدان سبب است که در نگاه جامعه‌شناسان، خانواده یک واحد اجتماعی تمام عیار در نظر گرفته می‌شود. در جامعه‌شناسی، خانواده به عنوان یک نهاد اصلی اجتماعی که حیات ویژه‌ای دارد، با روش عملی مورد پژوهش قرار می‌گیرد و چگونگی پیدایی خانواده و تطوّر و دگرگونی‌های آن در طول تاریخ و نیز مسائل و دشواری‌های خانوادگی و آثار و نتایج اجتماعی برآمده از آن برآورد و بررسی می‌شود.^۱

انواع خانواده

خانواده بر اساس تحقیقات مردم‌شناختی، ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته است و در قالب الگوهای بسیار متنوعی تجلی و ظهور کرده است. عمده‌ترین تقسیم‌بندی ادواری خانواده، انقسام آن به دو نوع هسته‌ای و گسترده است.

خانواده هسته‌ای (nuclear family): واحد اولیه خانواده که شامل والدین و فرزندان می‌شود.

۱. برای آگاهی از تعاریف برخی صاحب‌نظران علوم اجتماعی و جامعه‌شناسان از خانواده (نک: ساروخانی، ۱۳۸۰: ۲۷۱؛ همو، ۱۳۸۱ (ج): ۱۳۶؛ وثوقی و نیک خلق، ۱۳۹۱: ۱۷۱).

Burgess and Locke, 1953; Maclver, 1937: 196; Lee and Newby, 1995: 282; Mitchell (ed), 1977: 76

این فرزندان می‌توانند طبیعی یا فرزند خوانده باشند. برخی آن را با خانواده زن و شوهری مترادف می‌دانند، اما به نظر بسیاری از محققان، خانواده زن و شوهری می‌تواند بدون فرزند باشد، حال آن که خانواده هسته‌ای، مستلزم داشتن فرزند یا فرزندان است^۱ (ساروخانی، ۱۳۸۱: ۲۷۴). خانواده گسترده (extended family): خانواده گسترده را می‌توان گروهی مرکب از سه نسل یا بیشتر دانست که یا در یک مسکن و یا در نزدیکی یک‌دیگر زندگی می‌کنند. این خانواده شاید پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها، برادران و همسرانشان، خواهران و شوهرانشان، عمه‌ها و خاله‌ها، عموها و دایی‌ها، خواهرزاده‌ها و برادرزاده‌ها را نیز در برگیرد (گیدنز، ۱۳۸۱: ۴۲۶).

سرمایه اجتماعی خانواده

سرمایه اجتماعی حاصل ارتباط دو انسان است که هر آن در حال زایش و گسترش است و به دریای ارتباطات تبدیل می‌شود (شکر بیگی، ۱۳۸۹: ۲۱۸). اثر مهم سرمایه اجتماعی ایجاد سرمایه انسانی در نسل بعد است. سرمایه اجتماعی هم در خانواده و هم در اجتماع، نقش مهمی در ایجاد سرمایه انسانی در نسل حال ظهور ایفا می‌کند. به‌طور کلی در بررسی عوامل گوناگون توفیق شاگردان در مدرسه، در «زمینه خانوادگی» حیطه یگانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که از لحاظ تأثیر از مدرسه متمایز است.

«جیمز کلمن^۲» ضمن آن که زمینه خانوادگی را از نظر تحلیلی به سه جزء قابل تفکیک، یعنی سرمایه مالی، انسانی و اجتماعی تقسیم می‌کند، توضیح می‌دهد که سرمایه مالی کمابیش بر اساس میزان ثروت یا درآمد خانواده سنجیده می‌شود و این نوع سرمایه فراهم‌آورنده منابع فیزیکی‌ای است که می‌توانند به موفقیت دانش‌آموز در مدرسه کمک کنند. سرمایه انسانی نیز کم و بیش بر اساس تحصیلات والدین سنجیده می‌شود و بالقوه یک محیط شناختی پیرامون فرزندان به وجود می‌آورد و ایشان را در یادگیری یاری می‌دهد. سرمایه اجتماعی خانواده نیز روابطی است که بین بچه‌ها و والدین آنان برقرار می‌شود.

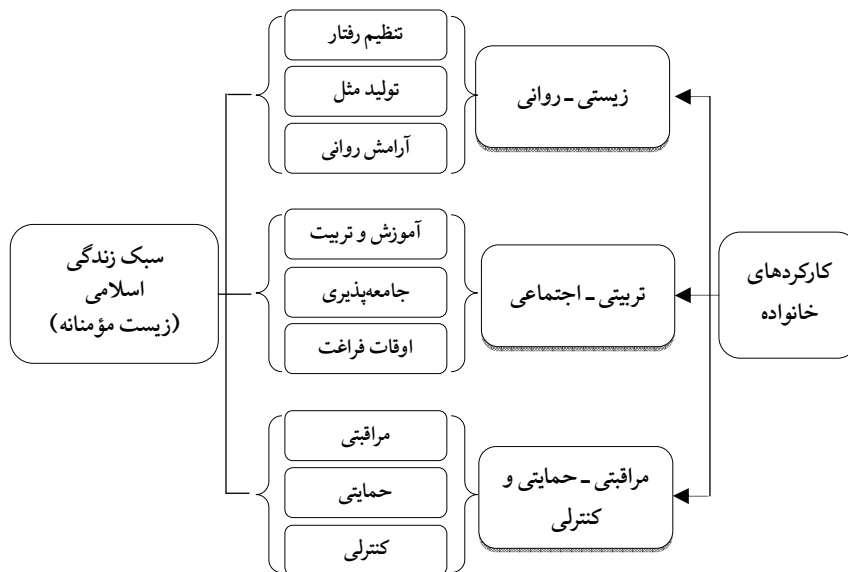
به اعتقاد کلمن، سرمایه اجتماعی موجود در درون خانواده که موجب می‌شود سرمایه انسانی بزرگ‌ترها در دسترس کودک قرار گیرد، هم به حضور بزرگ‌ترها در خانواده و هم به توجه آنان به کودک بستگی دارد. به باور وی غیبت بزرگ‌ترها کمبودی ساختاری در

۱. همچنین، نک: بستان، ۱۳۹۰: ۵۶؛ شرف‌الدین، ۱۳۸۶: ۸۵.

سرمایه اجتماعی خانواده است. او با اشاره به آزمون‌ها و نمونه‌گیری‌هایی که در مورد سرمایه اجتماعی خانواده صورت گرفته است، تصریح می‌کند که داده‌ها به روشنی حاکی از آن‌اند که سرمایه اجتماعی در خانواده منبعی برای فرزندان خانواده است، درست همان‌طور که سرمایه‌های مالی و انسانی چنین‌اند (تاجبخش، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۸).

کارکردهای خانواده

خانواده در الگوهای متنوع آن، همواره کارکردهای گوناگونی داشته است. از نگاه جامعه‌شناسی برخی از مهم‌ترین کارکردهای خانواده عبارت‌اند از: تنظیم روابط جنسی، تولید مثل، حمایت و مراقبت، آموزش و تربیت، جامعه‌پذیری، عطف و همراهی، تأمین پایگاه اجتماعی، کنترل اجتماعی، برآوردن نیازهای اقتصادی، انتقال کالاهای مادی، پرکردن اوقات فراغت، رشد و تثبیت شخصیت، استمرار تضادهای اجتماعی و ایجاد تغییرات اجتماعی. در این پژوهش کارکردهای خانواده را در سه بخش کلی بیان و بررسی شده و به اجمال، دیدگاه اسلام با دقت و تأمل آیات الهی و سخنان پیشوایان مطرح خواهد شد و بر این اساس، تاثیر خانواده در شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی یا زیست مؤمنانه مشخص خواهد شد. الگویی که برای پژوهش در نظر گرفته شده است، در قالب نمودار زیر ارائه می‌شود.



نمودار (۱): کارکردهای خانواده

تأثیر کارکردهای خانواده بر شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی

۱. کارکردهای زیستی - روانی خانواده

در این بخش آن دسته از کارکردهای خانواده مورد بررسی قرار می‌گیرد که به طور اساسی جنبه زیست‌شناختی دارند، هر چند معانی و آثار اجتماعی گسترده‌ای نیز به همراه دارند. گفتنی است کارکردهای زیستی- روانی در نهاد خانواده می‌تواند بر شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی تأثیر بگذارد. این کارکردها عبارتند از: تنظیم رفتار جنسی، تولید مثل و آرامش روانی.

الف) تنظیم رفتار جنسی

انسان‌ها مانند دیگر جانوران از یک میل جنسی نیرومند برخوردارند که برای ارضای آن به طور طبیعی به سوی جنس مخالف کشیده می‌شوند. تفاوت انسان با دیگر گونه‌های جانوری در این است که آدمی همواره با ازدواج به روابط جنسی خود نظم و نظام بخشیده و از هرج و مرج جنسی جلوگیری کرده است. بر این اساس است که جامعه‌شناسان تنظیم رفتارهای جنسی را یکی از کارکردهای اساسی خانواده برشمرده‌اند (بستان، ۱۳۹۰: ۱۰۱).

یکی از مهم‌ترین دلایل این که در ادیان و به‌ویژه از، زنای با محارم نهی شده است، پرهیز از درهم آمیختگی نقش‌ها و نسل‌ها است تا خانواده در چارچوب خاص خود شکل بگیرد. از میان ادیان الهی، دین اسلام بیشترین توجه را به بُعد جنسی زندگی خانوادگی معطوف کرده و این امر را مقدس شمرده است. شهید مطهری ضمن بیان اهمیت دادن اسلام به ازدواج و تبیین قوانین اسلام با توجه به نیازهای انسان در عصر حاضر بیان می‌کند که دین اسلام اصرار فراوانی دارد که محیط خانوادگی، دارای آمادگی کامل برای کامیابی زن و شوهر از یک‌دیگر باشد. در این امور زن یا مردی که کوتاهی کند، مورد سرزنش و نکوهش صریح اسلام قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۶۶).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان بر این اعتقاد است که آفرینش انسان چنان بوده که زن و مرد در ساختمان طبیعی بدن، مکمل یک‌دیگرند و هریک به‌تنهایی ناقص و نیازمند دیگری‌اند. این نیاز و احتیاج موجب می‌شود که زن و مرد به‌سوی یک‌دیگر حرکت کنند و سکونت و آرامش یابند. وی این امر را از بزرگ‌ترین و آشکارترین نعمت‌ها و موهبت‌های عالم طبیعت می‌داند که ساختمان جامعه بشری بر آن استوار می‌شود و موجب پیدایی تعاون و

همکاری میان افراد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۲۸۵).

برای آن که رفتار جنسی که بر آمده از میل و غریزه جنسی است در چارچوب قواعد و نظم خاص قرار گیرد، باید شرایط ازدواج دختران و پسرانی که آمادگی لازم برای زندگی مشترک دارند، فراهم شود و با مقابله با سخت‌گیری‌های بی‌جا و قوانین دست و پا گیر ازدواج، بتوان نیاز جنسی و ارضای طبیعی زن و مرد را در جامعه فراهم آورد و از هرج و مرج جنسی و دوستی‌های بی‌ضابطه جلوگیری کرد. برای این امر افزون بر ضرورت همکاری اعضای خانواده به ویژه پدر و مادر با مسئولان فرهنگی و دینی، تغییر در ساختارهای نهاد خانواده متناسب با آموزه‌ها و ارزش‌های دینی و سهل‌گیری در امر ازدواج لازم است.

ب) تولید مثل

تولید مثل یکی دیگر از کارکردهای زیست‌شناختی خانواده است که بقای نوع و نسل بشر را تضمین می‌کند. تولید مثل در خانواده، افزون بر اهمیتی که از نظر بقای نسل انسانی دارد، آثار اجتماعی دیگری همچون مشروعیت‌بخشی به فرزندان و تعیین پایگاه اجتماعی آنان نیز دارد. مشروعیت‌بخشی به فرزندان و به تعبیر دیگر، تأمین پدر شرعی برای آنان، خود آثار اجتماعی دیگری مانند انتقال منظم ارث و تداوم نظام خویشاوندی را در پی دارد (بستان، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

اسلام نیز بر لزوم مشروعیت فرزندان و آثار آن به‌ویژه پذیرش مسئولیت تربیت وی از سوی والدین، انتقال نظام مند ارث و تداوم شبکه‌های خویشاوندی، تأکید کرده است. امام جعفر صادق (ع) در پاسخ به شخصی که علت حرمت زنا را پرسیده بود می‌فرماید:

خداوند به جهت مفاسدی که در زنا است، از جمله زوال نظام ارث و قطع شدن سلسله نسب اشخاص، آن را حرام کرده است. چه بسا زنی که مرتکب زنا شده، نمی‌داند بارداری او مربوط به رابطه جنسی با کدام مرد است و فرزندی که متولد شده پدرش را نمی‌شناسد و در نتیجه از نعمت پیوند خویشاوندی و آشنایی با نزدیکان بی‌بهره خواهد بود (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۴: ۲۵۲).

گفتنی است اثر دیگر تولید مثل در خانواده، تعیین پایگاه اجتماعی فرزند است. جامعه‌شناسان چندین عامل انتسابی (غیر اکتسابی) را در تعیین پایگاه اجتماعی افراد، یعنی موقعیتی که در سلسله مراتب اجتماعی به دست می‌آورد، دخیل دانسته‌اند. این عوامل عبارتند از: طبقه، نژاد، قوم، جنس، سن و تا اندازه‌ای دین و مذهب. بی‌شک، خانواده‌ای که شخص در آن متولد

می‌شود، شماری از این ویژگی‌ها را به وی منتقل می‌سازد و از این طریق، پایگاه اجتماعی او را مشخص می‌کند.

به نظر می‌رسد اسلام تفاوت افراد در پایگاه اجتماعی منتسب و تأثیر خانواده در تعیین‌بخشیدن به این پایگاه را در بیشتر موارد، به‌عنوان یک واقعیت، مفروض گرفته است. قرآن کریم از مسئله تفاوت پایگاه اجتماعی در جایی که از عوامل اقتصادی سرچشمه گرفته باشد به «اختلاف درجات» یاد می‌کند و با نسبت دادن آن به خالق هستی، آن را در ردیف سنت‌های اجتماعی قرار می‌دهد (نک: سوره زخرف: ۳۲). با این همه، بهره‌گیری ناعادلانه از عوامل یاد شده از دیدگاه اسلام مردود است (بستان، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

تولید مثل از کارکردهای مثبت زیستی خانواده به‌شمار آمده و برای تضمین نسل مسلمانان و بقای جوامع اسلامی، توجه به تولید مثل و افزایش جمعیت اهمیت ویژه‌ای دارد. نکته مهم در استمرار شبکه‌های خویشاوندی در میان مسلمانان به جهت فرزندآوری و تولید مثل، توجه به کیفیت و تربیت فرزندان و پرورش نسل در کنار کمیت در افزایش جمعیت است تا جامعه از آسیب‌های بی‌توجهی به فرزندآوری صرف خانواده‌ها و عدم توجه به پرورش و تربیت فرزندان در امان بماند.

ج) آرامش روانی

از اهداف مهم ازدواج را می‌توان به‌دست آوردن آرامش روانی و سکون قلبی و برقراری روابط عاطفی و اجتماعی بسیار نزدیک زن و شوهر دانست. خداوند در قرآن کریم با تعبیر «رحمت» و «مودت» چنین فرموده است:

از نشانه‌های خداوند این است که از نوع خودتان همسرانی برای شما آفرید تا در کنار آنان آرامش یابید و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این نعمت برای مردمی که می‌اندیشند، قطعاً نشانه‌هایی است» (سوره روم: ۲۱).

همچنین در آیه‌ای دیگر فرموده است:

اوست خدایی که شما را از نفس واحدی آفرید و همسران را از آن پدید آورد تا بدان آرام گیرد (سوره اعراف: ۱۸۹).

در نتیجه برقراری رابطه میان زن و شوهر و به تعبیر دیگر، کشش آنان نسبت به یک‌دیگر بر سه عامل مبتنی است:

۱. نشانه و هم‌شکلی آنان در جنبه‌های جسمانی و روانی که چیزی بیش از هم‌نوعی آنان است.

۲. تفاوت‌های جسمی و روانی زن و شوهر که البته، به ساختارهای هورمونی و جسمی باز می‌گردد و این تفاوت‌ها سبب می‌شود تا زن و مرد به هم جذب شده و باهم انس گیرند. افزون بر این، زمینه مکمل بودن شخصیت آنها برای یک‌دیگر را فراهم می‌کند. نشانه و مکمل بودن نیازها، دو عامل مهم در جاذبه میان فردی است (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۲: ۲۵۶-۲۶۱).

۳. نیاز پیوندجویی در انسان؛ زن و مرد، محرک مثبت برای یک‌دیگر به‌شمار می‌روند و هنگام بروز مشکلات همراه و حامی عاطفی یک‌دیگرند. زن و مرد با پیوند به هم از ناراحتی‌های برآمده از عدم اطمینان به آینده کاسته و رابطه آنان با یک‌دیگر، ضمن ستایش و تمجید یک‌دیگر نیازهای روحی و عاطفی را برآورده می‌سازند (سالاری فر، ۱۳۹۱: ۵۴).

از کارکردهای مهم و اساسی زیستی-روانی خانواده به دست آوردن آرامش و مودتی است که در سایه ازدواج زن و مرد شکل می‌گیرد. این کارکرد مثبت خانواده که در آموزه‌های دینی با تعبیر «مودت و رحمت» به آن اشاره شده است، سبب تفاهم و محبت همسران در زندگی زناشویی می‌شود.

رابطه آرامش‌بخش زن و شوهر که موجب جذب آنان به یک‌دیگر با پیوند زناشویی می‌شود و بستر مکمل بودن شخصیت آنان را فراهم می‌کند و به شکل‌گیری خانواده‌ای سالم منطبق بر ارزش‌ها و آرمان‌های دینی می‌انجامد و در نهایت سود آن به جامعه اسلامی بازگردد و زمینه توسعه پیشرفت را فراهم می‌سازد.

توجه به هر یک از کارکردهای زیستی-روانی در خانواده و توجه ویژه‌ای که اسلام به آن دارد، می‌تواند سبک زندگی منطبق بر دستورهای اسلامی را شکل بدهد.

شایان ذکر است برای از بین بردن فاصله و رخنه‌ای که در کارکردهای مثبت زیستی-روانی رخ می‌دهد، می‌توان و باید با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و با ارائه آموزش‌های ضروری به هر یک از زوجین در هنگام ازدواج - از سوی مراجع ذی‌صلاح دینی و فرهنگی - به ارتقای سطح دانش و آگاهی‌های لازم در زمینه چگونگی تنظیم رفتار جنسی، تولید مثل و فرزندآوری و به دست آوردن آرامش روانی و سکون قلبی و درونی کمک کرد.

۲. کارکردهای تربیتی-اجتماعی

در این جا چند کارکرد مهم خانواده در زمینه تربیتی و اجتماعی آورده می‌شود. با توجه به

آموزه‌های اسلام و روایات معصومین (ع) درباره هر کدام از این کارکردها تأثیر آن را در شکل‌گیری زیست مؤمنانه یا سبک زندگی اسلامی شاهد خواهیم بود. در ادامه به برخی از مهم‌ترین کارکردهای تربیتی-اجتماعی خانواده اشاره می‌شود.

الف) آموزش و تربیت

خانواده از گذشته محل تعلیم و تربیت فرزندان بوده است. در خانواده گسترده قدیمی آموزش کودکان توسط والدین، پدر بزرگ‌ها و مادر بزرگ‌ها صورت می‌گرفته است و این آموزش‌ها بیشتر با فراگیری قرآن کریم و کتاب‌های دینی و مذهبی آغاز می‌شد. افزون بر آموزش‌های مذهبی، خانواده با انتقال آداب و رسوم و هنجارهای اجتماعی و مذهبی و به‌طور کلی فرهنگ، در تربیت فرزندان و اجتماعی کردن آنان نقش بسزایی داشته و دارد. همه ادیان درباره تعلیم و تربیت کودکان به خانواده‌ها توصیه‌هایی کرده‌اند، اما اسلام به مسایل جزئی تعلیم و تربیت توجه کرده و نگاه ویژه‌ای دارد. از نظر اسلام، تعلیم و تربیت کودک، گام به گام انجام می‌گیرد و نخستین گام در خانواده برداشته می‌شود به گونه‌ای که تا آخرین گام در کنار مدرسه و معلم و دیگر امکانات، همراه کودک کان و نوجوانان خواهد بود (بهشتی، ۱۳۷۷: ۲۴۱).

در سیره معصومین (ع)، تربیت کودک پیش از تولدش، یعنی از زمان انتخاب همسر و ازدواج آغاز می‌شود. با انتخاب همسر تقریباً قانون تربیت رقم می‌خورد؛ زیرا عوامل مؤثر در تربیت، غیر از فطرت که در اختیار آدمی نیست، یا عوامل وراثتی هستند یا محیطی که با انتخاب همسر، پرونده عوامل وراثتی و بخش مهمی از عوامل محیطی بسته خواهد شد؛ زیرا محیط تربیت را خانواده و اجتماع تشکیل می‌دهد.

در میان این دو محیط، «خانواده» به دلیل آن که کودک حساس‌ترین زمان رشد و تربیت خود را در آن می‌گذراند، مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۶). به دلیل اهمیت تأثیر تربیتی خانواده است که پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «به هم‌شان خود زن بدهید و از هم‌شان خود زن بگیرید و برای نطفه‌های خود جایگاهی مناسب انتخاب کنید» (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۶۷، ج ۲۹: ۱۴؛ نهج الفصاحه، ش ۱۱۳).

بر این اساس است که آموزه‌های اسلام به‌جهت نقش اساسی و زیربنایی خانواده، به‌ویژه نقش مادر در تربیت و آموزش فرزندان که به شکل‌گیری سرمایه انسانی می‌انجامد، تأکیدهای اساسی و فراوان دارد.

اهمیت این مسئله تا آن اندازه است که اسلام برای پیش از بارداری، دستورهای ویژه در مورد تغذیه مادر، اخلاق وی و نوع رابطه با دیگران - همسر، آشنایان، غریبه‌ها - دارد تا جنین در محیطی سالم و به دور از هر گونه رذیله اخلاقی و در شرایط کامل سلامت جسم و روح شکل بگیرد. سپس اسلام دستورهای خاصی برای مادر در دوران بارداری تدارک دیده است تا رشد و نمو جنین در بهترین شرایط صورت بگیرد. زمانی که فرزند به دنیا آمد، آموزه‌های اسلام برای هر مرحله از رشد و تکامل برنامه‌های ویژه‌ای را در باب تعامل کودک با پدر و مادر، آشنایان، دوستان و دیگران در نظر گرفته است تا پایه‌ی اولیه سرمایه اجتماعی در درون محیط خانواده به بهترین نحو شکل بگیرد (علینی، ۱۳۹۱: ۳۱).

توصیه‌هایی که اسلام به پدران و مادران در زمینه‌ی تعلیم و تربیت فرزندان کرده است و گاه با تعبیر «حقوق فرزند» بیان شده است، از اهمیت و جایگاه مهم این موضوع حکایت دارد. در روایات اهل بیت (ع) برای فرزند حقوقی بر عهده والدین گذارده شده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. انتخاب نام نیکو برای فرزند؛
۲. سرزنده و گرامی داشتن مادر او؛
۳. توجه به انتسابش به والدین؛
۴. اهتمام به بهداشت و نظافت او؛
۵. تعلیم و تربیت فرزند؛
۶. تغذیه مناسب فرزند؛
۷. مهرورزی به فرزند؛
۸. اکرام فرزند؛
۹. یاری دادن فرزند در انجام کار نیک (جوادی‌آملی، ۱۳۹۱: ۲۴۲).

گفتنی است آنچه از آیات و روایات استفاده می‌شود این است که بیشترین تأکید اسلام در زمینه‌ی تعلیم و تربیت فرزندان در محورهای اعتقادات، اخلاق، آداب و مناسک دینی است. در محور اعتقادات می‌توان به تأکید اولیای دین بر شروع زود هنگام آموزشی عقاید صحیح به فرزندان اشاره کرد.

۱. در این مورد می‌توان به رساله‌ی الحقوق امام سجاد (ع) رجوع کرد.

در این زمینه امام جعفر صادق (ع) فرموده است:

در آموزش احادیث دینی به کودکان و نوجوانان خود اهتمام ورزید، پیش از آن که مرجئه [یکی از فرقه‌های انحرافی] بر شما پیشی گیرند و عقاید باطل خود را به آنان القا کنند (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۶۷: ج ۱۵: ۱۹۶).

در مورد اهتمام اسلام به تربیت اخلاقی فرزندان می‌توان به نصایح اخلاقی لقمان حکیم به فرزندش (سوره لقمان: ۱۳-۱۹) و توصیه‌های اخلاقی امام علی (ع) به فرزندش، امام حسن (ع) (نهج البلاغه، نامه ۳۱) اشاره کرد.

در محور آداب دینی نیز می‌توان به آموزش قرائت قرآن کریم و آداب پسندیده به فرزندان که از جمله حقوق فرزند بر پدر به‌شمار آمده است، اشاره کرد (همان، حکمت ۳۹۹) در مورد آداب و سنن دینی می‌توان چنین گفت که به‌طور کلی دو دسته آثار جسمانی و روانی بر آداب و سنن مترتب است که بر اساس آن آداب دینی به سه بخش تقسیم شده‌اند:

۱. آدابی که آثار جسمانی آن غالب است. مانند: ختنه کردن، تراشیدن سر کودک و پوشش نوزاد؛

۲. آدابی که آثار روانی آن غالب است. مانند: اذان و اقامه گفتن در گوش راست و چپ کودک، دعا برای او و انتخاب نام نیک؛

۳. آدابی که هر دو آثار جسمانی و روانی را دارند، مانند: دقت در انتخاب همسر، آداب معاشرت، عقیقه و صدقه (داوودی و حسینی زاده، ۱۳۸۹: ۶۲).

در محور مناسک عبادی، اهتمام ویژه‌ای به آشنا کردن فرزندان با عبادات به‌ویژه نماز صورت گرفته است. به والدین توصیه شده که با رعایت نرمی و مدارا و برای تمرین و آمادگی، فرزندان خود را از هفت سالگی به نماز و از نه‌سالگی به روزه امر کنند (بستان، ۱۳۹۰: ۱۳۲).

همچنین در آموزه‌های اسلامی افزون بر تربیت دینی به جنبه‌های دیگری از تعلیم و تربیت فرزندان نیز توجه شده است؛ مواردی مانند آموزش خواندن و نوشتن به فرزندان (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۵: ۱۶۶) آموزش شنا و تیر اندازی (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ج ۱۵: ۱۹۹) همبازی شدن با فرزندان خردسال (همان: ۲۰۳).

لازم به ذکر است که رعایت نکات پیش‌گفته می‌تواند نقش بسزایی در رشد شخصیت فرزندان و آمادگی آنان برای پذیرش نقش‌های اجتماعی در سنین بزرگسالی داشته باشد.

در مورد عوامل زمینه‌ساز تربیت صحیح فرزندان در خانواده؛ چهار روش تربیتی در سیره

معصومین (ع) بیان و بررسی شده است.

۱. محبت: نیاز کودک به محبت و تأمین آن از سوی والدین اساس و پایه تربیت او را شکل می‌دهد. بر اساس سیره تربیتی معصومین (ع)، محبت و مهر ورزیدن به کودکان یک اصل است و آنان محبت به کودکان را عبادت می‌دانند. بر این اساس است که پیامبر (ص) هر روز صبح بر سر فرزندان و نوه‌های خویش دست محبت می‌کشید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹: ۹۹؛ ۱۰۴) اهمیت این امر به گونه‌ای است که مالک می‌گوید: پیامبر اکرم (ص) به دیدار انصار می‌رفت و به کودکان آنان سلام می‌کرد و دست بر سر آنان می‌کشید و برایشان دعا می‌کرد (صالحی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۷۰) و نیز حضرت در همین راستا فرموده‌اند که فرزندان را دوست بدارید و یا آن که فرزندان خود را ببوسید که برای هر بوسه درجه‌ای در بهشت به شما خواهند داد (طبرسی، ۱۴۱۲: ۲۳۱) و همچنین فرموده‌اند: نگاه محبت‌آمیز پدر به چهره فرزند عبادت است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۱۷۰).

از آنجا که نیاز به محبت یکی از نیازهای اساسی انسانی است، بر آورده شدن آن دارای آثاری از جمله اعتدال روحی-روانی کودک، اعتماد به نفس، اعتماد به والدین، آشنایی با روش مهرورزی و پیشگیری از انحرافات است.

۲. تأمین امنیت: با عنایت به این که نیاز به امنیت از نیازهای اساسی انسان به‌ویژه در دوران کودکی و نوجوانی است، تأمین آن از سوی پدر و مادر و این که تکیه‌گاه و پشتوانه‌ای برای فرزندان باشند، سبب می‌شود تا فرزندان به ابتکار، خلاقیت و نوآوری رو آورند. بر این اساس است که ائمه معصومین (ع) به تأمین امنیت فرزندان در خانه اهمیت می‌دادند.^۱

۳. تکریم و احترام: یکی دیگر از نیازهای اساسی انسان، نیاز به احترام و تکریم به‌ویژه در مورد کودکان و فرزندان است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «به راستی ما فرزندان آدمی را گرامی داشتیم» (سوره اسراء: ۷۰). در سیره معصومین (ع) نیز تکریم و احترام کودکان با شیوه‌هایی مانند قیام و استقبال در برابر فرزندان به هنگام ورود آنان به مجلس، سلام کردن به کودکان، با احترام صدا کردن و عیادت از کودکان مریض و مهم‌تر از همه شخصیت‌دادن به کودکان و فرزندان خود نشان داده شده است.^۲

۴. بازی: بازی برای کودک یک نیاز طبیعی است که موجب رشد جسمی، ذهنی، زبانی و

برای نمونه و برای آشنایی بیشتر با سیره پیامبر (ص) در تأمین امنیت زید بن حارثه، (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲: ۲۱۵).

۲. در مورد سیره پیامبر (ص) در تکریم و احترام کودکان، نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۳: ۲۸۵، ج ۷۱: ۳۷؛ حکیمی، ۱۳۹۲،

اجتماعی او خواهد شد. سیره معصومین (ع) نشان‌دهنده اهمیت بازی کودکان به‌ویژه در دوران نخست‌زندگی و همچنین شرکت بزرگسالان در بازی آنان است. بر این اساس، پیامبر اکرم (ص) گاهی بین کودکان خود، مسابقه دو و کشتی برگزار می‌کرد. امام صادق (ع) نیز در اهمیت بازی کودکان می‌فرماید: «بگذار فرزندت تا هفت سال بازی کند و پس از آن هفت سال او را تعلیم و تربیت کن (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۶۷، ج ۱۵: ۱۹۴) امام علی (ع) نیز فرموده‌اند است: «کسی که فرزندی دارد باید با او کودکی کند (همان: ۲۰۳).

چون که با کودک سر و کارت فتاد هم زبان کودکی باید گشاد
بازی با کودک افزون بر این که وسیله‌ای برای رشد همه‌جانبه و هماهنگ کودک است، بسیاری از مشکلات روانی-عاطفی وی را حل خواهد کرد و موجب بروز شخصیت او خواهد شد (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۹۶).

نخستین و مهم‌ترین کارکرد مثبت تربیتی-اجتماعی، کارکرد تربیت و پرورش صحیح و درست فرزندان در کنار آموزش و فراگیری دانش‌های مورد نیاز آنان است. برای تأمین این کارکرد اساسی، ارتقای سطح دانش و آگاهی‌های پدر و مادر به‌عنوان عاملان تربیت فرزندان در محیط خانواده و آراسته‌بودن آنها به فضایل اخلاقی ضروری است تا با علم و عمل خویش بتوانند به‌خوبی از عهده این مهم برآیند و سرمایه انسانی ارزشمندی را برای ورود به جامعه اسلامی منطبق با سبک زندگی اسلامی و ایجاد سرمایه اجتماعی فراهم سازند.

ب) جامعه‌پذیری

منظور از اجتماعی شدن یا جامعه‌پذیری (socialization) آن است که یک انسان از بدو تولدش چگونه با جامعه و فرهنگ-ارزش‌ها و هنجارهای آن-انطباق می‌یابد (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۳۵۰). آنتونی گیدنز اجتماعی شدن را فرایندی می‌داند که به‌وسیله آن از طریق ارتباط با انسان‌های دیگر، کودک ناتوان به تدریج به انسانی آگاه، دانا و با مهارت در شیوه‌های فرهنگی که در آن متولد شده است، تبدیل می‌شود (گیدنز، ۱۳۸۱: ۸۶).

همچنین عوامل اجتماعی شدن زمینه‌ها یا گروه‌های ساختارمندند که فرایندهای مهم اجتماعی شدن در درون آنها رخ می‌دهد. در همه فرهنگ‌ها، خانواده عامل اصلی اجتماعی کردن کودک در دوره کودکی و نوباوه‌گی است و عوامل مهم دیگر عبارت‌اند از گروه‌های همسالان، مدارس و رسانه‌های همگانی (همان: ۱۱۵).

جامعه‌پذیری را از مهم‌ترین کارکردهای خانواده بر شمرده‌اند. افراد در این فرایند، نگرش‌ها،

ارزش‌ها و کنش‌های مناسب را به‌منزله عضوی از یک فرهنگ خاص می‌آموزند و در می‌یابند چگونگی به‌منزله عضوی از جامعه، نقشی فعال و تأثیرگذار ایفا کنند. تحقق جامعه‌پذیری مطلوب در گرو پرورش روحی و شخصیتی مناسب و برخورداری از مهارت‌های ارتباطی و مهارت رویارویی با مشکلات و بحران‌هاست (حق‌شناس، ۱۳۸۸: ۳۳).

برخی جامعه‌شناسان، تعلیم و تربیت دینی را که به‌معنای فرایند انتقال معارف و ارزش‌های یک مذهب خاص به فرد است از کارکردهای خانواده به‌شمار آورده‌اند که با اندکی تسامح می‌تواند در ذیل عنوان جامعه‌پذیری گنجانده شود. کودکان با فراگیری داستان‌ها، اعتقادات و اعمال مذهبی خانواده، ابزار مورد نیاز برای شکل‌دادن به ذهنیت‌های خود نسبت به پرسش‌های اساسی زندگی را به‌دست می‌آورند (بستان، ۱۳۹۰: ۱۳۰).

گفتنی است که فرایند جامعه‌پذیری کودک در خانواده از نخستین روزهای تولد کودک آغاز می‌شود و حتی برنامه شیردهی به کودک - شیردهی منظم و طبق زمان‌بندی یا شیردهی در موقع درخواست کودک - بر شخصیت کودک تأثیر می‌گذارد.

با توجه به این که جامعه‌پذیری کودکان به‌وسیله خانواده، بهترین و کامل‌ترین شکل جامعه‌پذیری کودکان است، بنابراین برای تعیین بهترین شیوه جامعه‌پذیری کودکان در اسلام، باید نظام ارزشی اسلام به‌طور عام و اهدافی که اسلام از ازدواج و تشکیل خانواده، دنبال می‌کند، به‌طور خاص مورد توجه قرار گیرند.^۱

با عنایت به آموزه‌های اسلام و بهره‌گیری از آیات و روایات می‌توان به این برداشت کلی رسید که با توجه به استعدادهای طبیعی و روانی والدین و احساس تعهد آنان در قبال فرزندان و نیز به‌لحاظ دیگر کارکردهای مثبت فردی و اجتماعی خانواده که اسلام به آن توجه دارد، تربیت در محیط خانواده نسبت به شیوه‌های دیگر جامعه‌پذیری کودکان اولویت ویژه دارد.

از آن جا که خانواده نخستین و اصلی‌ترین عامل اجتماعی کردن فرزندان به‌شمار می‌آید، ضروری است پدران و مادران بر اساس آموزه‌های اسلام بتوانند روابط گرم و صمیمی با یک‌دیگر و دیگران برقرار کنند؛ چرا که این امر به شکل‌گیری سرمایه اجتماعی درون‌گروهی در خانواده خواهد انجامید و در عمل، خواهند توانست بر فرایند اجتماعی شدن فرزندان تأثیرگذار باشند. با آموزش عملی والدین، فرزندان در گام بعدی روابط صمیمی با انسان‌های دیگر را خواهند آموخت که این امر نیز به شکل‌گیری سرمایه اجتماعی برون

۱. برای نمونه نک: عیسی‌زاده، ۱۳۹۰- داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۸۹.

گروهی منجر خواهد شد که آثار و نتایج آن به جامعه اسلامی باز خواهد گشت.

ج) اوقات فراغت (leisure)

خانواده، نقطه تمرکز کلیدی در تجزیه و تحلیل‌هایی به‌شمار می‌آید که در باب فعالیت در اوقات فراغت زنان انجام می‌گیرد؛ زیرا نقش زنان در زندگی خانوادگی بر تجربه و گزینش فعالیت اوقات فراغت تأثیر بسزایی دارد. در روایات معصومین (ع) درباره اوقات فراغت و چگونگی بهره‌گیری و استفاده بهینه از آن تأکید بسیار شده است. برای نمونه، حضرت علی (ع) فرموده‌اند:

مؤمن را در برنامه زندگی سه زمان مشخص است: زمانی که در نیایش با پروردگارش می‌گذرد، زمانی که در آن معاش خود و نیازمندی‌های زندگی را اصلاح می‌کند و زمانی که بین خویش و لذت و خوشی آنچه حلال و نیکوست، آزاد می‌گذارد. خردمند را سزَد که جز در پی سه چیز نرود: زندگی را سروسامان دادن، یا در کار معاد گام نهادن و یا گرفتن کام از چیزهای حرام (نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰).

همچنین امام کاظم (ع) در روایتی به تقسیم اوقات زندگی به چهار بخش تأکید کرده و می‌فرمایند:

تلاش کنید که وقت شما چهار ساعت باشد: ساعتی برای مناجات با خدا، ساعتی برای کار زندگی، ساعتی برای معاشرت با برادران و اشخاص مورد اعتماد که شما را از عیب‌هایتان آگاه کنند و از دل با شما خالص و یک‌رو باشند و ساعتی که در آن برای لذت‌های غیر حرام خویش خلوت کنید (اوقات فراغت) و با این وقت برای دیگر اوقات نیرو بگیرید (حزانی، ۱۳۸۸: ۷۴۸).

آنچه در آموزه‌های اسلامی برای تفریح سالم و بازی با کودکان و اهمیت گردش و سیاحت آمده است، در ذیل اوقات فراغت قابل تعریف است که توجه به آن در سبک زندگی تأثیر اساسی خواهد گذاشت و رفتارهایی متناسب با زیست مؤنانه شکل خواهد گرفت.

یکی از کارکردهای اساسی و مثبت تربیتی-اجتماعی خانواده، اوقات فراغت است که بهره‌گیری درست از آن می‌تواند به شکل‌گیری سبک زندگی اسلامی بینجامد. با عنایت به

آموزه‌های اسلامی در می‌یابیم که اوقات فراغت و بهره‌گیری مناسب از آن می‌تواند انرژی مثبت و ضروری را برای فرد مسلمان فراهم سازد تا وی با نشاط و شادابی به عبادت و کار و تلاش پردازد و الگویی مناسبی از یک فرد مسلمان به حساب آید.

گفتنی است آسیب‌های مربوط به کارکردهای تربیتی-اجتماعی در خانواده به جهل و نادانی والدین و آلوده بودن آنان به رذایل اخلاقی و تربیتی و عدم ارتباط صحیح با دیگران و بی‌توجهی به استفاده صحیح از اوقات فراغت - به جهت اشتغال بیش از حد پدر و مادر و افراط و تفریط در مدیریت زمان و عدم استفاده بهینه از زندگی روزمره - بر می‌گردد که برای مقابله با آن باید به فراگیری دانش و بهره‌گیری از عقلانیت در زندگی و پرهیز از رذایل و آراستگی به فضایل اخلاقی و تربیتی و استفاده صحیح از اوقات فراغت و برقراری روابط سالم و صمیمی با دیگران پرداخت تا از کارکردهای مثبت تربیتی-اجتماعی در خانواده بهره گرفت.

۳. کارکردهای مراقبتی - حمایتی و کنترلی

از کارکردهای مطرح در خانواده می‌توان به مراقبت از کودکان و سالمندان، حمایت‌های معیشتی، عاطفی و معنوی و کنترل همسران و فرزندان اشاره کرد.

الف) مراقبت از کودکان و سالخوردهگان

از یک سو ناتوانی نوزادان در محافظت از خود تا چندین سال پس از تولد و از سوی دیگر ناتوانی انسان در دوران سالخوردگی و نیز ناتوانی‌های ناشی از نقص عضو یا بیماری، ضرورت و اهمیت مراقبت را بیشتر نمایان می‌کند. مسئولیت قانونی و اخلاقی ایفای این امر در طول تاریخ بر عهده خانواده‌ها بوده است.

در آموزه‌های اسلامی بر وجوب شیردادن مادر به فرزند شیرخوار در مواردی که زندگی نوزاد به شیر مادر شده است، تأکید شده است. در مورد سالمندان نیز بر لزوم احسان به والدین (سوره احقاف: ۱۵؛ سوره نحل: ۹۰ و سوره نساء: ۳۶) و خودداری از هر رفتار و سخنی که موجب رنجش آنان شود، تأکید شده است.

در راستای احیا و تقویت کارکردهای مثبت مراقبتی در خانواده شایسته است از یک سو به نقش ارزشمند مادر در تربیت و پرورش فرزندان در محیط خانواده بها داده شود؛ این امر نه تنها با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و سیره معصومین (ع) امکان‌پذیر است، بلکه در عمل نیز

باید به تشویق‌های عملی مانند بیمه خانه‌داری برای مادران بیانجامد. از سوی دیگر برای تثبیت و تقویت کارکردهای مراقبتی از سالمندان، به‌ویژه پدربزرگ و مادربزرگ‌ها در محیط خانواده و در میان اعضای خویشاوند راهکارهای عملی اندیشیده شود که این امر همدلی و همراهی سازمان‌های دولتی و غیردولتی و خانواده‌ها را می‌طلبد تا امر مراقبت به بهترین وجه در خانواده صورت گیرد که نتیجه مثبت آن به جامعه اسلامی باز خواهد گشت.

ب) حمایت‌های معیشتی، عاطفی و معنوی

خانواده در پهنه تاریخ، یک واحد اقتصادی نیز بوده است که اعضای آن برای تأمین نیازهای معیشتی مشترک با یک‌دیگر همکاری می‌کرده‌اند. در جوامع صنعتی معاصر، خانواده کارکرد اقتصادی خود را در بُعد تولید تقریباً از دست داده و به واحد مصرف کالا و خدمات تبدیل شده است.

در اسلام، حمایت متقابل زن و شوهر از حیث معیشتی به‌عنوان یکی از کارکردهای خانواده مفروض گرفته شده است. تأکید فراوان آموزه‌های اسلام بر ارزش‌هایی چون احسان به والدین و خویشاوندان، همکاری و تعاون در کارهای نیک و صلۀ ارحام در معنای وسیع آن که دربرگیرنده انواع کمک‌ها نیز می‌شود، ابعاد دیگر عنایت اسلام به این کارکرد را به نمایش می‌گذارد.

به باور بسیاری از جامعه‌شناسان، با توجه به این که نهاد خانواده در جوامع صنعتی معاصر بسیاری از کارکردهای پیشین خود را از دست داده است، ولی ارضای نیازهای عاطفی مهم‌ترین کارکردی است که می‌تواند بقای خانواده را در این جوامع تضمین کند.

والدین و فرزندان نقش بسیار مهمی در ارضای نیازهای عاطفی متقابل ایفا می‌کنند. اهتمام اسلام به برآوردن نیازهای عاطفی فرزندان و والدین از شواهد فراوانی برخوردار است. از یک سو سفارش‌های فراوان درباره ابراز محبت والدین نسبت به فرزندان و همبازی‌شدن با فرزندان خردسال شده که به‌طور ضمنی بر نقش مهم حمایت عاطفی والدین از فرزندان در رشد شخصیت آنان دلالت دارد و از سوی دیگر سفارش‌های فراوانی نیز نسبت به نیکی و احسان به والدین وارد شده است.

یکی دیگر از کارکردهای مهم و مورد انتظار از خانواده در دیدگاه اسلام، همیاری و حمایت معنوی اعضای خانواده از یک‌دیگر است. اولیای دین در جهت گسترش فرهنگ در جامعه، عنایت ویژه‌ای به این کارکرد داشته‌اند.

در برخی روایات آمده است که از ویژگی‌های همسر مناسب آن است که همسرش را در بندگی و اطاعت خداوند و انجام وظایف دینی یاری کند (شیخ حرّ عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱۴: ۱۴ و ۲۴). از جمله ویژگی‌های دوران مدرنیته تغییر و تحدید نهاد خانواده است. این امر به گونه‌ای است که خانواده گسترده، جای خود را به خانواده هسته‌ای داده است. عواملی مانند اشتغال زنان، موجب بی‌توجهی و دست کم، کم‌توجهی به کارکردهای عاطفی و معنوی در خانواده می‌شود. برای کم کردن فاصله و پر کردن خلأ به‌وجود آمده نیاز است تا در کنار توجه دادن والدین به ویژه مادر با عنایت به آموزه‌های اسلامی، این کارکرد مثبت به صورت امر نهادینه شده در سطح جامعه اسلامی در بیاید. در این جهت هماهنگی مسئولان فرهنگی و تبلیغات رسانه‌ها به ویژه رسانه صوتی-تصویری می‌تواند راهگشا و کارگشا باشد.

ج) کنترل همسران و فرزندان

کنترل اجتماعی یکی از کارکردهای مهم خانواده است که از راه نظارت مستقیم خانواده بر رفتار اعضا و یا به‌طور غیر مستقیم به‌عنوان پیامد کارکردهایی چون ارضای نیازهای جنسی و عاطفی، حمایت، مراقبت و جامعه‌پذیری تحقق می‌یابد.

در کنترل همسران، کنترل مستقیم هر یک از دو زوج بر رفتارهای طرف مقابل به‌ویژه رفتارهای جنسی خارج از چارچوب ازدواج، امری است که در بسیاری از فرهنگ‌های گذشته و حال به چشم می‌خورد و به شیوه مستقیم و غیر مستقیم صورت می‌پذیرد.

در شماری از آیات و روایات از ازدواج با کلمه «احصان» تعبیر شده است که از واژه «حصن» به معنای دژ و قلعه مشتق شده و اشاره‌ای تلویحی به این مطلب دارد که هر یک از دو همسر برای دیگری به منزله دژ و قلعه‌ای اند که دیگری را از خطر افتادن در ورطه انحرافات جنسی، نگاه می‌دارند (سوره نساء: ۲۴-۲۵) و همچنین آیه شریفه‌ای (نک، سوره بقره: ۱۸۷) که زنان را لباس مردان و مردان را لباس زنان معرفی کرده، به این نکته اشاره دارد که همچنان که لباس، زشتی‌ها و شرمگاه انسان را می‌پوشاند و موجب زینت و حفظ آبروی او می‌شود، زن و شوهر نیز با ارضای متقابل نیاز جنسی و پیش‌گیری از انحرافات، زشتی‌های هم‌دیگر را می‌پوشانند و به این لحاظ، زینتی برای یک‌دیگراند (قطب، ۱۴۰۸: ۱۷۴).

شایان ذکر است که غیرت‌ورزی جنسی از مؤلفه‌های اخلاق جنسی است که بروز و رشد آن پیش از هر جای دیگری در محیط خانواده به چشم می‌خورد. روایات اسلامی نیز ارزش‌گذاری مثبتی در مورد حالت متعادل این صفت به‌عنوان امری مؤثر در کاهش

کج‌روی‌های جنسی ابراز کرده‌اند.

در مورد نظارت والدین بر رفتار فرزندان، گفتنی است که کنترل صحیح رفتار فرزندان از سوی والدین، افزون بر جنبه عام آن (سوره تحریم: ۶) از جنبه خاص، یعنی کنترل امور جنسی نیز مورد توجه ویژه بوده است. بر اساس روایات، والدین بایستی کودکان خود را از مشاهده صحنه ارتباط جنسی باز دارند؛ زیرا این امر تأثیر فوق‌العاده‌ای بر گرایش کودکان به انحرافات جنسی دارد. تأکید بر آموزش آداب ورود به اتاق خواب بزرگسالان به کودکان و نوجوانان، شدت اهتمام اسلام به این موضوع را بیش از پیش آشکار می‌کند (سوره نور: ۵۸-۵۹). افزون بر این، والدین باید بستر کودکان به‌ویژه دختر و پسر را از دوره پیش از بلوغ از یک‌دیگر جدا کنند.^۱ (بستان، ۱۳۹۰: ۱۳۶-۱۴۰).

مطالب مهم و اساسی در کارکرد کنترل و مراقبت همسران از یک‌دیگر و والدین نسبت به فرزندان به کنترل و مراقبت غیر مستقیم همراه با اعتماد و به دور از هرگونه وسواس بر می‌گردد. در صورتی که فضای گفت‌وگو در میان اعضای خانواده به همراه صمیمیت میان زن و شوهر و پدر و مادر نسبت به فرزندان و فرزندان نسبت به یک‌دیگر شکل بگیرد و با اعتماد در کانون خانواده همراه باشد، بسیاری از فاصله‌هایی که امروزه به جهت حضور رسانه‌های متنوع و ایجاد فضاهای مجازی ایجاد شده است را از بین خواهد برد. این امر موجب می‌شود تا خانواده به‌عنوان اولین کانون تربیتی و جامعه‌پذیری جایگاه اصیل خود را باز یابد.

مهم‌ترین نکته در بخش کارکردهای مراقبتی-حمایتی و کنترلی خانواده، توجه به آسیب‌های دوران مدرنیته و جامعه‌های در حال گذاری مانند ایران است که البته با عنایت به آموزه‌های اسلامی و سیره عملی پیشوایان دین و توجه به دو عنصر زمان و مکان، می‌توان به سبک زندگی اسلامی به دور از هرگونه افراط و تفریط دست یافت.

گفتنی است با توجه اساسی به کارکردهای مثبت خانواده به‌عنوان اولین و مهم‌ترین کانون ورود به جامعه می‌توان بر بسیاری از مشکلات و معضلات اجتماعی چیره شد و زمینه‌ها و بستر توسعه و پیشرفت پایدار و همه‌جانبه را فراهم ساخت.

نتیجه‌گیری

خانواده، به‌عنوان اولین، مهم‌ترین و در دسترس‌ترین محیط برای فرزندان، در معرفی سبک

۱. در برخی روایات سن دو سالگی برای آن معین شده است.

زندگی نقش مهمی برعهده دارد و نخستین مرجع برای کودکان و فرزندان به حساب می آید. خانواده با ارتباط چهره به چهره و عاطفی بر شکل گیری هویت فرد تأثیر شگرفی می نهند. اعضای خانواده با حضور همیشگی و طبیعی از ظاهرنمایی به دوراند و ارتباط فراگیر و همه جانبه، مهم ترین پشتوانه معنوی و مادی آنان به حساب می آید.

بر این اساس، نهاد خانواده با کارکردهای متنوع و گسترده اش در عرصه های زیست شناختی، روان شناختی و جامعه شناختی این ظرفیت و توان را دارد تا بر سبک زندگی انسان ها تأثیر بگذارد. آموزه های اسلامی نیز با عنایت ویژه به خانواده و توجه به کارکردهای آن، کلیت سبک زندگی اسلامی یا زیست مومنانه را مشخص می کنند، هر چند ممکن است ویژگی «انتخابی بودن سبک زندگی» که متناسب با ذوق و سلیقه هر فرد یا هر خانواده است، متفاوت باشد.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم
۲. اعزازی، شهلا (۱۳۸۰)، جامعه‌شناسی خانواده با تأکید بر نقش، ساختار کارکرد خانواده در دوران ماصصر، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
۳. آذربایجانی، مسعود و دیگران (۱۳۸۲)، روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۴. باربو، ایان (۱۳۹۲)، دین و علم، ترجمه: پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. بستان(نجفی)، حسین (۱۳۹۰ الف)، جامعه‌شناسی خانواده با نگاهی به منابع اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. _____ (۱۳۹۰ ب)، خانواده در اسلام، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. بهشتی، احمد (۱۳۷۷)، خانواده در قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. تاجبخش، کیان (۱۳۸۴)، سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه، ترجمه: افشین خاکباز و حسن پویان، تهران: نشر شیرازه.
۹. تامسون، کنت (۱۳۸۷)، دین و ساختار اجتماعی، ترجمه: علی بهرام پور و حسن محدثی، تهران: انتشارات کویر.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)، مفاتیح الحیاة، قم: اسراء.
۱۱. حرّانی، ابو محمد (۱۳۸۸)، تحف العقول عن آل الرسول، ترجمه: صادق حسن زاده، قم: آل علی.
۱۲. شیخ حرّاملی، محمد بن الحسن (۱۳۶۷)، وسایل الشیعه، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۱۳. حق‌شناس، جعفر (۱۳۸۸)، آسیب‌شناسی خانواده (مجموعه مقالات)، تهران: مرکز امور زنان و خانواده نهاد ریاست جمهوری.
۱۴. حکیمی، محمد و حکیمی، علی (۱۳۹۲)، الحیاة، قم: دلیل ما.
۱۵. داوودی، محمد و حسینی‌زاده، سید علی (۱۳۸۹)، سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. رضوی‌زاده، سید نورالدین (۱۳۸۶)، بررسی تأثیر مصرف رسانه‌ها بر سبک زندگی ساکنان تهران، تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
۱۷. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۸)، آناتومی جامعه، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۸. ساروخانی، باقر (۱۳۸۱)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده، تهران: سروش.
۱۹. _____ (۱۳۷۵)، درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی، ج ۱، تهران: کیهان.

۲۰. سالاری فر، محمدرضا (۱۳۸۹)، خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. شرف‌الدین، سید حسین (۱۳۸۶)، تحلیلی اجتماعی از صله رحم، قم: بوستان کتاب.
۲۲. شکر بیگی، عالیه (۱۳۸۹)، مدرن‌گرایی و سرمایه اجتماعی خانواده؛ درآمدی بر جامعه‌شناسی خانواده در ایران، تهران: انتشارات جامعه‌شناسان.
۲۳. شیروانی، علی (۱۳۸۶)، نهج الفصاحه، تهران: انتشارات دارالفکر.
۲۴. شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۲)، نهج البلاغه، تهران: انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی.
۲۵. صالحی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ق)، سبل الهدی و الرشاد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، مکارم الاخلاق، قم: انتشارات شریف رضی.
۲۸. علینی، محمد (۱۳۹۱)، سرمایه اجتماعی در آموزه‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۲۹. عیسی‌زاده، عیسی (۱۳۹۰)، خانواده قرآنی، قم: بوستان کتاب.
۳۰. فاضل قانع، حمید (۱۳۹۲)، سبک زندگی بر اساس آموزه‌های اسلامی، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی.
۳۱. فاضلی، محمد (۱۳۸۲)، مصرف و سبک زندگی، قم: صبح صادق.
۳۲. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۳. قطب، سید محمد (۱۴۰۸ق)، فی ظلال القرآن، لبنان و مصر: دارالشروق.
۳۴. کاویانی، محمد (۱۳۹۲)، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۵. گبینز، جان آر و بوریمر (۱۳۸۱)، سیاست پست مدرنیته، ترجمه: منصور انصاری، تهران: گام نو.
۳۶. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۲)، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۳۷. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱)، جامعه‌شناسی، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۳۸. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: داراحیاء العربی.
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، تعلیم و تربیت از نظر اسلام، قم: نشر صدرا.
۴۰. معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۴۱. مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۷)، دین و سبک زندگی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۴۲. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، لبنان: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.

۴۳. ویر، ماکس (۱۳۷۴)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه: عبدالمعبود انصاری، تهران: انتشارات سمت.

۴۴. وثوقی، منصور و نیک خلق، علی اکبر (۱۳۹۱)، مبانی جامعه‌شناسی، تهران: بهینه.

۴۵. هیود، لس و همکاران (۱۳۸۰)، اوقات فراغت، ترجمه: محمد احسانی، تهران: امید دانش.

46. Burgess, E. W. : *Locke, H. j (1953), Family*, New york, American Book co. 2nd edn.
47. Lee, David and Howard Newby (1995): *The Problem of sociology*, London and New York: Routledge.
48. Maclver, R. M (1977), : *Society: A tentbook of Sociology*, New york: Farrar and Rinehart.
49. Mitchell, G. Duncan(ed.)-(1977), *A Dictionary of sociology*, London and Henley: Rout ledge and kegan Paul..

روابط همسایگی در سبک زندگی اسلامی

سیفاله قنبری نیک*

چکیده

اسلام تنها دین و آیینی است که به درستی بنای دعوت خود را بر اجتماع استوار کرده و به لحاظ مدنی الطبع بودن انسان، امر اجتماع را در هیچ یک از شئون رها نکرده است. زندگی اجتماعی انسان در اشکال گوناگون تبلور می‌یابد. بی تردید، پس از خانواده که اساسی‌ترین واحد اجتماعی به‌شمار می‌رود، همسایگان که در قالب یک محله شکل می‌گیرند، مهم‌ترین تشکیلات جامعه انسانی‌اند که در کنار انسجام و وحدتی که دارند، تعاملات و معاشرت‌های اجتماعی تاثیرگذاری با هم دارند که زمینه ساز شکل‌گیری یک الگوی فرهنگی و زیستی متناسب با هویت جمعی خوداند. بحث همسایه و همسایگی، همواره از مباحث مهم مورد توجه ادیان، اندیشمندان اجتماعی و علمای علم اخلاق بوده است، تا آنجا که در الگوی اسلامی، روابط و حقوق همسایگی، پس از پرستش خداوند و نیکی به والدین، مورد تاکید قرار گرفته و حتی برای کافران حق همسایگی برشمرده شده است. در نوشتار حاضر با عنایت به مباحث امروزی در باب الگوهای زندگی اجتماعی، نخست، به اجمال، سبک زندگی مورد بحث قرار گرفته و سپس با بهره‌گیری از روش اسنادی، تلاش شده تا آموزه‌های دینی متناسب با موضوع، بررسی شود و با استخراج مفاهیم و محورهای شاخص در باب روابط و حقوق همسایگی، گامی در راستای ترسیم الگوی روابط همسایگی - بر اساس دیدگاه اسلام - برداشته شود.

کلیدواژه‌ها

اسلام، زندگی اجتماعی، سبک زندگی، سبک زندگی اسلامی، روابط همسایگی

* محقق، دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع) و عضو انجمن مطالعات اجتماعی حوزه
s.qanbari@yahoo.com

مقدمه

بشر در طول تاریخ همواره برای دست‌یابی به نیازهای گوناگون خود به شکل جمعی، زیست کرده و از آنجا که سرشتی اجتماعی دارد که بالطبع محتاج اجتماع بوده (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۱۴)، به تدریج با ایجاد سکونت‌گاه‌های کوچک و سپس شهرها، به دنبال پاسخ دادن به این نیازهای طبیعی بوده است. در باب این که چه عاملی آدمی را به زندگی اجتماعی سوق داده و می‌دهد، برخی از جامعه‌شناسان شرایط زیستی، اقلیمی و محیطی را مهم‌ترین عامل شکل‌گیری جوامع انسانی ذکر کرده و برخی نیز عوامل درونی انسان‌ها یعنی گرایش‌های عاطفی و روحی و نیز جنبه‌های عقلانی را موثر دانسته‌اند. اگرچه در منطق اسلام، مهم‌ترین عامل پیدایش و تداوم اجتماع بشری، وحدتی فرامادی دانسته شده که سبب انس و اُلفت بین اعضای جامعه شده است «فألف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته إخواناً» (سوره آل عمران: ۱۰۳) و عوامل دیگر تحت الشعاع آن قرار می‌گیرند (برزگر کلیمشی، ۱۳۷۲). اما مجموعه این عوامل هر یک به سهم خود نقش ویژه‌ای داشته‌اند. شکل‌گیری زندگی اجتماعی متناسب با شرایط محیطی امری معقول بوده و مسائل عاطفی و تمایلات درونی انسان‌ها نیز در ثبات و پایداری این شیوه زیست جمعی نقش آفرین‌اند و از همین‌رو، بشر، آن را بر زندگی فردی ترجیح داده است.

اجتماعی بودن انسان، چه منشاء درونی و طبیعی داشته باشد (ارسطو، ۱۳۸۷: ۵؛ فارابی، ۱۳۷۶: ۱۱۴؛ مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱-۲۴) و چه خاستگاه بیرونی (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) و یا آمیزه‌ای از هر دو (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۲۱-۳۲۴)، بازتاب و کارکردهایی در زندگی انسان دارد که تمامی ابعاد زندگی و حتی شخصیت و هویت او را تحت تأثیر قرار می‌دهد و نیز سعادت و شقاوت فرد را تعیین می‌کند. این تأثیرپذیری بدان علت است که جامعه و زندگی اجتماعی، اقتضائات و لوازمی دارد که انسان با ورود و عضویت در آن، به‌طور طبیعی در قالب نظم‌های انسجام‌یافته و مرسوم آن قرار می‌گیرد و از همین‌رو، وادار به انجام اعمال و رفتارهایی می‌شود که در نهایت، در هویت، سعادت و شقاوت او تأثیرگذار خواهند بود.

اسلام، اصل همزیستی اجتماعی را مورد توجه قرار داده و در آیات شریفه قرآن کریم انسان‌ها را به اتحاد و تشکل و انسجام فراخوانده است (سوره آل عمران: ۱۰۵؛ سوره انعام: ۱۵۲). از منظر آموزه‌های دینی، ترکیب وجودی انسان و تنوع نیازهایش به گونه‌ای است که نمی‌تواند تنها زندگی کند و ناگزیر از قرار گرفتن در جمع و پیوند داشتن و همیاری فکری و عملی با دیگران است. دانشمندان مسلمان نیز با الهام از دستورات دینی، بر زندگی اجتماعی انسانی

تأکید کرده‌اند. از منظر فارابی:

هر فردی به طور فطری در رسیدن به کمالات برجسته خویش به اموری محتاج است که به تنهایی قادر به تامین آنها نخواهد بود و امکان ندارد کسی به کمال نایل آید، مگر به اجتماع گروه‌های متعاون (فارابی، ۱۳۷۶: ۶۹). علامه طباطبایی (ره) نیز معتقد است که از نظر اسلام، کمال و سعادت انسان، در زندگی فردی حاصل نمی‌آید؛ چون نیازهای او فراوانند و برای برآوردن آنها، باید کارهای زیادی انجام دهد. پس، عقل عملی به او حکم می‌کند تا از هر آن‌چه در دسترس دارد، بهره جوید؛ و موجودات دیگر و حتی ممنوعانش را به خدمت بگیرد. بنابراین، ناگزیرند نوعی زندگی اجتماعی مبتنی بر همیاری داشته باشند؛ بدین شکل که همه برای هم کار کنند و همان‌گونه که از خدمات دیگران، بهره‌مند می‌شوند، به آنان بهره برسانند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

بی‌شک، همسایگی یکی از بارزترین گونه‌های زیست اجتماعی و از مصادیق این آموزه‌های دینی و عقلانی است که در آن، همزیستی بر پایه مولفه‌هایی از قبیل همیاری، تعاون و رعایت حقوق یک‌دیگر استوار است و در الگوی سبک زندگی مؤمنانه در شاکله‌ای منسجم، ترسیم می‌شود. پرسش اساسی آن است که الگوی مطلوب اسلامی در این باب چه ویژگی‌هایی دارد که آن را متمایز از دیگر الگوها می‌نماید. برای رسیدن به پاسخ، ابتدا نیازمند مباحث زمینه‌ای است که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود.

سبک زندگی در روابط همسایگی

سبک زندگی بر اساس برخی تعاریف، از مقولات قضاوت فرهنگی و جامعه‌شناختی قلمداد می‌شود که تعلق فرد به یک فرهنگ یا خُرده فرهنگ را نشان می‌دهد و تبلور وابستگی و تعلق فرد به یک محیط اجتماعی است و در واقع، ابزاری برای تمایز نهادن میان خود و دیگران است (راسخ، ۱۳۹۱: ۶۷۴). مفهوم سبک زندگی در تعبیر برخی جامعه‌شناسان مانند وبر بر شباهت الگوهای مصرف استوار است که البته، شامل کردارهای اجتماعی و فرهنگی متفاوت و بیان‌کننده تفاوت‌های میان گروه‌های اجتماعی نیز هست (فاضلی، ۱۳۸۲: ۲۸). وبر^۱، ویژگی

1. Max Weber

اصلی سبک زندگی را انتخابی بودن می‌داند. البته، این انتخاب با محدودیت‌هایی همراه است؛ بدین معنا که مجموعه عوامل ذهنی، هنجاری، حقوقی و مذهبی، محدودیت‌هایی را در انتخاب سبک زندگی به وجود می‌آورند (همان: ۲۹).

از دستاوردهای این نظریه، تاکید بر کارکرد سبک زندگی در جهت انسجام بخشیدن به گروه‌های اجتماعی است. در این دیدگاه، افرادی که سبک زندگی مشابهی دارند، همچون ساکنان یک محله، نوعی انسجام گروهی را که برآمده از شباهت در رفتار و الگوی مصرف است، تجربه می‌کنند؛ این انسجام گروهی می‌تواند به سرمایه اجتماعی تبدیل شود. مشابهت در الگوهای رفتاری و مصرف که غالباً با گردآمدن در اماکن خاص و حتی تشابه الگوهای ارزشی و ذهنی نیز همراه است، می‌تواند آغازین گام‌های شکل‌گیری سرمایه اجتماعی باشد. وجه دیگر انسجام اجتماعی ناشی از سبک زندگی مشابه، ناظر بر تبدیل شدن سبک‌های زندگی به خُرده فرهنگ است. آموزه‌های دینی، ظرفیت‌های بالایی برای تولید این خُرده فرهنگ‌ها دارند که چیش آنها کنار هم سرمایه اجتماعی کلانی را در جهت هم‌مدلی و همبستگی اجتماعی به وجود می‌آورد؛ بنابراین، سبک زندگی اسلامی می‌تواند انسجام اجتماعی و هویت مشترک هر خُرده فرهنگ را پدید آورد و با نظم و انسجام بخشیدن به آن به وفاق اجتماعی کلی مدد رساند.

از منظر «زیمل»^۱ سبک زندگی، تجسم تلاش انسان برای یافتن ارزش‌های بنیادی خود در فرهنگ عینی و شناساندن آن به دیگران است. «وبلن»^۲ نیز سبک زندگی را الگوهای رفتار جمعی می‌داند که از جنس رسوم و عادات اجتماعی و روش‌های فکری‌اند (کاوینی، ۱۳۹۱: ۳۴)؛ «بورديو»^۳ نیز سبک زندگی را فعالیت‌های نظام‌مندی می‌داند که از ذوق و سلیقه فرد سرچشمه گرفته و بیشتر جنبه عینی و خارجی دارند و در عین حال، به صورت نمادین به فرد هویت بخشیده و سبب تمایز اقشار مختلف اجتماعی می‌شوند (فاضلی، ۱۳۸۲: ۳۸). با ملاحظه عناصر و مولفه‌های مهمی که در تعاریف و نظریه‌های پیش گفته از سبک زندگی ارائه شد، روابط همسایگی که جایگاه مهمی در همبستگی‌های افراد جامعه دارد، اهمیت خود را در این موضوع نشان خواهد داد؛ چرا که در برگیرنده ابعاد مادی و معنوی و حوزه‌های رفتاری

1. Georg Simmel

2. Thorsteinbunde Veblen

3. Pierre Bourdieu

مختلف است که الگویی همگرا و کلیتی انتزاعی از رفتارها را حول محور گرایش‌ها ترسیم می‌سازد (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۴).

در مجموع، در تحلیل تاثیر دین بر سبک زندگی می‌توان گفت که اولاً دین تلاش دارد در فرآیند اثربخشی خود بر سبک زندگی، در بالاترین سطح، آن را به سوی اهداف غایی دین جهت دهد که دست کم این تاثیر، تجلی وجوه یا بخش‌هایی از آموزه‌ها و نمادهای دینی به‌عنوان مولفه‌های سبک زندگی است و ثانیاً، غلبه گفتمان یا فرهنگ یک دین خاص، می‌تواند وحدت نسبی در سبک‌های زندگی یک جامعه ایجاد کند و در مقابل، تکرر آن، می‌تواند تکرر سبک‌های زندگی را سبب شود (کایمانی، ۱۳۹۱: ۲۲۹). از همین رو، هر آیینی که بتواند مفاهیم خود را غنی‌تر و عمیق‌تر در جامعه و شیوه زیست جامعه‌نشینان اِشْراب کند، توانسته است قدرت استیلای ایدئولوژیک و جهان‌بینی خود را به اثبات رساند. با تحلیل بسامدی آیات و روایات، می‌توان این برتری را به‌خوبی مشاهده کرد. در ادامه، به تحلیل عینی‌تر این آموزه‌ها پرداخته می‌شود.

همسایگی از منظر قرآن و سنت

معادل لفظ همسایه، در زبان عربی «جار» و «جنب» است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۱۴) که جمع آن را «جیران» گفته‌اند. همسایه به کسی گویند که سایه خانه‌اش به سوی خانه مجاور تمایل دارد. همسایه هم دیوار، دو تن یا دو خانواده که در کنار هم خانه دارند یا در دو قسمت یک خانه زندگی می‌کنند (دمخدا، ۱۳۳۴، ج ۱۵: ۲۰۸۱۸).

در قرآن کریم، این لفظ برای پناه خواستن یا پناه دادن به فرد درمانده‌ای^۱ که با خطر روبه‌رو شده، به کار رفته است. خداوند متعال، قانون تعهد، پناهندگی و پناه‌دهی را با رحمت الهی خود میان بندگانش، عامل امن و پناهگاهی قرار داده است که در همسایگی آن با احساس امنیت به زندگی خویش ادامه دهند. امام علی (ع) کسی که دنیا را به‌عنوان پناهگاه خویش برگزیده، مذمت کرده است.^۲ (آمدی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۷۳۱).

سید عبدالله شبر ذیل تفسیر آیه ۳۶ سوره نساء^۳ درباره هر یک از مفاهیم «جار ذی القربی»

۱. «وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ» (سوره مومنون: ۸۸).

۲. «جارُ الدُّنْيَا محروِبٌ وموفورٌها» (غردالحکم، ج ۲: ۷۳۱).

۳. «...وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَ...» (سوره نسا: ۳۶).

و «جار الجنب» سه معنا ذکر می‌کند و می‌گوید؛ مراد از «ذی القربی» همسایه نزدیک یا خویشاوند یا هم‌عقیده است و مراد از «جنب» همسایه دور در فاصله، خویشاوند یا اعتقاد است (شبر، ۱۳۷۳: ۱۱۴). علامه طباطبایی (ره) معتقد است که از جمله «والجار ذی القربی و الجار الجنب» به قرینه مقابله وصف می‌توان فهمید که مراد از «جار ذی القربی» همسایه نزدیک است و مقصود از «جار الجنب» همسایه اجنبی است و جمله «والصاحب بالجنب» یعنی کسی که همیشه نزد آدمی باشد و چه در سفر و چه در حضر مصاحب او باشد (طباطبایی، ۱۳۷۷: ج ۴: ۵۶۲). به عبارت دیگر، مراد کسی است که با شخصی انس و مصاحبتی دارد؛ چه در منزل یا محل کار یا در مجامع دیگر. بنابراین، به خانواده، ارحام و اقرباء، همنشین، همسایه، شریک باید احسان کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۰۲). علامه طبرسی ذیل این آیه می‌گوید که مراد از «الجار ذی القربی»، همسایگانی هستند که به سبب اسلام به انسان نزدیک هستند و مراد از «الجار الجنب»، همسایه‌ای است که مشرک است و در دین از انسان دور است (طبرسی، ۱۳۶۸: ج ۳: ۲۷). دلیل ارائه چنین تفسیری را از دو واژه قرب و جنب، این است که مبنای خویشاوندی حقیقی در اسلام، عقیده است؛ زیرا خویشاوندی خونی و نسبی، هرچند مهم است، ولی یک ارزش نیست؛ آنچه ارزش است، خویشاوندی مبتنی بر عقیده است؛ زیرا هدف اسلام در یک مرحله ساخت امت و جامعه مبتنی بر اصول عقاید اسلام است که در یک جهت حرکت می‌کند و جامعه بر اساس اصول اسلامی به سمت خدایی شدن پیش می‌رود. این گونه است که قرآن کریم روابط میان مؤمنان را روابط برادری ایمانی می‌داند (سوره حجرات: ۱) بر این اساس، نزدیکی (قرب) و دوری (جنب) بر اساس عقیده لحاظ می‌شود و مؤمنان به عنوان «ذوالقربی» و کافران، به عنوان «جنب» و دور معرفی می‌شوند.

با اندکی تأمل در سیره نبی مکرم اسلام (ص) و معصومین (ع)، اهمیت بالای همسایه و همسایگی در نگاه ایشان بیش از پیش روشن می‌شود. پیامبر رحمتی که آزار همسایه را آزار خود می‌داند و از پیروان راستین خود می‌خواهد تا خانواده‌ها و همسایه‌ها در نهایت صلح و صفا و حسن سلوک و رعایت حال و حقوق، با خوش‌رویی و گذشت و ایثار و صبوری با هم زندگی کنند؛ چرا که جامعه سالم و صالح در گرو خانواده سالم، متعادل و متعالی و با همسایه‌هایی فهیم، خوش رفتار، متواضع، صبور و خیرطلب است.

رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «جبریل درباره همسایه آن قدر سفارش می‌کرد که پنداشتم، همسایه ارث خواهد برد» (باینده، ۱۳۸۵: ج ۴۶۲). حضرت علی (ع) نیز تاکید می‌کند که شیعیان ما کسانی هستند که به خاطر ولایت ما، نسبت به یک‌دیگر بذل و بخشش می‌نمایند... مایه

برکت همسایگان هستند و با معاشران خود، در صلح و صفا بسر می‌برند (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۳). همچنین آن حضرت چهار خصلت را برشمرده‌اند که اگر کسی آنها را مراعات نماید اهل بهشت است که یکی از آنها رفتار پسندیده با همسایگان است.

امام حسن مجتبی (ع) در ایام کودکی، شبی تا صبح صادق، مراقب عبادت مادرش حضرت زهرا (س) بود و می‌نگریست که آن بانوی گرامی پیوسته در حال رکوع و سجود است و به خوبی می‌شنید که مادرش دربارهٔ زنان و مردان دعای خیر می‌نماید و برای هر یک از آنان سعادت، رحمت و برکت آرزو می‌کند. بنابراین، صبح هنگام، خطاب به مادرش گفت: هرچه گوش کردم درباره دیگران دعای خیر نمودی، اما درباره خودت دعایی نکردی و حضرت فاطمه زهرا (س) فرمودند: «یا بنی؛ الجار ثم الدار؛ ای فرزندم اول همسایه و سپس خانه» (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۴۳: ۸۵) حضرت علی (ع) در خطبه قاصعه از تعصب‌های غلط، افتخارات بیهوده و مباحات به طایفه و قبیله به شدت انتقاد کرده و می‌فرماید: اگر کسی بخواهد واقعاً تعصب به خرج دهد، باید کردار پسندیده، خصال نیکو و خوبی انسان را ملاک مباحات و برتری قرار دهد و در فرازی از این خطبه ضمن تأکید بر صفات نیکو و اخلاق کریمه، برخی از ویژگی‌ها و فضیلت‌ها را برشمرده‌اند که یکی از نخستین ویژگی‌ها و خصال نیکو از دیدگاه ایشان، محترم‌شمردن حقوق همسایه و رعایت حال ایشان است (نهج البلاغه، ۱۳۸۵، خطبه قاصعه). هم‌چنین یکی از صفات متقین که حضرت علی (ع) در خطبه همام بدان اشاره فرموده است، زیان نرسانیدن به همسایه است (همان، خطبه همام: ۱۹۳). امام علی (ع) در بستر شهادت نیز بازماندگان را این‌گونه وصیت فرمود: «از خدا پروا داشته و از پروردگارتان بترسید؛ از خدا بترسید درباره همسایگان‌تان که آنان سفارش شده پیامبرتان هستند» (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۷۱: ۱۵۳). امام زین العابدین (ع) نیز حقوق همسایگان را این‌گونه ترسیم فرموده‌اند:

اما حق همسایه‌ات حفظ اوست در نهان و بزرگداشت او در عیان و حمایت از وی در صورتی که ستمی به وی رسیده باشد و اگر احتمال تأثیر اندرز می‌دهی، او را موعظه نمایی. در هنگام بلاها و سختی‌ها او را رها نکنی و از خطا و خلاف او درگذری، گناهش را ببخشی و با کرامت و رعایت حیثیت وی، با همسایه‌ات معاشرت کنی... .

هم‌چنین در دعای چهل و چهارم صحیفه سجادیه، آن حضرت از پیشگاه خداوند می‌خواهد که به او توفیق دهد تا با همسایه‌اش با فضل و سخاوت رفتار کرده و در رفع نیازهای آن‌ها و

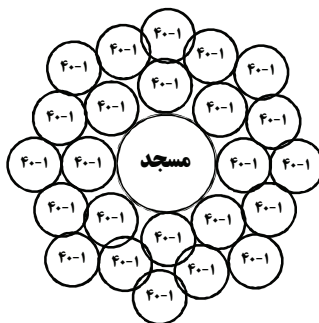
کمک به همسایگان مستمند بکوشد و در برابر آزارشان از در نیکی و خوش خویی درآید. از امام صادق (ع) نیز چنین روایت شده که فرموده‌اند: «آیین ائمه (ع) ورع، عفت... نیکو معاشرت کردن با همه و حسن همجواری است» (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۷۴: ۱۵۸). حضرت امام رضا (ع) نیز در حدیثی مسلمانان را چنین توصیه فرموده‌اند:

بر شما باد به تقوای الهی، پارسایی، کوشش در طاعت و بندگی، ادای امانت، راستگویی و حسن همجواری که این موارد اساس رسالت حضرت محمد مصطفی (ص) است (همان، ج ۷۸: ۳۴۱).

معیار همسایگی در اسلام

چهل خانه

رسول اکرم (ص) در باب حدّ همسایگی و مبنای آن در حدیثی مشهور فرموده‌اند که تا چهل خانه از روبه‌رو، پشت سر، طرف راست و سوی چپ، همسایه به حساب می‌آیند (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۶۹). بر این اساس، در روستاها و شهرهای کوچک، مجتمع‌های مسکونی و شهرک‌ها بسیاری از افراد با یک‌دیگر همسایه‌اند و لازم است، حقوق متقابل هم‌دیگر را محترم بشمارند. تصویر کلی از معیار «چهل خانه» را می‌توان به شکل نمودار زیر نمایش داد.



شکل الگوی همسایگی در سبک زندگی اسلامی

چنان‌که ملاحظه می‌شود خانه «الف»، خانه مرکزی و محور سامان‌یافتن محله در نظر گرفته شده^۱ و خانه‌های شماره «۱»، اولین رده همسایگان و خانه‌های شماره‌های بعدی همسایگان

۱. در اسلام، محله بر محوریت مسجد شکل می‌گیرد.

دوم تا چهلم به حساب می‌آیند. شکل‌گیری محله‌ای که از هر سو به چهل خانه برسد، به نسبت خانه محوری است. حال اگر برای هر یک از خانه‌های اول، دوم، سوم تا خانه چهلم نیز، بر اساس همین معیار، شکلی ترسیم شود، ملاحظه خواهد شد که از منظر اسلامی و بنابر این معیار، همهٔ خانه‌های یک جامعه بزرگ، همسایه یک‌دیگر به‌شمار می‌آیند. و هر خانه مشمول اعداد گونه‌گون یک تا چهل به مقتضای تناسب همسایگی خود با دیگران خواهد شد. تعاضد این تصویر، احادیث شریفی است که در باب دوستانِ دوست^۱ در آموزه‌های اسلامی وارد شده است. بنابر این، در یک محله، هیچ خانه‌ای از دایره معیار همسایگی بیرون نیست.

اگر به سفارش مؤکد اسلام در این زمینه عمل شود، مردمی که تا مسافت‌های قابل توجهی با هم زندگی می‌کنند، بسیاری از دشواری‌های اجتماعی، اخلاقی، امنیتی و تربیتی را پشت سر نهاده و از زندگی آمیخته به مودت بهره‌مند می‌شوند. چنین پدیده‌ای در رشد عاطفی و بهبود ساختار اقتصادی اجتماعی مناطق مسکونی تأثیری قابل ملاحظه خواهد گذاشت. مجاورت خانه‌های مسکونی برای صاحبان آنها تعهد به وجود می‌آورد. از ویژگی‌های حق همسایگی این است که مزایای متقابل دارد، چنین نیست که همسایه‌ای حقوقی بر عهده دیگران داشته باشد، ولی خودش نسبت به مجاورین وظیفه‌ای و دینی بر گردن نداشته باشد. در واقع، هر کس که تصور می‌کند حقی به گردن دیگری دارد، باید متوجه این حقیقت باشد که او نیز به دیگران مدیون است. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «آیا مردی از شما شرم نمی‌کند که همسایه‌اش حق هم‌جواری را دربارهٔ او رعایت کند، ولی او این حقیقت را نشناسد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج: ۱، ۲۱۴).

نوع و میزان حقوق

معیار دیگر همسایگی، طبقه‌بندی همسایه‌ها بر اساس نوع و میزان حقوق آنهاست. چنان‌که پیامبر اسلام (ص) همسایگان را به سه گروه تقسیم کرده‌اند. همسایه‌ای که یک حق دارد که حق او از دیگر همسایگان کمتر است و همسایه‌ای که دو حق دارد و همسایه‌ای که سه حق دارد. آن همسایه‌ای که یک حق دارد، همسایه‌ای غیرمسلمان است که خویشاوندی ندارد؛ او تنها حق همسایگی دارد. آن همسایه‌ای که دو حق دارد، همسایه مسلمان است که هم حق

۱. امام علی (ع) می‌فرماید: «دوستان شما عبارتند از دوست شما، دوستِ دوست شما و دشمنِ دشمن شما» (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۶۷: ۱۹۵).

اسلام و هم حق همسایگی دارد. آن همسایه‌ای که سه حق دارد، همسایه مسلمان است که خویشاوندی نیز دارد که حق اسلام و حق همسایگی و خویشاوندی دارد» (حمیری، ۱۳۷۱: ۸۱).

پیام این حدیث نبوی آن است که حق همسایگی منوط به هم‌کیشی، هم‌عقیده‌بودن و داشتن روابط خویشاوندی نیست، بلکه خود عنوان همسایه، عاملی برای پای‌بندی به حقوق همسایگی است. بر این اساس، حتی غیرمسلمانی که در همسایگی مسلمان زندگی می‌کند، از حق همسایگی برخوردار بوده و محترم‌شمردن این حق لازم است. ارتباط شایسته افراد یک محل که با هم همسایه‌اند و نیز خوش رفتاری آنان تا بدان حد مهم است که امام رضا (ع) این ویژگی را از جمله اهداف بعثت رسول اکرم (ص) برشمرده‌اند (انصاریان، بی‌تا: ۲۳).

نزدیک‌تر بودن

محور دیگر در معیار رفتارهای ما با همسایگان، رعایت حق همسایه‌ای است که خانه‌اش به انسان نزدیک‌تر است. پیامبر اکرم (ص) در گفتاری می‌فرماید: «وقتی دو نفر هم‌زمان تو را دعوت کردند، دعوت کسی را که خانه‌اش نزدیک‌تر است، بپذیر؛ زیرا آن که خانه‌اش نزدیک‌تر است در همسایگی مقدم است و اگر یکی زودتر دعوت کرده است، دعوت او را بپذیر» (پابنده، ۱۳۸۵: ج ۵۳۱).

انسان و حیات اجتماعی

انسان‌ها برای تأمین نیازهای خویش، جامعه و اجتماعات کوچک و بزرگ را شکل می‌دهند. این نیازها ابعاد گوناگونی دارند. به بسیاری از این نیازها، تنها در قالب زندگی جمعی، می‌توان پاسخ داد. از نیازهای روحی و روانی گرفته تا نیازهای جنسی، جسمی و جانی، از مادی گرفته تا معنوی همه در بستر جامعه به آنها پاسخ داده می‌شود. خانواده متشکل از زن و شوهر کوچک‌ترین واحد اجتماعی است، که برای پاسخ‌گویی به نیازهای گوناگون بشر شکل می‌گیرد؛ اما این جامعه کوچک به تنهایی نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه نیازهای انسانی باشد و بنابراین، در یک سطح گسترده‌تر، محله شکل می‌گیرد. انسان‌ها نیازمند حمایت‌های اجتماعی از سوی همسایگان و اطرافیان خوداند.

نیاز به اجتماع و حضور در جمع، از کودکی پدیدار می‌شود، کودک در مراحل نخستین حیات خویش، توانایی ارتباط با دیگران را ندارد و به تدریج در پی احساس نیازهایی که برای او شکل می‌گیرد، روابط اجتماعی‌اش نیز گسترده‌تر می‌شود. نیاز به معاشرت با دیگران، تا اندازه‌ای، تحت تاثیر روابط اجتماعی و سنت‌های فرهنگی جوامع متفاوت است. هم‌چنین

شکل زندگی اجتماعی در نحوه بروز رفتار اجتماعی فرد موثر باشد (شاپوریان، ۱۳۵۷: ۲۰۱).
به اعتقاد استاد مرتضی مطهری، به استناد قرآن کریم، اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او نهاده شده است و از نظر وی چنین برمی آید که انسان‌ها از نظر استعداد یکسان و همانند آفریده نشده‌اند و از نظر روحی، عقلی و توانایی فکری با هم متفاوتند. ریشه زندگی اجتماعی در گرایش‌ها و تمایلات فطری است و خاستگاه آن را باید در زمینه‌های اختصاصی انسان جست‌وجو کرد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۵).

می‌توان گفت آداب معاشرت در اسلام دارای خطوط کلی است. بدین معنا که در دیدگاه اسلامی جامعه مطلوب و روابط انسانی آن، اولاً رنگ الهی به خود می‌گیرد و همه چیز در جهت نیل به هدف غایی آفرینش است. همان هدفی که کمال مطلوب اوست. از همین رو، جامعه برای انسان همانند صحنه آزمایشی است که او می‌تواند در این صحنه با ایجاد روابط صحیح و انسانی به هموعان خود صفات نیکویی را که مورد توجه و رضایت خداوند است، در خود پرورش دهد و از سوی دیگر صفات ناپسند و رذایل اخلاقی را که موجب سقوط و انحطاط اویند، از وجود خویش پاک کند. آداب همنشینی با دیگران را می‌توان در دو مرحله اندیشه و عمل خلاصه کرد:

الف) مرحله اندیشه؛ از دیدگاه اسلام روابط اجتماعی انسان‌ها در مرحله اندیشه بر اصول خیرخواهی، محبت و مودت، حسن ظن و مانند آن مبتنی است؛ یعنی مسلمان باید صفحه اندیشه خود را نسبت به دیگران نیکو سازد. اندیشه خیرخواهی و سعادت آنها را در سر داشته و از توطئه‌چینی بر ضرر آنان بپرهیزد. بنا به فرمایش امیر مؤمنان (ع)، خداوند سبحان دوست دارد که نیت انسان درباره هموعانش نیکو باشد.

ب) مرحله عمل؛ اسلام در مرحله عمل برای تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها، آداب و وظایفی قرار داده و پایه آن را بر ایمان به خدا و تقویت روح فضیلت و انسانیت بنا نهاده است. تعالیم اسلام در این زمینه چنان دقیق و هماهنگ با فطرت انسان است که اگر به آن عمل شود و معاشرت‌ها رنگ الهی به خود گیرد، سیمای زندگی دگرگون می‌شود. تبیین این تعالیم، ما را به ترسیم الگوی آرمانی در روابط و آداب معاشرت با دیگران هدایت می‌کند. بی‌شک، بسیاری دوست دارند در ارتباط با هموعان خویش، زندگی موفق داشته باشند، ولی به جهت ناآگاهی از چگونگی آداب معاشرت و نیز عدم رعایت این آداب توانایی برقراری روابط مناسب و اسلامی را از دست می‌دهند و به‌ناچار منزوی می‌شوند. بنابراین، شناخت این آداب در مرحله عمل و توانایی ایجاد ارتباط مناسب با قشرهای مختلف جامعه، بر اساس

بینش مکتبی از اهمیت بالایی برخوردار است. از آداب معاشرت در مرحله عمل این است که انسان رفتار خود را با دیگران نیکو سازد، انصاف را رعایت کرده، آنچه برای خود می‌پسندد، برای دیگران نیز پسندد و آنچه برای خود دوست نمی‌دارد، برای دیگران نیز نپسندد؛ با آنان مدارا کند و به امور آنان اهتمام ورزد، به نفع آنها حرکت و از تک‌روی پرهیزد و با آنها همکاری داشته باشد، چنان‌که امیرمؤمنان علی (ع) نیز در وصیت خود به امام حسن (ع) به بخشی از این خطوط کلی اشاره کرده و می‌فرماید:

خویشتن را میان خود و دیگران میزان قرار ده، آنچه را برای خود می‌خواهی برای دیگران بخواه و آنچه را برای خود، خوش نمی‌داری، برای دیگران نیز خوش ندار. به کسی ستم نکن، چنان‌که دوست نداری به تو ستم شود و نیکی کن، همان‌گونه که دوست داری به تو نیکی شود (نهج البلاغه، ۱۳۸۵: نامه ۳۱).

مرحله عمل	مرحله اندیشه	آداب معاشرت و همنشینی با دیگران از منظر اسلامی
انصاف و نیکوکاری	خیرخواهی و مودت	
رعایت حقوق	حسن ظن	

اهمیت حقوق همسایگی

همسایگان در حقیقت نزدیک‌ترین بخش جامعه‌اند که هر خانواده‌ای با آن‌ها در ارتباط است و نیازها و مشکلات خود را با آن در میان می‌گذارد. در اسلام حقوق خاص و معینی برای همسایگان بیان شده است. از ویژگی‌های حق، این است که فایده متقابل دارد؛ چنین نیست که همسایه‌ای به عهده دیگران حقوقی داشته باشد، ولی خودش نسبت به مجاورین حقی بر عهده نداشته باشد، هر کس که تصور می‌کند به گردن دیگری حقی دارد، باید متوجه باشد که او نیز مدیون است. «بدان خدایی که جان محمد به ید قدرت و فرمان اوست، به حق همسایه نرسد جز کسی که خداوند متعال بر وی رحمت کرده باشد» (غزالی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۴۲۸).

رعایت حال همسایگان در نظام معاشرتی اسلام اهمیت بالایی دارد. ارزش‌های دینی و بنیان‌های عقیدتی هر انسان مسلمانی، او را ملزم می‌کند که قلمرو محظوظ بودن از امکانات زندگی و نعمت‌های الهی را از محدوده چهاردیواری مسکونی خویش بیرون آورده و به محیط پیرامون و محله‌ای که در آن سکونت دارد، سرایت دهد. رعایت حقوق و آداب همسایگی، زمینه‌ساز شکل‌گیری روابط اجتماعی سالم خواهد شد که خود، بسترساز ایجاد

محبت، همدلی، جاذبه و همراهی میان افراد خواهد بود. ساماندهی روابط اجتماعی بر اساس اخلاق و اصول انسانی یکی از وجوه مهم الگوی روابط همسایگی از منظر اسلام به شمار می آید. این وجه مطابق فطرت و اصول اسلامی نیز هست. از برخی آیات قرآن کریم چنین برمی آید که در تعاملات اجتماعی به ویژه با کسانی که همواره در کنار هم به سر می برند و به عنوان همسایه شناخته می شوند، باید فراتر از اصول عقلانی عمل کرد و عواطف و احساسات در شکل معقول آن حاکم بر عملکرد و رفتارها باشد. از این رو، فراتر از احکام متعارف حقوقی که عقل صادر می کند، از مؤمنان خواسته شده تا رفتارها را بر اساس عواطف انسانی با همسایگان تنظیم کرده و سامان دهند. هم چنین، قرآن کریم از مؤمنان می خواهد تا برای دستیابی به مودت و برادری، بر اساس اصول انسانی و عواطف عمل شود. این امر همانند حکمی است که خداوند نسبت به همسران نیز بیان می کند؛ زیرا از آنان نیز خواسته می شود تا فراتر از حقوق و بر اساس احسان، رفتار خانوادگی را شکل دهند. همچنین در خانواده بزرگتر یعنی جامعه نیز باید این اصل، حتی نسبت به همسایگان غیر هم عقیده، نیز رعایت شود. البته، اولویت نخست در این است که به همسایه مؤمن احسان شود تا هدف اصلی امت، خود را به نمایش گذارد (طبرسی، ۱۳۶۸، ج ۳ و ۴: ۲۷).

انواع حقوق روابط همسایگی در سبک زندگی اسلامی		
مؤلفه های عملی	انواع حقوق	حقوق همسایگی
توجه به نیازهای اولیه	حقوق انسانی و عقلانی	
رازداری		
گذشت		
امنیت		
صبر در برابر آزار همسایه	حقوق عاطفی	
همدردی با همسایه	حقوق اخلاقی	
خوش رفتاری		
حفظ حرمت		
عفت و پاکدامنی	حقوق دینی و مذهبی	
حمایت و پشتیبانی		
همراهی		

حقوق همسایه

اسلام برای همسایگان؛ چون خویشاوندان، حقوقی را در نظر گرفته که اگر کسی آنها را نادیده بگیرد و یا زیر پا نهد، گناهکار و تجاوزکار شمرده خواهد شد. روشن است که از مهم‌ترین مصادیق احسان، عفو و گذشت، ایثار، از خودگذشتگی، رحمت، مودت، مهر و صفا و مانند آن است. در حقیقت، از مؤمنان خواسته شده تا فراتر از حقوق عقلانی، از مقام عواطف انسانی با همسایگان رفتار کنند. از این رو، امام سجاد (ع) می‌فرماید: «چنانچه بر عیب همسایه‌ات آگاه شدی، باید آن را مخفی داری» (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۷۴: ۷) و امام کاظم (ع) می‌فرماید:

همسایه‌داری نیکو، به آزار نرساندن نیست، بلکه همسایه‌داری نیکو، در صبر بر آزار همسایه است (همان، ج ۷۸: ۳۲۰).

تاکید قرآن کریم، بر این که نسبت به همسایه فراتر از حقوق عقلانی، رفتار شود بدان دلیل است که احسان به همسایه از باب تألیف قلوب نسبت به غیرمؤمنان یا از باب مظهریت اسمای الهی نسبت به مؤمنان، آثار چندی دارد که از آن جمله می‌توان به گرایش دل‌های غیرمؤمنان به مومنان و علاقه‌مندی به اسلام و نیز تأمین امنیت جانی و مالی و قرار گرفتن در دایره ثبات اجتماعی اشاره کرد. چنان که امام صادق (ع) توصیه می‌کنند که «نه با زبانمان که با رفتارمان مردم را به سوی حق دعوت کنیم»^۱ (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۱۹۸) تا مردم خوبی‌ها را مشاهده کرده و بدان‌ها عمل کنند، نه آنکه به زبان مطالبی را بگوییم که خود در عمل به آنها جلدی نیستیم. از این رو، وقتی در برخورد با همسایگان، پس از احوال‌پرسی گرم و تعارفات دروغین، پشت سر آنها و در خانه، زبان به نکوهش و ملامت آنها گشوده می‌شود، افزون بر آنکه نسبت به حق همسایه کوتاهی صورت گرفته، فرزندان خود را نیز با رفتار سوء تربیت کرده که در رشد اجتماعی و فکری و عاطفی آنها اثر منفی خواهد گذاشت.

روان‌شناسان نیز عقیده دارند خدمت به افراد رضایت درونی و لذتی عمیق در وجود انسان پدید می‌آورد که در بهداشت روانی فرد و ایجاد شادابی در اندیشه و عواطف وی نقش مهمی دارد. صرف نظر از این احساس خوب، انجام منظم کارهای داوطلبانه خیریه، بیش از هر عامل دیگر عمر آدمی را افزایش می‌دهد. آنان بر این باورند که کمک به دیگران نظام

۱. «كُونُوا دُعَاةَ النَّاسِ بِأَعْمَالِكُمْ وَلَا تَكُونُوا دُعَاةَ بِاللِّسَانِ».

ایمنی و مقاومت بدن در برابر امراض را افزایش داده، از میزان چربی موجود در خون می‌کاهد، در عین حال قلب را تقویت کرده و از ناحیه درد در سینه کم می‌کند و نیز فشار روانی را کاهش می‌دهد (ویلیامز و راجر، ۱۳۸۹: ۱۵۵). فایده دیگر کمک به دیگران آن است که با چنین کاری به یک مبادله اجتماعی پرداخته می‌شود؛ زیرا وقتی همسایگان مشاهده کنند که دیگران در امور مورد نیاز آنان فعال هستند و برای رفع آن نیاز تلاش دارند، در هنگام گرفتاری دیگران، آنها نیز متقابلاً ضمن اظهار همدردی، در جهت رفع موانع و مشکلات می‌کوشند (ذکایی، ۱۳۸۵: ۱۱۸).

خوش‌رفتاری و برخورد محبت‌آمیز از مهم‌ترین حقوق همسایگی در الگوی مطلوب اسلام در باب روابط اجتماعی به‌شمار می‌آید. روشن است که در پرتو خوش‌رفتاری متقابل و رعایت حال یک‌دیگر؛ بر نشاط درونی و امنیت روانی انسان افزوده می‌شود. آن‌گونه که پیامبر اکرم (ص) از جمله نشانه‌های مؤمن بودن را حسن سلوک با همسایه‌ها می‌داند. از جمله مصادیق خوش‌رفتاری با همسایه‌ها، احوال‌پرسی از همسایه (مجلسی، ۱۳۸۸، ج ۷۷: ۲۳۱) و خیرخواهی برای ایشان است.^۱

خیرخواهی بدین معنا که انسان آنچه را برای خود خیر می‌داند، برای همسایه‌اش نیز همان را بخواهد و آنچه را که برای خود خوش نمی‌داند، برای همسایه‌اش نیز خوش ندارد. از نظر اسلام، مراعات احسان همان‌گونه که در خانواده نیاز است و پایه روابط خانوادگی را شکل می‌دهد (سوره بقره: ۸۳؛ سوره نساء: ۳۶)، همچنین لازم است تا به خانواده بزرگ اسلامی به‌ویژه خانواده نزدیک و همسایه نزدیک، این‌گونه توجه ویژه شود و همواره با احسان با آنان برخورد شود. از این رو، رسول اکرم (ص) حقوق همسایگی را مانند حقوق مادر دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۶۶).

امام صادق (ع) در سخنی جاویدان، نیک‌رفتاری با همسایه را پس از نماز و در ردیف اقامه این فریضه الهی در مسجد، ذکر کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۳۶۴: ۲۰۵). ابن مسکان می‌گوید: «امام صادق (ع) فرمود: ما ریشه همه خوبی‌ها و نیکی‌ها هستیم و این‌ها همه از شاخه‌های وجود ماست». در این روایت تفقُّد و دلجویی از همسایه به‌عنوان خیر و خوبی معرفی شده است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۵۱).

محور دیگر حقوق همسایگان، رعایت حقوق انسانی و توجه به نیازهای اولیه آنهاست. توجه به اوضاع اقتصادی و مشکلات مالی همسایگان، در نظام ارزشی اسلام از اهمیت بالایی

۱. امام علی (ع) می‌فرماید: مَنْ حَسَنَ الْجَارَ تَفَقَّدَ الْجَارَ (مجلسی، ۱۳۶۱، ج ۷۷: ۲۳۱).

برخوردار است و شایسته نیست که مسلمانی، تنها به فکر برآوردن نیازهای خود باشد و از همسایگان اش غافل شود. این سخن رسول اکرم (ص) که کسی که خود را سیر کند، ولی همسایه اش برای رفع گرسنگی مشکل داشته باشد، به من ایمان نیاورده است (پابنده، ۱۳۸۵: ۵۵۹)، اهمیت توجه به این بُعد از حق همسایگی را دوچندان می کند.

در اقتصاد اسلامی و احکام شرعی نیز همسایگان فقیر مورد توجه بوده اند و تأکید شده که مؤمنین در انفاق، صدقات و زکات نباید آنان را فراموش کنند. هم چنین است گفتار امام سجاد (ع) مبنی بر این که اگر کسی شب را با سیری سپری کند و در همسایگی او مومنی گرسنه باشد، خداوند درباره اش می فرماید: ای فرشتگان؛ شما را بر این بنده شاهد می گیرم، من او را به نیکی امر کردم، ولی اطاعت نکرد و از غیر من پیروی کرد، او را به اعمال خودش واگذار کردم، سوگند به عزت و جلال ام هرگز چنین فردی را نمی بخشم (ابن بابویه، ۱۳۸۲: ۲۹۸).

همدردی با برادران دینی و یاری رساندن به آنان با کمک های مالی و مانند آن که در اسلام با عنوان «مواسات» از آن یاد می شود، از دیگر حقوق و مولفه های الگویی روابط همسایگی در اسلام است. در اسلام به اندازه ای بر مواسات تأکید شده است که می توان آن را به عنوان یک قانون اخلاقی معرفی کرد. یکی از موارد مواسات، کمک مالی به یک دیگر است. مؤمن، پیش از آن که به مقام والای مواسات عروج کند، باید خود را به فضیلت های پسندیده ای چون؛ نوع دوستی، ترحم، سخاوت، جوانمردی و... آراسته کرده باشد و مواسات در واقع، مظهر تاییدی است بر فضیلت هایی که مواسات کننده بدانها متصف شده است. این مفهوم با واژه های «انفاق» و «ماعون» در قرآن کریم ذکر شده است.

شاید حکمت آن که در قرآن کریم به همه امت اسلامی دستور انفاق داده شده است، این باشد که همان گونه که انجام عبادت هایی چون نماز، روزه و حج موجب ثواب و پاداش الهی می شود و برکات بسیاری برای مسلمانان در بردارد، زکات و انفاق نیز در نزد خداوند اجر و ثواب اخروی و پاداش دنیوی دارد و پروردگار عالم دوست ندارد که هیچ کس حتی افراد فقیر، از چنین خیری محروم بمانند و از همین رو، به همه مسلمانان به اندازه توانشان دستور انفاق می دهد.

راز دیگر این نکته، آن است که می خواهد همه امت مسلمان با هم برادر و همدل باشند و در مشکلات و گرفتاری ها یار و غمخوار هم باشند و به مواسات با یک دیگر بیندیشند.

۱. «الینفق ذو سعته من سعته، ومن قدر علیه رزقه، فلینفق ممّا آتاه الله، لا ینکلف الله نفساً إلا ما آتاه...» (سوره طلاق: ۷).

چنان‌که بنا بر حدیث شریفی که از پیامبر اکرم (ص) وارد شده، در اندیشه نیازهای دیگران بودن، گره گشودن از کار مردم و خدمت به دیگران از وظایف اساسی هر مسلمانی است (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۳۸).

صبوری و رازداری مولفه دیگر الگوی مطلوب در روابط همسایگی است. افزون بر آن‌که رازداری یک صفت نیک و پسندیده اخلاقی است؛ برخی دلایل فردی و اجتماعی اقتضا می‌کند که افراد مهر خاموشی بر لب زنند تا گنجینه اسرار خودشان و دیگران از چشم اغیار دور بماند. حفظ اسرار را باید از خدا آموخت؛ چرا که خداوند بیش‌تر و پیش‌تر از هر کس، از اعمال، حالات، رفتار، عیوب و گناهان بندگان با خبر است، اما حلم، بردباری، پرده‌پوشی و رازداری او بیشتر از همه است (سوره جن: ۲۶). تاکید اسلام بر حفظ اسرار از آن روست است که این امر، تمرینی برای حفظ آبرو و پاسداری از رازهایی است که دیگران نزد شخص به امانت گذاشته‌اند. همسایگان، کم‌کم بر اسرار زندگی هم آگاه می‌شوند و از آن‌جا که آشکار ساختن اسرار زندگی مردم و فاش کردن عیب‌های آنان بسیار نکوهیده است، شایسته است که مؤمن از کنجکاوی و عیب‌جویی دیگران و به‌ویژه همسایگان، پرهیز نماید و اگر هم بر حسب اتفاق بر رازی آگاه شد، باید آن را پنهان بدارد و مصداق این مثل که «خدا می‌بیند و می‌پوشد و همسایه ندیده، می‌خروشد» نباشد.

عیب‌جویی در مردم و کوشیدن برای یافتن نقص در آنها، بیان‌گر وجود کاستی در خودمان است. امام علی (ع) مردمانی را که از دیگران عیب‌جویی می‌کنند، ولی از خوبی‌های دیگران چیزی نمی‌گویند، به مگسی تشبیه کرده که می‌کاود تا در جاهای فاسد و کثیف بدن بنشیند و به قسمت‌های سالم پوست کاری ندارد (ابوالفتح، ۱۳۶۴: ۱۲۹).

حفظ حرمت همسایه و توجه داشتن به حیثیت او، از دیگر وظایف اخلاقی ما نسبت به همسایگان است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «هر کس به خدا و روز قیامت ایمان دارد، باید همسایه‌اش را حرمت نهد و او را اِکرام نماید» (پابنده، ۱۳۸۵: ۵۷۳). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید، در کتاب امیرمؤمنان (ع) خواندم که رسول خدا (ص) فرموده بودند: همسایه همچون نفس انسان است، نباید ضرر و آزادی متوجه او شود و نیز روا نیست همسایه را (بدون جهت) مُجرم تلقی کرد و حرمت همسایه با احترام مادر برابر است و نیز از آن حضرت نقل شده است که «حرمت همسایه همچون حرمت خون است و باید همسایه را گرمی داشت، اگر چه غیر مسلمان باشد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۶۵).

معمولاً رفتار و کردار افراد در یک محله یا مجتمع مسکونی مورد ارزیابی همسایگان قرار می‌گیرد و افراد در مورد شیوه‌های اخلاقی و شخصیت و منش افراد به داوری می‌پردازند و

اگر در مجموع خوبی‌های کسی را تأیید کردند، باید خدای را سپاس گزار بود و در غیر این صورت، باید در مناسبات رفتاری و خلق و خوی خویش تجدید نظر کرد و نسبت به اصلاح رفتار خویش کوشید و در این بازنگری‌ها خصلت‌های منفی را از خود دور کرده و خلق و خوی مطلوب را تقویت کرده و نسبت به شکوفایی آن همت شود. ابوذر غفاری از رسول اکرم (ص) پرسید: چگونه بدانم نیکوکارم یا بدکار؟ آن حضرت فرمود: «هنگامی که از همسایگان شنیدی که درباره‌ات می‌گویند به تحقیق نیکو عمل کرد، پس نیکوکاری و اگر دیدی که می‌گویند، بد کرد، بدکاری» (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۴۲۵).

رعایت عفت و پاکدامنی درباره همسایه، حق دیگر همسایگی است که مورد تأکید قرار گرفته است؛ چنان‌که روایت شده که اگر کسی پاکدامنی را رعایت نکند و از مرز عفت تجاوز نماید در روز قیامت خداوند به او نگاه مرحمت ندارد و او را پاک نمی‌کند و به او می‌گوید که همراه با دوزخیان به داخل آتش برو، سنگینی کیفر این کار به این دلیل است که در دنیای همسایگی، نوعی اطمینان و اعتماد متقابل حکومت می‌کند و اگر کسی از این فضا سوء استفاده کند و این حاکمیت را مخدوش سازد، مرتکب جرم سنگینی شده و باید در انتظار کیفر سنگین نیز باشد. اسلام با تکیه بر همین اصول، تأکید دارد که کسی نباید بدون اذن به محل سکونت دیگران داخل شود و فلسفه آن را یکی آماده شدن زنان ساکن خانه برای پوشیدن خود دانسته و دیگر آن که هر کسی با افراد خانه خود اسراری دارد و نمی‌خواهد دیگران از مسائل آنان آگاه شوند (سوره نور: ۲۷).

آثار و پیامدهای همسایگی

همسایگان به طور ضمنی و حتی غیر مستقیم بر حالات یک‌دیگر اثر می‌گذارند و هر فرد در مقابل کنش همسایگان واکنش نشان می‌دهد که این رفتار، خود می‌تواند به‌طور متقابل تأثیر خود را بر افراد محله بروز دهد، همچنین اعمال ذهنی و هنجارهای انتقال یافته بین همسایگان در ضمن تبادل، همه افراد محله را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. همسایگان در پیدایش معضلات اجتماعی سیاسی و حتی حالات و رفتار روانی دخالت دارند و کودکان با تقلید، خصوصیات آنان را به خود انتقال داده و در واقع، تکوین شخصیت فرزندان به مناسبات رفتاری با همسایگان بستگی دارد.

بنابراین، به نظر می‌رسد که ترکیب همسایگان می‌بایست به گونه‌ای باشد که از نظر روحیات، اخلاق و رفتار و حتی عقاید و باورها به هم نزدیک باشند؛ زیرا تأثیر شگرف بینش‌ها بر نگرش‌ها و رفتارها امری نیست که بتوان از آن غفلت کرد. همسایگانی که از نظر

بینش و نگرش به هم نزدیک هستند، بهتر می‌توانند به یک‌دیگر کمک کنند. بنابراین، شناخت محله و همسایگان حتی بر خرید خانه مقدم است. از همین رو، آنچه باید به‌عنوان معیار انتخاب انسان در خرید خانه باشد، اهالی محل و همسایگان آن‌اند. فرمایش رسول گرامی اسلام (ص) مبنی بر این که همسایه را پیش از خانه و رفیق را پیش از راه و توشه را پیش از سفر، باید انتخاب و تهیه کرد، گواهی روشن بر این مطلب است (پابنده، ۱۳۸۵، ح: ۱۳۱۶). مکان‌هایی که اعضای آن بر دین خدا اجتماع دارند، از جمله بهترین منزلگاه‌های سکونت است. بدین جهت که در هر جا که شمار مسلمانان و مؤمنان بیشتر باشد، عادت‌ها، آداب و رسوم و الگوهای رفتاری آنان، غالب می‌شود و امکان آموختن، عبرت گرفتن و عمل به آموزه‌های دین، افزایش می‌یابد.

آثار مطلوب

توجه به آثار و پیامدهای مثبت همسایه برای دیگر همسایگان از موارد قابل توجه در این مقوله است. رسول گرامی (ص) اسلام در این باره می‌فرماید: «همانا خداوند به وسیله مسلمان پارسا و شایسته، بلا را از صد خانه از همسایگان او دفع می‌کند» (همان، ح: ۸۲۷). نقش همسایه خوب در زندگی آن‌چنان است که آن حضرت در حدیثی دیگر می‌فرماید: «مسکن و همسایه خوب و مرکب مناسب از سعادت انسان است» (همان، ح: ۱۶۷۲).

الف) آثار همسایه خوب

برخورداری از همسایه صالح از عوامل سعادت انسان است. انس و اُلفت با چنین انسان‌هایی در واقع، شکرگزاری نعمت‌ها و قدردانی از لطفی است که خداوند در حق او کرده است. محیط و معاشرت‌های محله‌ای - چه در بُعد مثبت و چه در بُعد منفی - بر روان آدمی اثر می‌گذارد. چنان‌که استاد مرتضی مطهری نیز اشاره کرده‌اند، روح انسان حسّاس است و بی آن که خود شخص متوجه باشد، صلاح و فساد از فردی دیگر به وی سرایت می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۸۱).

از برکات و آثار وجود همسایه خوب، افزایش روزی و برکت است. امام صادق (ع)، خوش رفتاری با همسایه را موجب زیاد شدن روزی معرفی کرده و می‌فرماید: «همسایه‌داری نیکو، روزی را زیاد می‌کند» (مجلسی، ۱۳۶۱، ج: ۷۱، ۳۹۶). هم‌چنین آمرزش گناهان نیز پاداش خداوند به کسانی است که همسایه‌ها از آنان راضی باشند. تأکید پیامبر خدا (ص) بر این که هر کس بمیرد، در حالی که سه همسایه داشته باشد و همگی از او راضی باشند، آمرزیده

می شود (نوری، ۱۴۰۸، ج ۸: ۴۲۲) نیز ناظر به همین مطلب است.

آبادی شهر یکی دیگر از جمله آثار مثبت همسایگی خوب است؛ زیرا موجب امنیت و آرامش عمومی می شود و رحمت و محبت الهی را بر می انگیزاند. پیامبر اکرم (ص) در این باره می فرماید: «همسایه داری نیکو، شهرها را آباد می کند و عمرها را طولانی می سازد» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۶۷). امنیت و آرامش هم چنین موجب حصول مؤلفه های خوشبختی خواهد شد که این موهبت را نیز می توان در همسایگی با مردمان خوب کسب کرد. انسان در انتخاب خانه و همسایه، نخست به مسائل اصلی که مؤلفه های خوشبختی را تشکیل می دهند؛ یعنی امنیت، آسایش و آرامش توجه دارد.

گفتار حکیمانه پیامبر اکرم (ص) مبنی بر این که حرمت همسایه بر همسایه، چون حرمت خون اوست، اشاره و تأکیدی بر همین امر است (نهج الفصاحه، ۱۳۸۵، حدیث ۹۵۳۱)؛ زیرا انسان دوست دارد در کنار کسانی زندگی کند که از امنیت و آرامش برخوردار باشد. از همین رو، خداوند بر اساس اصول روان شناختی اجتماعی، از مؤمنان می خواهد تا در یک منطقه گرد آیند و همان گونه که از نظر روحی و اعتقادی به هم نزدیک هستند، از نظر فیزیکی نیز به هم دیگر نزدیک باشند، تا پاسخی شایسته و مناسب به نیازهای امنیتی، روحی و روانی و مادی یک دیگر بدهند.^۱

در آیه ۸۷ سوره شریفه یونس، سخن از ساخت مجتمع های مسکونی به میان آمده به گونه ای که خانه ها روبه روی هم قرار گیرند تا ملت هم عقیده و هم فکر در کنار هم گرد آیند و ضمن تأمین امنیت جانی، پاسخ گوی نیازهای مشروع یک دیگر باشند. بی شک، همسایگانی که از یک نژاد و فرهنگ و هم عقیده باشند، بهتر می توانند این نقش مهم را ایفا کنند. در مرحله بعد همسایگانی که از نظر عقیدتی، بینشی و نگرشی به هم نزدیک هستند، هر چند که از نظر قومی و نژادی گوناگون باشند، بهترین همسایگان خواهند بود و در مرحله سوم، کسانی که از نظر رفتاری به هم نزدیک هستند - به رغم تفاوت هایی دیگر - می توانند همسایگان مناسبی باشند.

شکل گیری اعتماد اجتماعی از دیگر آثار مثبت در روابط همسایگی مورد نظر اسلام است. اعتماد اجتماعی، یعنی پایبند بودن به هنجارها و ارزش هایی که مورد قبول اعضای جامعه بوده و سبب رشد فرهنگی و بالندگی اقتصادی می شود. با بالا رفتن آگاهی، مشارکت

۱. «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَ لِقَوْمِكُنَا بِمِصْرَ بِيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (سوره یونس: ۸۷).

اجتماعی افزایش می‌یابد، همان‌گونه که با افزایش ایمان، اعتماد عمومی به یک‌دیگر در میان مردم، اعتماد به نهادهای مردمی و دولتی و مشارکت‌های داوطلبانه در تشکلهای غیردولتی در شبکه‌های ارتباط اجتماعی افزایش می‌یابد. «اعتماد» به مفهوم کاربردی، بدین معناست که شما به طرف مقابل اطمینان می‌کنید، تصورتان بر این است که او با شما صادق است. اعتماد اجتماعی، موجب بالارفتن سرمایه اجتماعی در میان یک جامعه می‌شود. سرمایه اجتماعی، مجموعه هنجارهای موجود در نظام‌های اجتماعی است که موجب ارتقای سطح همکاری اعضای آن جامعه شده و موجب پایین آمدن سطح هزینه‌های تبادلات و ارتباطات می‌شود (فرکویاما، ۱۳۷۹: ۷۵).

در گذشته افراد در محلات یک‌دیگر را می‌شناختند و عموماً پیوندهای قومی، زبانی، مذهبی و فرهنگی افراد را به هم پیوند می‌داد و ضریب اعتماد اجتماعی افراد بسیار بالا بود و از همین رو، امنیت اجتماعی در بین افراد و همسایه‌ها بالا بود، اما امروزه جای آن اعتماد اجتماعی سنتی را اصل «بی تفاوتی مدنی» گرفته است. بی تفاوتی مدنی به افراد حکم می‌کند در زندگی دیگر شهروندان دخالت نکنند و نسبت به زندگی و رفتارهای دیگران نوعی بی تفاوتی از خود نشان دهند.

روابط سنتی همسایگی نمی‌تواند با این سازگار باشد؛ زیرا روابط چهره به چهره سبب گسترش مداخله افراد در زندگی یک‌دیگر می‌شود. از منظر اسلام، مهم‌ترین سرمایه یک جامعه، اعتمادی است که افراد به یک‌دیگر دارند و هر چیزی که این اعتماد و همبستگی را تقویت کند، مایه سعادت و پیشرفت جامعه است و هر آنچه که به آن لطمه بزند، عامل شکست و بدبختی است. از مهم‌ترین اموری که موجب بالا رفتن اعتماد عمومی می‌شود، وفای به عهد و پیمان است که از فضایل مهم اخلاقی نیز به شمار می‌آید و در مقابل، پیمان‌شکنی از زشت‌ترین ردایل اخلاقی است. در همین راستا، پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید:

در فردای قیامت، کسی به من نزدیک‌تر است که از همه راستگوتر، امین‌تر، وفاکننده‌تر به عهد و از همه خوش اخلاق‌تر و نزدیک‌تر به مردم باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۴۶).

احسان به همسایگان هم چنین از اوامر الهی و از مصادیق عبادت خداوند شمرده شده است (سوره نساء: ۶۳). این احسان، انسان را تا جایی بالا می‌برد که مصداقی از مظهریت الهی می‌شود. همچنین زمینه‌ساز جلب محبت الهی است و انسان را در دایره محبوبان خداوند قرار می‌دهد که خود مقامی بس بزرگ است (همان).

آثار و پیامدهای روابط همسایگی مطلوب اسلامی	
غیرمستقیم	مستقیم
تغییر نگرش	تألیف قلوب
ماهه دفع بلا	امنیت (جانی، مالی و روانی)
افزایش روزی	ثبات اجتماعی
آمرزش گناهان	آبادی جامعه (محلّه)
تقلیدپذیری	مشارکت اجتماعی
ایجاد همبستگی	رفع محرومیت

آثار نامطلوب

بنا بر تأکید امام علی (ع) زندگی در محلّه‌هایی که غفلت و ستمکاری زیاد است و یاری کنندگان دین اندک‌اند، نهی شده است؛ زیرا سکونت در این محلّه‌ها و همسایگی با افراد آن، موجب می‌شود تا بینایی از دل و روشنائی از ادراک گرفته شود (سیدرضی، ۱۹۸۰: ۴۵۹). بر مبنای پژوهش‌های روان‌شناسانه، وقتی محیط پیرامون وضع پستی داشته باشد، نتایج آزمون هوشی، وخیم می‌شود (کلاین‌برگ، ۱۳۸۳: ۲۹۶). چارلز کولی عقیده دارد که همسایگان جزو گروه‌هایی هستند که به منزله پرورشگاه طبیعت انسانی به‌شمار می‌روند و در آنها احساسات پایه‌ای، ضروری، وفاداری و توجه به دیگران آموخته می‌شود، همسایگان با روابط متقابل چهره به چهره، مناسبات عاطفی، همانندی و همکاری نزدیک در تربیت اجتماعی و رشد عاطفی خویش می‌کوشند (ستوده، ۱۳۷۵: ۱۱۷).

در واقع، هر کس با دیگری زندگی می‌کند، بخشی از آموخته‌هایش را فرا می‌گیرد و معمولاً انگیزه‌های مهم او برخاسته از روابط اجتماعی‌اند و اجتماعی‌بودن، بخشی از ماهیت انسانی وی را تشکیل می‌دهد. همسایه‌ها به هم نیاز دارند و از هم تأثیر می‌پذیرند و ناخودآگاه رفتار یک‌دیگر را همانندسازی می‌کنند. روحیه فردی به شدت تحت تأثیر افکار جمعی قرار دارد. از این‌رو، در محلاتی که همسایگان دچار کشمکش و نزاع‌اند، افراد از آرامش روانی بی‌بهره‌اند و دچار فشارهای روحی و اختلالات عصبی هستند و این عدم شادمانی و نشاط روحی، می‌تواند سلامت جسمی و زیستی افراد ساکن در آن محلّه را با مشکل روبه‌رو سازد.

تأثیرات محیط و محلّه بر شخصیت افراد

شخصیت هر انسانی متأثر از جامعه و محیط اجتماعی آن شکل می‌گیرد. آداب و سنت‌ها،

نه تنها رفتار او را تحت تأثیر مستقیم و شدید خود قرار می‌دهد، بلکه افکار و اندیشه‌ها و در نهایت، سعادت و شقاوت او را می‌سازد. از آیه ۲۷ سوره نوح برمی‌آید که محیط زیست چگونه در ساخت اندیشه و رفتار آدمی نقش مستقیم و بی‌ظیری دارد. انسان تحت تأثیر مستقیم جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، شخصیت واقعی خود را شکل می‌دهد و خوشبختی و بدبختی دنیوی و اخروی خویش را رقم می‌زند. بر این اساس، محله نیز جامعه کوچکی از همسایگان است که نقش بسیار زیادی در شکل‌دهی به شخصیت افراد دارد. مردم و به‌ویژه کودکان، روزانه بیش از آن‌که با خانواده و والدین خود در ارتباط باشند، در میان همسالان خود به سر می‌برند و از آنان می‌آموزند. بی‌شک، مناسبات همسایگان با یک‌دیگر، فرهنگی را شکل می‌دهد که در بستر جامعه نیز آثار و فواید خود را نشان می‌دهد. از ارتباط میان محیط زیست اجتماعی و سکونت با دیگران، مفهوم هم‌نشینی و اثرات آن روشن شده و معنا پیدا می‌کند. هم‌نشینی در قالب یک محله، سبب می‌شود تا افراد از ارزش‌ها و آداب خاص این نوع هم‌نشینی اثرات مثبت یا منفی بپذیرند. آمادگی‌های افراد برای اثرپذیری از هم‌نشینان، بر حسب سن، جنس، سواد، محیط و طبقه اجتماعی و همچنین میزان وابستگی فرد به هم‌نشینان و همسایگان متفاوت است.

به اعتقاد ساترلند^۱، «هم‌نشینان» فرد را وامی‌دارند تا به دلخواه آنان فکر، احساس و رفتار کند. آنان نقش مهمی را در درگیر کردن هر چه بیشتر فرد در فعالیت‌های موافق با دیدگاه‌های خود دارند. برای مثال، آنان که با کج‌روان هم‌نشین‌اند، کج‌روتر از کسانی‌اند که با مجموعه‌ای از هم‌نشینان کج‌رو و راست رو ارتباط دارند. بنابراین، این معاشرت ممکن است به گونه‌ای از شیوه زندگی تثبیت شده که با ارتکاب جرم همراه است، بینجامد (رایت‌زمن و دیگران، ۱۹۹۸: ۱۲۸). از همین روست که اسلام، پیروان خود را به زندگی و سکونت در محل‌هایی که مسلمانان و افراد مومن زندگی می‌کنند، توصیه می‌کند. در جوامع امروزی، به سبب حضور افکار مادی‌گرایانه، نوعی خودپسندی و خودبزرگ‌رشد کرده و از همین‌رو، هر کسی خود را بی‌نیاز از دیگری می‌داند. در مناطق اعیان‌نشین، هر چند نگرش‌ها و رفتارها به هم نزدیک است، ولی روحیه خود برترینی و بی‌نیازی، موجب می‌شود تا افراد از یک‌دیگر دور باشند و همسایه‌ها، نه تنها یک‌دیگر را نشناسند، بلکه هیچ‌گونه ارتباطی با هم نداشته باشند تا پاسخ‌گوی نیازهای هم‌دیگر باشند؛ از این‌رو، برخلاف مبانی و اصول همسایگی و فلسفه وجودی آن، به‌شدت، از میزان امنیت در این مناطق کاسته می‌شود و مشکلات روحی و

1. Edwin Sutherland

روانی بیشتر است. به این دلیل که در چنین فضایی، افراد در خود فرو رفته و از جامعه دور مانده‌اند و این احساس تنهایی و انزوای اجتماعی نسبی و قطع رابطه با خویشاوندان، دوستان و همسایگان، می‌تواند عواقب مرگبار نیز داشته باشد و از میزان امید به زندگی بکاهد (آیزنک، ۲۰۱۱: ۱۳۷۵). متأسفانه هر قدر در رشته‌های مهندسی و معماری، خانه‌سازی و برج‌سازی، طراحی بوستان‌ها و زیباسازی شهرها و آبادانی کوچه‌ها و خیابان‌ها، تجربه و تبخّر بیشتری پیدا شده، از تبیین، تبلیغ و ترویج فرهنگ همزیستی، ارزش‌های همسایگی و حقوق و وظایف متقابل نسبت به همسایه‌ها بر اساس تعالیم اسلامی، وامانده و غفلت ورزیده‌ایم، به طوری که بسیاری از خانواده‌ها از حال و احوال همسایه‌های دیوار به دیوار و مقیم در یک مجتمع مسکونی بی‌خبرند.

در اسلام از آن‌جا که تحقق جامعه انسانی آرمانی مبتنی بر اصول امت، نیازمند تحقق شرایط و بسترهای بسیاری است، غلبه فرهنگی و بینشی را برای امت‌سازی در دوره گذار مناسب دانسته؛ از این‌رو، وجود اکثریتی از افراد باایمان را برای ساخت جامعه اسلامی مناسب و مفید می‌داند. در این نوع از ساختار جامعه، می‌توان همسایگانی با عقایدی غیراسلامی را نیز داشت. در این صورت گفتمان غالب جامعه باید، گفتمان اسلامی باشد و ساختاری که در آیه ۸۷ سوره یونس، برای جامعه یهودی ارایه شده را به‌عنوان الگوی مناسب تجویز می‌کند با این تفاوت که در این جامعه و امت اسلامی، تنها یک قومیت حضور ندارد، بلکه از اقوام و نژادهای گوناگون حضور دارند، ولی وجه غالب این جامعه، همسانی در عقاید و باورهای اسلامی است. این‌گونه است که امت‌ها و ملت‌هایی دیگر غیراسلامی همچون امت مسیحی و یهودی نیز در آن حضور دارند و در همسایگی مسلمانان زندگی می‌کنند.

آثار		ویژگی‌ها	ویژگی‌ها و آثار همسایگی بد (نامطلوب)
غیرمستقیم	مستقیم	عیب‌جویی	
شکل‌گیری شخصیت منفی	نبود امنیت روحی و روانی	هتک حرمت	
بیماری‌های جسمی و زیستی	کشمکش و نزاع	پیمان‌شکنی	
تاریک شدن دل‌ها	رشد و افزایش رفتارهای منفی	ستمکاری	
شراکت در عقوبات اخروی	بدنام شدن جامعه	بدبینی	

ب) آثار همسایه بد

اگر روابط همسایگان بر پایه رفتارهای نامطلوب و خلاف هنجارهای حاکم و ارزش‌های مقبول باشد، آثار و پیامدهای نامطلوبی را نیز به‌جا خواهد گذاشت. از همین رو، زندگی در کنار همسایگانی که پای‌بند به حقوق دیگران نیستند، یک آفت و بار سنگین است. لقمان حکیم در همین‌راستا می‌گوید: «من صخره‌های بزرگ، آهن و هر بار سنگینی را به دوش کشیدم، اما باری سنگین‌تر از همسایه بد ندیدم» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۶۷۷). در همین‌باره پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «سه چیز در رأس مصیبت‌های کمرشکن‌اند و از آنها همسایه‌ای است که چشمانش تو را می‌پاید و دلش خواهان رسوایی تو است؛ اگر خوبی از تو ببیند، آن را می‌پوشاند و فاش نمی‌سازد و اگر بدی ببیند، آن را آشکار و همه‌جا پخش می‌کند» (حمیری، ۱۳۷۱: ۸۱). البته، گاهی اوقات برخی از همسایه‌ها اخلاق درستی ندارند، در این حالت باید با تحمل و برخورد مناسب با آنها، هدایت‌شان کرد. همان‌طور که امام کاظم (ع) تأکید می‌کنند حُسن همسایگی این است که در برابر آزار و اذیت همسایه شکیبا باشی (بحرانی، ۱۳۸۴: ۴۰۹).

یکی از نشانه‌های حسن همجواری، تکریم همسایه و آزار نرساندن به اوست. پیامبر اکرم (ص) در روایتی، این ویژگی را نشانه ایمان دانسته و فرموده‌اند: «هر کس به خدا و روز قیامت ایمان دارد، باید همسایه خویش را گرامی بدارد (همان، ج: ۴۷۷۲) و نیز «هر که به خدا و روز واپسین ایمان داشته باشد، همسایه خود را آزار نمی‌رساند» (عاملی، ۱۳۸۷: ۱۰۵). بنابراین، حفظ امنیت همسایه و پرهیز از ایجاد مزاحمت و ناامنی برای او از لوازم ایمان است.

امر به معروف و نهی از منکر که از مباحث مهم در باب وظایف همسایگی مطلوب از نظر اسلام به‌شمار می‌رود، در این بعد معنا و مفهوم ویژه‌ای پیدا می‌کند. نهی از منکر را می‌توان نوعی انتقاد از ناراستی‌ها و کژی‌های موجود در جامعه قلمداد کرد. آن‌گاه که خانواده‌ای پیوسته، شاهد برخی گفتارهای نامطلوب و رفتارهای نابهنجار و خلاف ارزش‌های اخلاقی و موازین الهی در بین کوچک‌ترها و بزرگ‌ترهای همسایه خود باشد، لازم است با اندیشه و حُسن تدبیر و اخذ روشی معقول و پرهیز از بکارگیری زبان تحقیر و تهدید، با کلام منطقی و خیرخواهانه به وظیفه اخلاقی و تکلیف شرعی خود عمل کرده، از تذکر و انداز، غافل نشود و به بهانه برخی ملاحظات فردی و منافع شخصی و حفظ مناسبات اجتماعی موجود و یا از سر عدم احساس مسئولیت، چنین رسالت مهمی را وانگذارد. بنابراین، می‌توان گفت که

همسایگان در برابر یکدیگر تعهد اجتماعی دارند. از نظر گیدنز^۱، «تعهد»، در زمینه رابطه‌های اجتماعی، نقشی محوری دارد و در تمامی عرصه‌های اجتماعی جاری است. همچنین تعهد از مؤلفه‌های مهمی است که در تمام فرهنگ‌ها وجود دارد. برای مثال، معتقدان واقعی به هر مذهب، تعهد خاصی نسبت به ارزش‌های نظری و عملی مورد تأیید آن مذهب دارند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۳۵).

چگونگی تعهدات متقابل انسانی، کیفیت رفتار همسایگان را مشخص می‌کند و از همین رو، اسلام برای بهبودی و کنترل این روابط، قوانین و احکام ویژه‌ای دارد. چنان‌که بر مبنای فرمایش امام صادق (ع)، هر کس همواره شاهد رفتارهای گناه‌آلود همسایه خود باشد و ایشان را از رفتار نادرستی که مرتکب می‌شود، نهی ننماید، شریک او به حساب می‌آید (دیلمی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

همسایگی و روابط مبتنی بر آن از جمله موضوعات و مباحث مورد توجه ادیان الهی و تمدن‌های بشری بوده‌اند. در لوای این پدیده اجتماعی، روابط خاصی که فراتر از شکل‌های مرسوم در گونه‌های دیگر زندگی اجتماعی‌اند، در بین افراد و خانواده‌های همسایه شکل می‌گیرد. روابط بین همسایگان از منظر اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و بر الگوها و چارچوب‌های حقوقی و اخلاقی ویژه‌ای مبتنی است. این روابط از سویی در شخصیت و شیوه زندگی افراد تأثیر دارد و از سویی دیگر آثار فردی و اجتماعی گونه‌گون دارد.

بی‌تردید، یکی از عوامل مؤثر در فرایند یادگیری‌های اجتماعی و تأثیرپذیری اخلاقی و رفتاری کودکان، نوجوانان و بزرگسالان؛ «همسایه‌ها» هستند که می‌توانند مستقیم و غیرمستقیم با ارائه الگوهای رفتاری خاص، نقش قابل توجهی در شکل‌گیری باورها، کنش‌ها، واکنش‌ها و منش‌های هم‌دیگر داشته باشند.

جامعه با محوریت همسایگی، با شکل‌دادن به بافت فرهنگی - اجتماعی مجتمع‌ها، کوچه‌ها و محله‌ها می‌تواند در جهت بخشیدن و تبلور بسیاری از اندیشه‌ها و رفتارها مؤثر باشد و نیز در آسیب‌پذیری‌ها و یا مصونیت‌های اجتماعی - فرهنگی و آرامش روانی هم‌محله‌ای‌ها بسیار تأثیرگذار باشد. همسایه‌ها در فقر یا غنای فرهنگی محله نقش غیرقابل انکاری دارند و بر تأمین آرامش خیال، بهداشت روان و یا احساس ناامنی و دغدغه‌های خاطر هم‌دیگر

1. Anthony Giddens

اثر گذارند. از منظر اسلام، همسایه‌ها می‌توانند از عالی‌ترین وجوه روابط از قبیل رفاقت و مهربانی و احسان و مواسات، صمیمیت و یک‌رنگی، تعهد و مسئولیت‌پذیری، حمایت و پشتیبانی، همدلی و همراهی، همفکری و همگامی، گذشت و صبوری، ایثار و پایداری، همزبانی و رازداری و صلابت و استواری برخوردار باشند. این روابط بهنجار که در شکل حقوق و وظایف اخلاقی ترسیم شده‌اند، آثار مفیدی هم در محله برای همسایگان و هم در جامعه برای عموم افراد خواهند داشت و اگر همسایگان تعهد عملی و التزام اخلاقی به این وظایف نداشته باشند، پیامدهای ناگوار و منفی‌ای در پی خواهد داشت.

کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه (۱۳۸۵)، ترجمه: فیض الاسلام، تهران: نشر زرین.
۳. صحیفه سجادیه (۱۳۷۹)، ترجمه: حسین انصاریان، تهران: پیام آزادی.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲)، ثواب الاعمال و عقاب العمال، قم: نشر نسیم کوثر.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق.)، الشفا، (الهیات)، تحقیق: قنوتی و زاید، قم: انتشارات کتابخانه نجفی.
۶. ابوالفتح، محمد کراجکی (۱۳۶۴)، نزهه النواظر، ترجمه: معدن الجواهر، ترجمه فارسی: عباس قمی، تهران: نشر اسلامی.
۷. ارسطو (۱۳۸۷)، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، تهران: نشر امیرکبیر، چاپ پنجم.
۸. انصاریان، حسین (بی تا)، سیری در نماز، تهران: نشر انجمن خدمات اسلامی، مجمع دینی و تحقیقاتی و علمی.
۹. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۷۷)، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: مصطفی درایتی و حسین درایتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. آیزنک، مایکل (۱۳۷۵)، روان‌شناسی شادی؛ ترجمه: مهرداد فیروزبخت و خشایار بیگی، تهران: انتشارات بدر.
۱۱. بحرانی، شیخ حسین (۱۳۸۴)، تحف العقول، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۲. برزگر کلیمشی، ولی‌ا... (۱۳۷۲) اسلام و اجتماع علی بن ابیطالب (ع)، تهران: نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۳. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، نهج‌الفصاحه، تهران: انتشارات بدرقه جاویدان.
۱۴. پیازده، ژان و دیگران (۱۳۷۱)، روان‌شناسی و دانش آموزش و پرورش، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، قم: نشر موسسه اسراء.
۱۶. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۳۷۱)، قرب الاسناد، تهران: نشر موسسه آل‌البیت (ع) لاحیاء التراث.
۱۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۳۴)، لغت‌نامه، تهران: نشر مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۸. دیلمی، محمدحسین (۱۳۸۳)، ارشاد القلوب، ترجمه: سید عباس طباطبایی، قم: انتشارات اسلامی.
۱۹. ذکایی، محمدسعید (۱۳۸۵)، «جوانان، سرمایه اجتماعی و رفتارهای داوطلبانه»، رفاه اجتماعی، ش ۲۳.

۲۰. راجر، جان و ویلیامز، پیتر مک (۱۳۸۹)، تفکر منفی، ترجمه: مهدی قراچه داغی، تهران: نشر شباهنک.
۲۱. ساروخانی، باقر (۱۳۷۱)، جامعه‌شناسی ارتباطات، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۲. ستوده، هدایت الله (۱۳۷۵)، درآمدی بر روان‌شناسی اجتماعی، تهران: نشر آوای نور.
۲۳. سلیمی، علی و دیگران (۱۳۸۸)، همنشینی و کج‌روی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. شاپوریان، رضا (۱۳۵۷)، «بهترین کسی که از کودکی من نگهداری کند کیست»، تهران: مجله مکتب امام، ش ۱۱۱.
۲۵. شبر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق.)، تفسیر القرآن الکریم، قم: نشر دارالهجره، چاپ دوم.
۲۶. شیخ حر عاملی، محمدبن حسن (۱۳۸۷)، آداب معاشرت از دیدگاه معصومین، تهران: بنیاد پژوهش‌های علمی.
۲۷. _____ (۱۴۰۹ق.)، وسایل‌الشیعه، قم: موسسه آل‌البیت (ع).
۲۸. شیخ مفید، محمدبن نعمان (۱۳۶۴)، امالی، ترجمه: حسین استاد ولی، تهران: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۷)، تفسیر المیزان، قم: نشر جامعه مدرسین.
۳۰. _____ (۱۳۸۷ق.)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۸۷ب.)، روابط اجتماعی در اسلام، به کوشش: سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۸)، مجمع‌البیان، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۳۳. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
۳۴. عاملی، زین‌الدین علی‌بن احمد (۱۳۸۶)، مسکن الفؤاد فی فقد الاحیه والاوالاد، قم: نشر المکتبه الحیدریه.
۳۵. غزالی طوسی، محمد (۱۳۷۴)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۶. فارابی، ابونصر (۱۳۷۶)، السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح: حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۳۷. فاضلی، محمد (۱۳۸۲)، مصرف و سبک زندگی، قم: صبح صادق.
۳۸. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹)، پایان نظم، سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه: غلامعباس توسلی، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان.

۳۹. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۲)، *المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، ترجمه: محمدصادق عارف، مشهد: نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۰. کاویانی، محمد (۱۳۸۷)، *سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۱. کلاین برگ، اتو (۱۳۸۳)، *روانشناسی اجتماعی*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، کافی، تهران: انتشارات اسوه، چاپ سوم.
۴۳. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، *تجدد و تشخیص*، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نشر نی.
۴۴. _____ (۱۳۸۹)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی.
۴۵. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۱)، *بحارالانوار*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۶. _____ (۱۳۸۸)، *بحارالانوار*، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن‌الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *جامعه و تاریخ (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)*، تهران: نشر صدرا.
۴۹. _____ (۱۳۷۵)، *حکمت‌ها و اندرزها*، تهران: نشر صدرا.
۵۰. _____ (۱۳۸۴)، *جامعه و تاریخ*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفدهم.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، *اخلاق در قرآن*، با همکاری جمعی از فضلا، قم: مدرسه امام علی (ع).
۵۲. مهدوی کنی، محمد سعید (۱۳۸۷)، *دین و سبک زندگی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۵۳. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق.)، قم: مستدرک الوسائل، موسسه آل البیت لاحیاء التراث.

ضرورت وحی از دیدگاه علامه طباطبایی با رویکرد نیاز اجتماعی

* حمید رضا سروریان

** قادر فقیهی

*** مریم قلی‌پور

چکیده

فیلسوفان اسلامی با رهیافت اجتماعی به اثبات ضرورت وحی پرداخته‌اند. علامه طباطبایی نیز در این زمینه، با تأثیرپذیری از فیلسوفان پیش از خود با نوآوری و افزون مقدماتی به تبیین نوینی از برهان بر «ضرورت نیاز به وحی» پرداخته است. ایشان در برخی از مقدمات برهان (اصل ضرورت اجتماع، بروز اختلاف و ضرورت قانون) پیرو فیلسوفان پیش از خود بوده است با این تفاوت که وی اساس قانون را ایمان و اخلاق فاضله دانسته و رعایت قانون را تنها به نظم و عدالت اجتماعی محدود نمی‌کند، بلکه به کمالات اخروی نیز تعمیم داده که بدون آن رسیدن به سعادت حقیقی ممکن نیست؛ سه اصل (هدایت تکوینی، اصل استخدام و روش‌های اعمال قانون) به شیوه‌های استبدادی و اجتماعی و دینی در نهایت پذیرش اعمال دینی، از نوآوری‌های ایشان است.

کلیدواژه‌ها

ضرورت وحی، اجتماع، اصل استخدام، اختلاف، قانون.

مقدمه

مسئله ضرورت وحی یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین مباحث الاهیات است که فیلسوفان اسلامی با رویکرد نیاز اجتماعی به ارایه برهان در این باره پرداخته‌اند. فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق) از نخستین فیلسوفان مسلمان است که بر این ضرورت تأکید دارد. البته دیدگاه‌های او در این زمینه در آثارش پراکنده است و از متن و محتوای آثار او برداشت می‌شود که او از یک سو معتقد بود که انسان‌ها به گونه‌ای خلق شده‌اند که به زندگی گروهی و اجتماعی نیازمندند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲) و از سوی دیگر انسان در زندگی اجتماعی‌اش با توجه به تفاوت افراد در مراتب شناخت و استعداد، نیازمند به کسی است که از بیرون وی را برانگیزاند و البته، بیشتر مردم از این دسته‌اند و روشن است که این کار از عهده هر کسی ساخته نیست. او در نهایت، رئیس اول را کسی می‌داند که به او وحی می‌شود (فارابی، ۱۹۶۶: ۸۵-۸۹). از نظر او ویژگی‌ها و شرایط مهم رئیس مدینه فاضله، قدرت بر ارشاد و تعلیم مردم، عدم نیاز او به ریاست غیر به او و عدم یادگیری او از غیر است؛ چراکه او علوم و معارف بالفعل را به دست آورده است. او در وصف رئیس مدینه فاضله می‌گوید:

این چنین انسانی که پادشاه حقیقی نزد قدامت است. او کسی است شایسته که به او وحی می‌شود. چنین انسانی که به او وحی می‌شود به مرتبه کمال می‌رسد که بین او و بین عقل فعال واسطه‌ای باقی نمی‌ماند. پس هنگامی که از عقل فعال بر عقل منفعل قوتی افاضه می‌شود، قوتی که به وسیله آن امکان خواهد یافت که حدود اشیاء و کارها را بداند و آنها را به سوی سعادت راهنمایی کند. این افاضه هستی‌بخش از عقل فعال به عقل منفعل که به واسطه عقل مستفاد است، همان وحی است (همان: ۸۹).

فیلسوفان مسلمان پس از او همچون: ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا، فیض کاشانی، ملاهادی سبزواری و میرزا احمد آشتیانی، همگی بر این ضرورت با رویکرد اجتماعی تأکید کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۴۱-۴۴۲). وجه مشترک استدلال فیلسوفان اسلامی بر ضرورت نیاز به وحی، استدلال بر نیاز اجتماعی است و علامه طباطبائی نیز از فیلسوفان اسلامی در

۱. همچنین نک: (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۴۳-۴۴۵ و همان، ج ۱: ۹۵؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۳۹۰-۳۹۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۶۰-۳۶۱؛

فیض کاشانی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۶۴-۱۶۶؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۵۵-۴۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۳: ۵۵)

استدلال یاد شده در تفسیر میزان و دیگر آثار خود تأثیر پذیرفته است. در این نوشتار ضمن بررسی برهان علامه طباطبایی با رویکرد اجتماعی میزان تأثیرپذیری او از فیلسوفان پیشین و نوآوری ایشان روشن خواهد شد.

به بیان دیگر، علامه دیدگاه خود در باب ضرورت وحی را در پاسخ به این پرسش اساسی مطرح کرده است که آیا بشر برای زندگی نیازمند وحی الهی است؟ و در این راستا، برهان و استدلالی ارائه داده که در این نوشتار بیان و بررسی می‌شود.

وحی از دیدگاه علامه طباطبایی

ایشان در آثارشان سه نوع تعریف از وحی ارائه داده‌اند:

۱. «وحی عبارت است از یک شعور مخصوص که در انبیاء وجود داشته و به واسطه آن، معارف دینی و شرایع آسمانی را از ناحیه حق تلقی می‌کردند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۵۰).
۲. «وحی شرع و قانون الهی است که سعادت زندگی دنیوی و اخروی مردم در آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۱۰).
۳. «وحی یک نوع تکلیم آسمانی (غیر مادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد - بر حسب مشیت الهی - پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از این طریق دریافت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۰۳). وجه مشترک تعاریف یاد شده آن است که وحی معرفتی بیرونی است که از طرف خداوند متعال به شخص برگزیده و مبعوث شده داده می‌شود.

برهان علامه طباطبایی بر ضرورت نیاز به وحی

استدلال علامه برای ضرورت نیاز به وحی بر شش مقدمه و اصل استوار است که به اختصار، به شرح و بررسی آنها می‌پردازیم:

مقدمه یکم

اصل هدایت تکوینی: یعنی دستگاه آفرینش، انواع را به سوی کمال می‌کشد. ضرورت هدایت تشریحی فرع بر اعتقاد به هدایت عامه یا تکوینی است. به اعتقاد علامه، بر اساس این اصل، موجودات طبق مقدارهای مخصوص و حدود معینی که در ذات، صفات و افعالشان وجود دارد، آفریده شده‌اند و اسبابی که جهت تکامل خود نیاز دارند در اختیارشان قرار داده شده و با هدایت تکوینی و ربانی به سوی آنچه که خداوند برایشان تقدیر کرده است، در

حرکت‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۲۶۵).

به نظر علامه، همه موجودات عالم از آغاز آفرینش و وجود خود به سوی کمال و غایتی که هدف از آفرینش آنها، آن هدف بوده و خیر و سعادت موجودات در آن هدف تأمین می‌شود، حرکت می‌کنند. او نوع انسانی را نیز یکی از این انواع می‌داند که از این ناموس کلی مستثنا نیست؛ افراد انسان - چه به صورت انفرادی و چه به صورت اجتماعی - کمال و سعادت‌تی دارند که به سوی آن در حرکت‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۶۰).

در توضیح این سخن علامه می‌توان گفت که انسان را نمی‌توان موجودی بی‌هدف و فاقد حرکت تکاملی در نظر گرفت؛ زیرا اگر چنین باشد، یا باید به این دلیل باشد که از همان اوان تولد همه کمالات در او جمع شده و بی‌نقص آفریده شده و یا به این دلیل باشد که قابلیت قبول هیچ کمالی را نداشته باشد، در صورتی که هیچ کدام برای انسان متصور نیست، یعنی نه از آغاز کامل خلق شده و نه تکامل‌اش امری ناممکن است.

بنابراین، هیچ موجودی در این جهان ثابت و یکنواخت نیست، همواره منزل و جایگاه عوض می‌کند و به سوی مقصودی روان است. در تمام ذرات جهان یک آن، وقفه و سکون راه ندارد و حتی در جوهر اولیه اشیاء؛ این دستگاه با حفظ اساس کلی نظام‌ها در محور اصول ثابت و همیشگی و تغییرناپذیر آفرینش، می‌جوشد و می‌خروشد و با سرعت غیرقابل تصویری به سوی یک هدف پیش می‌رود؛ این نظریه (حرکت جوهری) بهترین تقریر از قانون حرکت عمومی و تکاملی است. بر اساس مبنای حرکت جوهری، کل جهان ماده و عالم جسمانی یک حقیقت واحد است که سر تا پا حرکت و سیلان و دگرگونی است. مبدأ این حرکت قوه صرف است که هیچ فعلیتی جز قوه بودن ندارد و منتهایش فعلیت محض است که از هر گونه قوه‌ای منزله است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۹۱-۳۱۳).

مقدمه دوم

اصل استخدام: اصل پیشین (هدایت تکوینی) انسان را به اصل استخدام رهنمون می‌سازد، علامه در تبیین این اصل می‌فرماید:

یعنی انسان به گونه‌ای هدایت می‌شود که موجودات پیرامون خود را جهت انتفاع و بقای حیاتش استخدام می‌کند. به همین جهت است که از ماده این عالم شروع کرده، آلات و ادواتی درست می‌کند تا با آن ادوات در مواد دیگر تصرف کند؛ برای مثال، سوزن برای خیاطی، ظرف برای مایعات،

نردبان برای بالا رفتن و امثال اینها می‌سازد که عدد آنها از حیطة شمار بیرون است. باز به همین جهت، انسان شروع می‌کند به تصرف در گیاهان و حیوانات و انواعی از گیاهان را در طریق ساختن غذا و لباس و سکنی و دیگر حوائج و انواعی از حیوانات را در طریق گوشت و پوست و پشم و شیر و دیگر حوائج به کار می‌گیرد و به استثمار اینها اکتفا نکرده، دست به استخدام هم‌نوع خود می‌زند و در هستی و کار آنان تا جایی که ممکن باشد تصرف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۵).

به نظر می‌رسد که آیه کریمه «..... نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًا... (سوره زخرف: ۳۲) نیز این اصل را تأیید می‌کند.^۱ تفسیر درست و دقیق از اصل استخدام، ضروری است و علامه طباطبایی، تذکرات جدی نسبت به سوء فهم از «اصل استخدام» می‌دهد و معتقد است که نباید از کلمه «استخدام» تفسیر ناروایی کرد، به گونه‌ای که انسان را بالطبع، به بکارگیری روش استعماری سوق دهند. ایشان برای نمونه ملتی را ذکر می‌کنند که در جهت آزادی و القاء برده‌فروشی بنام استعمار، استهلاک، تحت‌الحمایه قرار دادن و عناوینی از این دست، دیگران را به خدمت می‌گیرند و انسان‌ها را مانند حیوانات خرید و فروش می‌کنند و معنای بردگی، بدبختی و پستی را با الفاظ فریبده‌ای چون آزادی و خوشبختی و پیشرفت بکار می‌برند و به روی هر حقیقتی اسم کهنه و پوسیده می‌گذارند و به دور می‌اندازند. ایشان بیان می‌کنند که منظور ما این نیست که چون انسان مدنی بالطبع است، به دستاویز اینکه هم زمین و آفریده‌های زمینی از آن اوست، خود را شیفته شعار اینترناسیونالیسم [اصالت منافع بین‌المللی]، به نام رفع تضادهای داخلی کرد، که در نتیجه افکار انسانی را کشته و یک گله انسان بی‌فکر و بی‌اراده بار آورند که کمترین دخالتی را در خوبی و بدی‌ها و باید و نبایدهای جهان نداشته باشد و به بهانه ارتقای سطح اخلاقی خود عفت، عصمت و غیرت، حیا و صبر را زیر پا بگذارند و هم‌چنین به بهانه اینکه بر اساس کمونیزم و سازمان اشتراک که بر تحول و تکامل عمومی استوار است، واژه رحم، عطف، انصاف، صداقت، صفا و هم‌چنین بیم و امید و آرزو و افسوس را از جامعه بشری دور انداخته و نورهای هدایتی را که در باطن

۱. «... ما معیشت انسانها را در زندگی دنیا بیشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم، تا آنها یک‌دیگر را به خدمت بگیرند...».

انسان تاییده را خاموش کرده و او را به «لا انسان» تبدیل کنند. علامه تأکید می کند که منظور ما هیچ کدام از اینها نیست، بلکه ما می گوئیم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته هم سودش را می خواهد؛ «اعتبار استخدام» و برای سود خود سود همه را می خواهد؛ «اعتبار اجتماع» و برای سود همه، عدل اجتماعی می خواهد؛ «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم» و در نتیجه فطرت انسان با الهام طبیعت و تکوین، قضاوت عمومی می کند و نسبت به طبقه بالایی خود کینه ای ندارد و دشمنی خاصی هم با طبقه پایین خود ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف طبقاتی استعدادات تسلیم داشته و براساس سه اصل نامبرده، می خواهد هر کسی در موقعیت خودش قرار بگیرد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۰۸).

مقدمه سوم

اصل ضرورت تشکیل اجتماع: اصل استخدام، انسان را به اصل تعاون و اجتماع سوق می دهد؛ به نظر علامه، هر چند اجتماعی بودن انسان از سر ناچاری و اضطرار است (در راستای محدود کردن آزادی های فردی)، اما آنچه او را بدین اضطرار کشانده، همان غریزه استخدام است که از همان ابتدای آفرینش در طبیعت او نهاده شده است. ایشان در این باره می فرمایند: «چون احتیاجات آدمی یکی دو تا نبود و او به تنهایی نمی توانست همه نیازهایش را برآورده سازد و چون نیروی طبیعی شخص او نیز وافی به این کار نبود، از همین رو، فطرتش راه چاره ای پیش پایش گذاشت و آن این بود که متوسل به زندگی اجتماعی شود و برای خود تمدنی به وجود آورد و حوائج زندگی اش را در بین افراد اجتماع تقسیم کند» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۲۱۱). او در توضیح این اصل می گوید:

انسان در این مرحله ناگزیر می شود این معنا را بپذیرد که همان طور که او می خواهد از دیگران بهره کشی کند، باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه از او بهره کشی کنند، و همین جا بود که پی برد به اینکه باید اجتماعی تعاونی و مدنی تشکیل دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۷).

او در اثر دیگرش به بیانی کامل تر می گوید:

هر فردی مطابق غریزه فطری و میل طبیعی همواره می خواهد از قوای دیگران به نفع خود استفاده کند و چون هیچ فردی حاضر نیست قوای خود را به رایگان در اختیار افراد دیگر بگذارد، نتیجه این می شود که هر کس به

سهم خود چیزی از نیروهای خود را در اختیار دیگران گذاشته تا از نتایج قوای دیگران بهره‌مند شود، بنابراین، اصل استخدام به تشکیل اجتماع تعاونی منتهی می‌شود. این مصالحه دائمی در قوای خدادادی که دائماً در میان افراد جامعه بشریت جریان دارد، ضامن حفظ و ترقی و تکامل آن است، چون متگی بر یک اصل غریزی است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف)، ج: ۱، ۲۵۳).

مقدمه چهارم

اصل بروز اختلاف در زندگی اجتماعی: علامه در توضیح اصل بروز اختلاف می‌فرماید:

یکسان نبودن طبقات در جامعه همواره آن اجتماع صالح و عدالت جمعی را تهدید می‌کند و هر قوی‌ای می‌خواهد از ضعیف بهره‌کشی کند و بیشتر از آنچه به او می‌دهد، از او بستاند و از این بدتر اینکه غالب می‌خواهد از مغلوب بهره‌کشی کند و مغلوب هم به حکم ضرورت مجبور می‌شود در مقابل ظلم غالب، دست به حيله و خدعه بزند تا روزی به قوت برسد، آن وقت تلافی و انتقام ظلم ظالم را به بدترین وجهی بگیرد، پس بروز اختلاف سرانجام به هرج و مرج منجر شده و انسانیت انسان را به هلاکت می‌کشاند یعنی فطرت او را از دستش گرفته و سعادتش را تباه می‌سازد. این اختلاف امری ضروری و وقوعش در بین افراد جامعه حتمی است، چون خلقت به خاطر اختلاف مواد، مختلف است هرچندکه همگی بر حسب صورت انسانند و وحدت در صورت تا حدی سبب وحدت افکار و افعال می‌شود ولی اختلاف در مواد هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و ادراکات و اصول است و اختلاف آنها موجب می‌شود که هدف‌ها و آرزوها هم مختلف شود و اختلاف آنها هم موجب اختلاف در افعال می‌شود و نهایتاً این نیز موجب اختلال نظم اجتماعی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۲، ۱۱۸).

به نظر علامه این نوع اختلافات مقتضای فطرت مردم است و تا قیامت همراه آنهاست. قرآن کریم خبر می‌دهد که آدمیان در قدیم‌ترین ادوار، به طور ساده زندگی می‌کردند و هیچ‌گونه اختلافی بینشان نبود، تا این‌که اختلافات پدید آمد و مشاجرات در گرفت و خداوند پیامبرانی را مبعوث کرد و با آنها کتاب فرستاد تا اختلاف را از میان بردارند و مردم را به

وحدت اجتماعی که با قوانین تشریح شده محفوظ خواهد ماند، بازگشت دهند (طباطبایی، ۱۳۸۷ (ب): ۵۲).

مقدمه پنجم

اصل ضرورت قانون: بروز اختلاف در اجتماع، انسان را به اصل ضرورت قانون نیازمند می‌سازد. علامه در این باره می‌فرماید:

بشر اجتماعی و مدنی هرگز نمی‌تواند اجتماعی زندگی کند، مگر وقتی که قوانینی داشته باشد، دلیلش این است که با نبودن قانون و سنت‌هایی که مورد احترام همه و دست‌کم، اکثریت باشد، اختلافات حل نشده و روز به روز جمع مردم متفرق، و جامعه‌شان منحل می‌شود؛ و این سنن و قوانین قضایای کلیه عملیه هستند به شکل «نباید چنین کرد»، «فلان چیز حرام»، و «فلان چیز جایز است»، و این قوانین هر چه باشند، اگر در عمل معتبرند، به خاطر مصلحتی است که برای اجتماع در پی دارند، پس در این قوانین مصالح و مفاسد اعمال، در نظر گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶: ۱۹۲).

به نظر ایشان، پیدایش اختلافات است که انسان اجتماعی را نیازمند قوانین و مقرراتی می‌سازد که حافظ حقوق افراد باشد و بهره هر کسی را از مزایای جامعه مشخص نماید؛ یعنی اشخاص در حدود وسع خود کارکنند و بعد نتایج کارها مبادله شود به طوری که هر کسی به اندازه ارزش کار و وزن اجتماعی خود از کار دیگران بهره‌گیرد و زورمندی و ناتوانی موجب ستمگری و ستم‌کشی نشود. البته، این قوانین و مقررات در صورتی می‌توانند مؤثر باشند که:

اجتماع برای خود قوه‌ای غالب و قاهر فراهم کند تا دیگر قوا را تحت الشعاع خود قراردادده و تمام افراد را تحت فرمان خود درآورد و در نتیجه قوای سرکش را که می‌خواهند بر حقوق دیگران تجاوز نمایند به حدّ وسط برگردانیده، افراد ضعیف را نیز از مرحله ضعف نجات داده، به حدّ وسط برسانند، و سرانجام تمام قوای جامعه از نظر قوّت و ضعف برابر و نزدیک به هم شوند و آن‌گاه هر کدام از آن قوا را در جای خاص خودش قراردادده، هرذی حقی را به حقش برساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۱۴۵).

گسترش ابعاد زندگی اجتماعی انسانها و کم‌رنگ شدن بساط زندگی فردی اقتضا دارد که

انسان‌ها در پرتو همکاری با دیگران بتوانند بر مشکلات چیره گردند و با برداشتن موانع، به زندگی سعادت‌مندانه برسند؛ ولی از آنجا که همکاری متقابل و عادلانه با روحیه زیاده‌طلبی برخی انسان‌ها سازگار نیست، این افراد هرگاه فرصتی به‌دست آورند، از تجاوز به حقوق دیگران خودداری نمی‌کنند. تاریخ این حقیقت تلخ را که همیشه طبقه قدرتمند و بی‌وجدان، از گروه ناتوان به‌عنوان ابزار زندگی استفاده می‌کرده است، تأیید می‌کند. همه این زورگویی‌ها برآمده از حس «خودخواهی» و «زیاده‌طلبی» برخی از انسان‌هاست که می‌خواهند همه‌چیز را در مسیر منافع خود قرار دهند. بنابراین، لزوم طرح قانون اجتماعی برای تشکیل یک اجتماع آرمانی انسانی احساس می‌شود؛ طرحی که باید دو مشخصه اصلی داشته باشد:

الف) وظایف افراد در محیط اجتماع مشخص و روشن باشد تا از برخوردها و تزاخم منافع طرفین جلوگیری شود؛ زیرا یک فرد هر قدر هم عدالت‌خواه و وظیفه‌شناس باشد، تا روش کار و خط مشی او در فعالیت‌های اجتماعی تعیین نشود، نمی‌تواند از بروز اختلافات که لازمه یک زندگی اجتماعی است، ایمن باشد.

ب) با اجرای یک سلسله قوانین جزایی مفید و تعیین مجازات‌ها، بر این اختلافات اجتماعی که موجب بی‌نظمی و سلب آرامش و پایمال شدن حقوق دیگران می‌شود، خاتمه دهد.

رکن اساسی قانون از نظر علامه طباطبایی

علامه رکن اصلی قانون را ایمان و اخلاق فاضله دانسته و می‌فرماید:

هیچ قانونی به ثمر نمی‌رسد مگر به وسیله ایمانی که آن ایمان به وسیله اخلاق کریمه حفظ و آن اخلاق هم به وسیله توحید ضمانت شود. بنابراین، توحید اصلی است که درخت سعادت آدمی را رشد داده و شاخ و برگ اخلاق کریمه را در آن می‌رویاند و آن شاخه‌ها را هم بارور ساخته و جامعه بشریت را از آن میوه‌های گران‌بها بهره‌مند می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۱۵۵).

علامه بر این باورند که قوانین اگر بر پایه اخلاق فاضله انسانی باشند، تخلف‌ناپذیر خواهند بود و چنانچه اخلاق بر توحید متکی باشد، سعادت انسانی را تضمین می‌کند، یعنی شخص به اینکه جهان، خدای ازلی و ابدی و عالم و قادری دارد که اشیاء را به نحو اکمل خلق کرده، بی‌آنکه به آنها نیازی داشته باشد، سرانجام همه بسوی او باز می‌گردند و طبق اعمالشان پاداش و کیفر می‌بینند، باور داشته باشد. معلوم است که اگر اخلاق انسان به چنین عقیده‌ای متکی

باشد، انسان همواره خواهد کوشید که رضای الهی را در کارهایش کسب کند و از ارتکاب حرام خودداری کند. اگر اخلاق چنین منشائی نداشته باشد هدفی جز بهره بردن از لذایذ زودگذر دنیایی نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف)، ج ۲: ۲۲۷).

ایشان در جایی دیگر تأکید می‌کنند:

تنها کسانی پای‌بند فضایل اخلاقی می‌شوند که معتقد باشند به وجود خدایی واحد و دارای اسمای حسنی، خدایی حکیم که خلاق را به منظور رساندن به کمال و سعادت آفرید، خدایی که خیر و صلاح را دوست می‌دارد و شرّ و فساد را دشمن، خدایی که به زودی خلاق اولین و آخرین را در قیامت جمع می‌کند تا در بین آنان داوری کرده و هر کسی را به آخرین حدّ جزایش برساند، نیکوکار را به پاداشش و بدکار را به کیفرش؛ و پر واضح است که اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ سبب اصیل دیگری نیست که بشر را از پیروی هوای نفس بازدارد، و وادار سازد به اینکه از لذائذ و بهره‌های طبیعی نفس صرف‌نظر کند، چون طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل کند و چیزی را دوست بدارد که نفعش عاید خودش شود مگر آنکه برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۱۱).

نکته مهمی که سخن علامه را در نیازمندی به قانون از اندیشه‌های سکولار در نیازمندی به قانون جدا می‌کند این است که این قانون باید ریشه در ایمان و دین داشته باشد تا بتواند خواسته‌های انسان که یکی از آنها نبود ستم است را برآورده کند. ایشان در این همین راستا می‌گوید:

انسان‌های فاقد دین و ایمان، معمولاً هیچ‌گونه تلاشی برای کنترل و تعدیل غرائز نفس سرکش، خودخواهی‌ها و شهوت‌رانی‌ها انجام نمی‌دهند؛ چون دلیلی برای انجام آن نمی‌بینند؛ از این رو، برای ارضای شهوات خود از هیچ کوششی دریغ نمی‌ورزند و احساس پوچی و ناکامی می‌کنند و از سیری‌ناپذیری و فزون‌طلبی نفس خویش به شدت رنج می‌برند. تنها راه رهایی از این باتلاق فساد و شهوت که آرامش فکری و سلامت نفس آنان را به خطر انداخته است، پایبندی به دین و تقویت ایمان و کنترل و تعدیل غرائز و هواهای نفسانی از راه تهذیب و تزکی نفس است و آیه کریمه زیر

همین مطلب را می‌رساند: «..... مَنْ أَصْلُ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (سوره قصص: ۵۰).^۱

طبق دستور اسلام نیز، باید هدف اصلی را «اخلاق» قرار داد و قوانین را بر اساس آن بنا نهاد؛ زیرا فراموش کردن اخلاق پسندیده و وضع قوانین تنها به منظور منافع مادی، جامعه مردم را به تدریج به مادیت متوجه ساخته، معنویت را که تنها وجه برتری انسان بر دیگر حیوانات است، از دستشان می‌گیرد و انسان را از خوی انسانیت واقعی دور می‌کند. و به همین جهت پیامبر اکرم (ص) فرمود: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، یعنی هدف اصلی من تربیت اخلاقی مردم است (طباطبایی، ۱۳۸۷ (الف): ۵۸-۵۹).

در توضیح سخن علامه می‌توان به سخن استاد مرتضی مطهری استناد کرد که رکن اساسی در اجتماعات بشری اخلاق و قانون است. ایشان معتقداند که اجتماع خواهان قانون و اخلاق است و پشتوانه قانون و اخلاق هم تنها دین است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۴۰۰).

مقدمه ششم

روش‌های اعمال قانون در جامعه: علامه به سه روش عمده اعمال قانون اشاره کرده اند.

۱. روش استبدادی و کفرآلود و نقد آن: یعنی مقدرات مردم را به دست یک اراده گزافی می‌دهد و هر چه دلخواه او بوده باشد به مردم تحمیل می‌کند. به بیان واضح‌تر «یعنی اجبار اجتماع بر اطاعت از قوانین موضوعه جهت شرکت دادن مردم در حق حیات و تساوی آنان در حقوق تشریح شده، بدین معنا که هر یک از افراد به درجه‌ای از کمال زندگی که به آن لایق است برسد، گرچه معارف دینی از توحید و اخلاق فاضله لغو شود؛ زیرا به این عقاید نظر ندارند و رعایتش را لازم نمی‌شمارند و اخلاق را تابع اجتماع و تحولات آن می‌دانند و هر خلقی از اخلاق را که با حال اجتماع موافق باشد، آن را فضیلت می‌شمارند. برای مثال، روزی راست‌گویی فضیلت می‌شود و روزی دروغ‌گویی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۱۹).

۲. روش حکومت اجتماعی و نقد آن: «یعنی اداره امور مردم به دست قانون گذارده می‌شود و یک نفر با یک هیئت، مسئول اجرا می‌شوند. «یعنی عده‌ای اجتماع را بر اطاعت از قوانین

۱. «.. کیست گمراه‌تر از کسی که پیروی هوای نفس خود کند بدون هدایت خداوند؛ قطعاً خداوند قوم ظالم را هدایت نمی‌کند.»

با تربیتی که مناسب‌شان است، مجبور می‌کنند و به اخلاقی متخلّقی می‌سازند که خود به خود قوانین را محترم و مقدّس شمارند و معارف دینی و تربیت اجتماعی لغو شده باشند. اساس این روش جهل و نادانی است که مفاسدی هم به دنبال دارد از جمله نابودی حقیقت انسانی» (همان).

علامه طباطبائی در نقد این روش می‌فرماید:

نظم و عدالتی که در پاره‌ای از ملت‌های مترقی دیده می‌شود، نباید انسان را گول بزند و گمان کند که قوانین و مقررات موجب برقراری عدالت شده است؛ زیرا اساساً طرز فکر این ملت‌ها با طرز فکر دیگران فرق دارد؛ آنها اجتماعی فکر می‌کنند و خیر و شرّ خود را همان خیر و شرّ جامعه می‌دانند، ولی همّ ایشان صرف استفاده از ملت‌های ضعیف و استعمار کشورهای عقب‌مانده می‌شود و همچنین کسانی که تظاهر به عدل و داد می‌کنند نسبت به ملت‌های زیردست همان رفتاری را دارند که ظالمان و ستمگران پیشین نسبت به افراد داشته‌اند با این تفاوت که امروز به جای فرد، جامعه گذاشته شده و الفاظ، معانی خود را از دست داده و به ضدّ معانی خود اطلاق می‌شوند. آزادی و شرافت و عدالت و فضیلت به چیزهایی اطلاق می‌شود که در واقع مصادیق بندگی و ذلّت و ظلم و رذیلت است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲: ۲۲۶).

همچنین ایشان بیان می‌کنند که بیشتر مردم جهان و به اصطلاح امروز دنیای مترقی، ملاکی که قانون را تشخیص می‌دهد خواست انسانی قرار می‌دهند، ولی با توجه به اینکه نیازها و خواسته‌های همه افراد جامعه یا اصلاً با هم توافق نمی‌کنند و یا اگر توافقی هم داشته باشند در مقابل اختلافاتی که با هم دارند به اندازه‌ای کم و ناچیز است که اصلاً قابل اعتنا نیست، به ناچار خواست اکثریت افراد (نصف مجموع افراد به افزون یک) را بر اراده افراد کم، ترجیح داده و اقلیت را از آزادی عمل محروم می‌نمایند و نیز در این جوامع انسانی که در رفاه زندگی بسر می‌برند، فکرهای زیادی را در مغز خود می‌بایند که هرگز در حال سختی نمی‌یابند! و احتیاجات تازه‌تری جایگزین احتیاجات قبلی او می‌شود و انسان را از اجرای یک سلسله قوانین بی‌نیاز کرده و نیازمند به وضع یک رشته قوانین تازه یا تغییر و تبدیل قوانین کهنه می‌کند (همان، ج ۱: ۷۳-۷۴).

شرط کافی نبودن عقل برای قانونگذاری و هدایت انسان

علامه عقل را در هدایت انسان به سوی کمال ناکافی و انسان را در تدوین قانون کامل ناتوان دانسته و در دلیل خود بیان می‌کند که عقل به تنهایی نمی‌تواند حکمرانی کند و انسان را به سوی نیکوکاری هدایت کند؛ چرا که همه کارهای ناپسند و ناروایی که در جوامع انسانی مشاهده می‌شود، همه این اعمال از کسانی صادر شده‌اند که دارای قوه تمییز و عقل هستند؛ آنها در اثر لذت‌گرایی و خودپرستی، عقل‌شان را مغلوب عواطف‌شان کرده و تابع هوا و هوس شده‌اند که سرانجام آنها گمراه شده‌اند. پس خدای متعال باید از طریق دیگری و با وسیله‌ای که هرگز مغلوب هوا و هوس نمی‌شود و در رهبری خود اشتباه نمی‌کند، انسان را به سوی سعادت‌شان رهبری کند. که این راه همان راه نبوت است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۶-۸۸).

علامه در باب قانون می‌گوید:

قانون کامل مشترکی که باید سعادت جامعه بشری را تأمین کند و باید بشر از راه آفرینش و تکوین به سوی آن هدایت شود، اگر تکویناً بر عهده خرد گذشته شده بود، باید هر انسانی با خردی آن را درک می‌کرد، چنانکه سود و زیان و دیگر ضروریات زندگی‌اش را درک می‌کند، ولی از چنین قانونی تاکنون خبری نیست و قوانینی که با وضع یک فرد فرمانروا یا افراد یا ملل که تا کنون در جوامع بشری جریان یافته برای جمعی مسلم و برای غیر آنان غیرمسلم است و هرگز همه مردم که در ساختمان بشری مساوی و هم به خرد خدادادی مجهزاند، درک مشترکی در این باب ندارند. بنابراین، بشر افزون بر حس و عقل به درک شعوری مرموز به نام وحی هم نیازمند است که مبرا از هرگونه خطاست و این راز نیاز همیشگی انسان به نبوت و شریعت الهی است (طباطبایی، ۱۳۸۸(ب): ۱۲۰).

جملات علامه بر ضرورت وحی تصریح دارد. قانون عادلانه بدون در نظر گرفتن تمام نیازمندی‌های انسان و آنهم همه انسان‌ها، بی‌معناست چگونه ممکن است بشر با عقل محدود خود بتواند این نیازگسترده را برآورده کند. تازه وقتی پای سعادت آدمی به میان می‌آید، نیازمندی به وحی افزون می‌شود زیرا هدف از قانون عادلانه سعادت انسان است و قانونی عادلانه خواهد بود که بتواند سعادت انسان را برآورده کند.

این همه اختلاف نظر اندیشمندان و مکاتب مختلف فکری بیانگر این است که دانش نسبی

و عقل محدود آدمی، از طرح قوانینی همه‌جانبه و کامل، حتی برای امور دنیوی خود نیز ناتوان است. تکمیل، اصلاح و تغییر قوانین وضع شده از سوی بشر، بهترین گواه بر ناتوانی آدمی در تشخیص شایسته و بایسته مفاسد و مصالح جامعه بشری است. بنابراین، عقل و دانش بشری، توانایی آن را ندارد که همه فراز و نشیب‌های راه را به او نشان دهد و او را به صلاح و فساد تمام جزئیات زندگی‌اش آگاه سازد؛ و به خاطر همین نیاز به قانون کامل مشترکی هست که از طریق وحی به دست ما رسیده است (طباطبائی، ۱۳۸۸: ج ۱، ۱۰۹-۱۱۱).

۳. روش دینی، تنها روش قابل قبول: حکومت دینی یعنی حکومت اراده تشریحی خدای جهان بر مردم به دست خود مردم که اصل توحید و اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی را تضمین می‌نماید. تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است و به همین جهت خدای سبحان [که انسان‌ها را بهتر از خودشان می‌شناسد؛ زیرا خالق انسان‌هاست] شرایع و قوانینی برای انسان‌ها وضع کرد بر اساس توحید، اعتقاد و اخلاق تا برنامه کلی از مبدأ تا مقصد در اختیار انسان قرار دهد. همانطور که حق تعالی می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً بَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ..» (سوره بقره: ۲۱۳)^۱ (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۲۰).

به نظر علامه، جامعه‌ای که به دین پایبند نباشد، «واقع‌بینی و روشنفکری را از دست می‌دهد و عمر گران‌مایه خود را در گمراهی، ظاهرینی و غفلت می‌گذراند، عقل را زیر پا می‌گذارد و چون حیوانات کوتاه‌نظر و بی‌خرد، زندگی می‌کند، دچار زشتی اخلاق و پستی کردار می‌شود و بدین ترتیب، به کلی امتیازات انسانی را از دست می‌دهد. چنین جامعه‌ای، گذشته از این که به سعادت ابدی و کمال نهایی خود نمی‌رسد، در زندگانی کوتاه و زودگذر این جهان نیز نتایج شوم و آثار ناگوار انحرافات و کج‌روی‌های خود را دیده، و دیر یا زود چوب غفلت خود را خواهد خورد و به روشنی خواهد فهمید که تنها راه سعادت همان دین و ایمان به خدا بوده است و سرانجام از کردار خود پشیمان خواهد شد» (طباطبائی، ۱۳۸۷: الف: ۴۰).

قرآن کریم با صراحت تمام، حکم و تشریح شریعت را تنها از آن خدای متعال می‌داند و هرگز کسی را در حکمرانی شریک قرار نمی‌دهد و حکومت انبیاء، حکومت خدا بر مردم است و دیگر روش‌های حکومتی در آن مردود است: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ

۱. «مردم امت واحدی بودند، پس خداوند پیامبرانی بشارت‌دهنده و بیم‌دهنده برگزید و با آنها کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند».

إِلَى اللَّهِ.....» (سوره شوری: ۱۰) ^۱ به این دلیل که: ۱) کاملاً انسان را می‌شناسد و از تمام رموز جسم و روح انسان، عواطف و غرایز، امیال و شهوات او کاملاً آگاه است؛ ۲) از تمام استعدادها و ظرفیت‌هایی که در وجود انسان نهفته است مُطَّلَع است؛ ۳) نسبت به همه قوانینی که موجب تکامل انسان یا مانع از آن می‌شود، آگاهی کامل دارد؛ ۴) هرگز خطا و لغزشی در احکام او راه ندارد؛ ۵) هیچ‌گونه منفعت یا تعصبی در اجتماع ندارد، بلکه قوانینش از روی رحمت و لطف بی‌کران اوست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۲۸-۳۰).

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

برهان اجتماعی علامه برای اثبات «ضرورت وحی» بر شش مقدمه مبتنی است؛ در برخی از مقدمات آن (اصل اجتماعی بودن انسان، بروز اختلاف در آن و ضرورت قانون) تابع فیلسوفان پیش از خود بوده است، با این تفاوت که وی اساس قانون را ایمان و اخلاق فاضله دانسته و رعایت قانون را تنها به نظم و عدالت زندگی دنیوی محدود نمی‌کند، بلکه به کمالات اخروی نیز تعمیم داده که بدون آن رسیدن به سعادت حقیقی ممکن نیست. ایشان در برخی از مقدمات استدلالش (اصل هدایت تکوینی، اصل استخدام و روش‌های اعمال قانون: استبدادی، اجتماعی و دینی) نوآوری و ابتکار داشته‌اند که در کلام پیشینیان سابقه‌ای نداشته است. البته، به نظر می‌رسد اصل استخدام علامه، همان اصل مدنیت فارابی و ابن سیناست، با این تفاوت که با اصل استخدام، مدنی بالطبع بودن انسان، با منشاییت قوه شهویه و غضبیه تبیین شده است.

۱. «در هر آنچه اختلاف کنید، داوری و حکمش با خداست.... (به تعبیری دیگر، تنها حکم خدا پایان‌بخش همه اختلافات در هر زمینه‌ای است).»

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات والنتیہات، قم: نشر البلاغہ.
۳. _____ (۱۴۰۴ق)، الہیات الشفاء، تصحیح: سعید زاید، قم: مکتبہ آیة اللہ المرعشی.
۴. آشتیانی، میرزا احمد (۱۳۸۳)، بیست رسالہ، تحقیق: رضا استادی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. سبزواری، ملاہادی (۱۳۸۳)، أسرار الحکم، تصحیح: کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
۶. سہروردی، شہاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، مقدمہ و تصحیح: ہانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۳، تہران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، چاپ دوم.
۷. شیرازی، محمد بن ابراہیم (۱۳۶۶)، شرح اصول الکافی لصدر المتألمین، تصحیح: محمد خواجوی و تحقیق: علی عابدی شہرودی، ج ۲، تہران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی.
۸. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفہ و روش رئالیسم، ج ۲، تہران: انتشارات صدرا، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۳۷۴) ترجمہ: تفسیر المیزان، ج ۱ و ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۱۰. _____ (۱۳۸۷ الف)، تعالیم اسلام، محقق و مصحح: سیدہادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. _____ (۱۳۸۷ ب)، روابط اجتماعی در اسلام، قم: مؤسسہ بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۸۷ ج)، مجموعہ رسائل، ج ۱، قم: مؤسسہ بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۳۸۸ الف)، بررسی های اسلامی، قم: مؤسسہ بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۳۸۸ ب)، شیعہ در اسلام، قم: مؤسسہ بوستان کتاب، چاپ پنجم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸ ج)، قرآن در اسلام، قم: مؤسسہ بوستان کتاب، چاپ سوم.
۱۶. _____ (۱۳۸۹)، نہایۃ الحکمہ، شرح و ترجمہ: علی شیروانی، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۶ و ۲۰، قم: مؤسسہ نشر الاسلامی، چاپ پنجم.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵م)، آراء اہل المدینہ الفاضلہ و مضاداتہا، شرح و تعلیق: علی بوملحم، بیروت: مکتبہ الہلال.
۱۹. _____ (۱۹۹۶م)، السیاسة المدنیہ، شرح و تعلیق: علی بوملحم، بیروت: مکتبہ الہلال.
۲۰. فیض کاشانی (۱۴۲۵ق)، انوار الحکمہ، مراجعہ و تعلیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، گوہر مراد، تہران: نشر سایہ.
۲۲. مطہری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعہ آثار استاد مرتضی مطہری، ج ۳، تہران: انتشارات صدرا.

Necessity of Revelation in the View of Allameh Tabatabaei with a Social Approach

Hamid-Reza Sarvarian*

Qader Faqihi**

Maryam Qolipoor***

Abstract

Muslim philosophers have argued for the necessity of revelation with an Islamic approach. Allameh Tabatabaei has also been influenced by his preceding philosophers and presented a new argumentation for *the necessity of need for revelation* with some additional modifications. In some premises of his argument (e.i. necessity of congregation, necessity of disagreement, and necessity of regulation), he has followed his ancestors, but he considers belief and virtues as the foundation of law, so he extends respecting laws to the hereafter perfection without which no real prosperity is achievable. Three principles (i.e. Divine guidance, employment principle, and the ways of applying laws) in their monarchical, social, religious, and finally deeds' acceptability are of his inventions.

Keywords:

necessity, revelation, society, disagreement, law

*Assistant professor, Faculty of Theology and Islamic Science, Tabriz University
sarvarian_hr@yahoo.com

**M.A. in philosophy and Islamic theology, Tabriz University
gaderfaghi@yahoo.com

***M.A. candidate of Islamic theology, Tabriz University
maryamgholipoor855@yahoo.com

Neighborhood Relations in an Islamic Style

Seifollah QanbariNik*

Abstract

Islam has been the only human religion that has based its call on a social basis, and has never left sociability due to human's social nature. Human's social life is manifested in different forms. After family as the most fundamental social unit, neighbors in a neighborhood are the most important social system that unanimously have some effective social interactions paving the way for the formation of a cultural and biological model which fits its congregational nature. Benefiting from nowadays' discussions on the models of social life, we discuss on lifestyle briefly, then we try to find appropriate religious maxims through documentation so that we could formalize a model of neighborhood relations from an Islamic perspective through discovering some prominent concepts of neighbors' mutual rights.

Keywords:

Islam, social life, lifestyle, neighborhood relations

*PhD candidate of culture and communications, Baqir al-Olum University
s.qanbari@yahoo.com

The Function of Family in the Formation of the Islamic Lifestyle

Muhammad Ellini*

Abstract

The current research studies the functions of family from three aspects: psycho-biological, socio-educational, and protective-supportive-controlling ones. Paying full attention to Islamic teachings on the functions of family along with obeying Allah's orders and following the infallibles' conduct cause a full-of-belief life that is always manifested both in our thoughts and in our behavior. This manifestation leads to the formation of Islamic lifestyle, which in turn defines a personal and social identity. Doing a library research, we'd understand that family, as the smallest and the most important social institution, could lead to the formation of Islamic lifestyle and be identifying if it functions according to Islamic maxims. Consequently, we'd enjoy a developing society whose advantages encompass individuals, institutions, groups, and social structures.

Keywords:

functions of family, psycho-biological functions, socio-educational functions, protective-supportive-controlling functions, Islamic lifestyle.

*PhD candidate of religious studies, University of Religions and Denominations:
m.ellini@yahoo.com

The Relationship between Standard of Living and Social Deviations in the Quran and Islamic traditions

Seyyed Hussein FakhrZare*

Abstract

Standard of living and the amount of benefit from the resources are of the matters that inevitably- consciously or unconsciously- make differentiation and social classes in every society. The relationship between this matter and the rise of social deviation has challenged thinkers so that they consider poverty as a source of social deviations. Admitting to this relationship based on a huge number of traditions, we must not seek everything in poverty, because most social deviations originate from injustice and result from the act of the authority who can conceal their own deviations through their power. In this paper, first we try to know the real meaning of this phenomenon, after which we sort the financial traditions in a logical order to choose the relevant traditions and be able to infer a logical understanding of the relationship between the amount of deviation and the amount of benefit from social resources according to the infallibles' narrations.

Keywords:

poverty, wealth, standard of living, social differentiation, justice, social deviations.

*Staff, Islamic Research Institute for Culture and Thought; researcher, Research Institute for Islamic Science and Culture

A Historical Review of How the term, *millah* (religion), Semantically Evolved from a Religious Understanding to a Modernized Comprehension in the Iranian Constitutional Movement

Hussein Kachoian*

Qasem Zaeri**

Abstract

This paper studies the semantic evolution of the term, *millah* (religion), the time when Iranians were familiarized with modernity. In the traditional literature, *millah* means *religion*, but when Iranians became familiar with modernity, it was replaced with *nation*, meaning the originality of the rightful self-conscious individuals' will, which was basically a non/anti-religious concept. The current paper demonstrates three major reasons for this replacement: first, the socio-political torrents of the mid-Qajar era that caused the term to be applied to the religious scholars and their followers besides the religion itself; this application was an important step towards the modern individualistic use of the term; second, the idea of a group of early intellectuals that if modern concepts had been conveyed in the form of the publicly-held religious and traditional terms, they would have been welcomed easier, so modernity would have spread faster. Therefore, the term, *millah*, was reiterated consciously because it was familiar for the Iranians then; and finally, the participation of a huge number of Iranian elites in the Ottoman Empire in which its *national system* was developing to *Ottoman nation*, *Islamic nation*, *Turan nation* and *Turkik nation*. The conceptual literature and verbal style of Ottoman elites in the period of *tanzimat* (reorganization) was penetrated to the public atmosphere of Iran. To do this research, we have relied on the documents, historical texts, poems, fatwas, and treatises of the mid-Qajar period.

Keywords:

millah, nation, national system, tanzimat period, nationalism, Qajar, modernity, constitutional movement

*Associate professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran kachoian@ut.ac.ir

**Assistant professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran qasem.zaeri@ut.ac.ir

Abstract

An Introduction to Philosophy of “Culture and Communications”

Karim Khan-Muhammadi*

Abstract

Because two terms, “culture” and “communications”, are semantically distinct, formalizing the philosophy of “culture and communications”, as a simple combined philosophy and first-rank knowledge, helps the students to deeply understand this multi-disciplinary and paves the way for the upcoming studies with an Islamic approach. Since the philosophy of the compositional concept of “culture and communications” has not yet been elaborated in the literature of social sciences, the author tries to reestablish the philosophy of the contingent concept of “culture and communications” with the aid of the existing literature and the thinkers of this field through the semantic analysis of two distinct concepts of “philosophy of culture” and “philosophy of communications” as the simple combined philosophy. In so doing, after the analysis of two concepts of “culture” and “communications” in order to reveal the logical relationship between them, “philosophy of culture and communications” is defined as “a supervisional and intellectual study of the general rules of culture and communications in the levels of ontology, epistemology, and methodology”.

Keywords:

combined philosophy, philosophy of culture, philosophy of communications, philosophy of culture and communications

*Staff, Baqir al-Olum Universitykhanmohammadi49@yahoo.com

Content

The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 1, No. 4, Spring, 2014

- **An Introduction to Philosophy of “Culture and Communications”**
Karim Khan-Muhammadi
- **A Historical Review of How the term, millah (religion), Semantically Evolved from a Religious Understanding to a Modernized Comprehension in the Iranian Constitutional Movement.**
Hussein Kachuyan & Qasem Zaeri
- **The Relationship between Standard of Living and Social Deviations in the Quran and Islamic traditions**
Seyyed Hussein FakhreZare’
- **The Function of Family in the Formation of the Islamic Lifestyle**
Muhammad Ellini
- **Neighborhood Relations in an Islamic Style**
Seifollah Qanbari Nik
- **Necessity of Revelation in the View of AllamehTabatabaeiwith a Social Approach**
Hamid-Reza Sarvarian, Qader Faqihi & Maryam Qolipoor

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Hujjat-ulIslam Dr. NasrullahAqajani

Assistant Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

Hujjat-ulIslam Dr. Mahmud Rajabi

Professor, Imam Khomeini Educational and Research Institute

Dr. Sayyed Abbas Salehi

Assistant Professor, Research Center for Islamic Science and Culture

Dr. Hassan Ghaffari-far

Assistant Professor, Imam Reza Higher Education Seminary

Dr. Hussein Kachuyan

Associate Professor, School of Social Science, Tehran University

Hujjat-ulIslam Dr. Shamsullah Mariji

Associate Professor, Department of Social Science, Baqer-ulUlum University

Dr. Nasrullah Hussein-zadeh

Chief of Baqer-ulUlum Publications and Quarterlies

Reviewers of this Volume

Hujjat-ulIslam Dr. HamidParsa-nia, Hujjat-ulIslam mahmoud azarbaijani, Hujjat-ulIslam Dr. Hassan kheiri, Hujjat-ulIslam Dr. Muhammad-Hussein Pouriani, Hujjat-ulIslam Dr. Alireza amini, Hujjat-ulIslam Dr. Karim khanmohamadi, Hujjat-ulIslam Hussein diba, Hujjat-ulIslam Morteza yosefi-rad, Hujjat-ulIslam Dr. Hussein sozanchi, Hujjat-ulIslam Dr. Nasrullah Hussein-zadeh, Dr. Sayyed Muhammad-Hussein Hashemian, Dr. Abdolmajid mobaleghi, Dr. Mohammad salimi.



The Quarterly Journal of

Islam
and Social Studies

Vol. 1, No. 4, Spring, 2014

Academy of Islamic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Hojjat-Al-Islam Dr. Hossein Tavassoli

Editor in Chief:

Hojjat-Al-Islam Dr. Hmaid Parsania

Manager:

Seifollah Qanbari Nik

Executive expert:

ali jamedaran

Translator of Abstracts: Nasir Shafipour Moqadam

Tel.:+ 98 25 37745842 • P.O. Box.: 37185/3688
Email: issj@isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

حوزه	فقه	آیین حکمت	آینه پژوهش	مجلات تخصصی دفتر تبلیغات
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	نقد و نظر
یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰

نام پدر: میزان تحصیلات:	نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:
----------------------------	------------------------------------

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

هزینه‌های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیب‌بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی